

**BERNHARD HÄRING**

**FREI  
IN  
CHRISTUS**

**MORALTHEOLOGIE  
FÜR DIE PRAXIS  
DES CHRISTLICHEN LEBENS**

**BAND I**

**HERDER**



**Bernhard Häring**, geb. 1912, international angesehener Theologe, Professor für Moraltheologie an der Lateranuniversität in Rom, weltweit bekannt als Autor des zwischen 1954 und 1967 in 8 Auflagen der deutschen Ausgabe und in 14 Sprachen verbreiteten Werkes „Das Gesetz Christi“. legt hier als Ergebnis seiner lebenslangen Bemühungen eine pastoral ausgerichtete Moraltheologie vor. Das dreibändige Werk „Frei in Christus“ – ganz und gar durchdrungen von der Zuversicht in die Kraft des Evangeliums – lenkt die Moralverkündigung der Kirche auf ihre urchristliche Dimension, den Menschen die erlösende Botschaft Christi als befreiende Kraft für die Praxis des Lebens zu vermitteln.

Ermütigung zum Leben im Glauben ist ein wesentlicher Grundzug dieser Moraltheologie. Frei in Christus heißt, daß durch die Treue in der Nachfolge Christi und durch die christliche Liebe Kräfte freigesetzt werden, die das menschliche Leben erneuern. „Moraltheologie, wie ich sie verstehe, hat es nicht allein und zuerst mit Einzelentscheidungen zu tun . . . Das Hauptziel ist der Gewinn der Mitte, die umfas-

Bernhard Häring

# FREI IN CHRISTUS

Moraltheologie  
für die Praxis des christlichen Lebens

I

Das Fundament  
aus Schrift und Tradition

Herder

Freiburg · Basel · Wien

„Zur Freiheit hat uns Christus befreit“ (Gal 5,1)



1988. 3588  
(6 5780+1)

Dritte Auflage

Alle Rechte der deutschen Ausgabe vorbehalten – Printed in Germany

© Verlag Herder Freiburg im Breisgau 1979

Imprimi potest. – Rom, den 12. Juni 1979

P. Joseph Pfab, C.Ss.R., Generalsuperior

Imprimatur – Freiburg im Breisgau, den 10. September 1979

Der Generalvikar: Dr. Schlund

Herstellung: Freiburger Graphische Betriebe 1982

ISBN 3-451-18391-9

## Vorwort

Das vorliegende Werk ist ursprünglich in englischer Sprache verfaßt. Der erste Band erschien 1978 in drei verschiedenen Ausgaben: in Großbritannien, in den Vereinigten Staaten von Amerika und in Australien. Der zweite Band erscheint soeben, während der dritte und letzte Band noch in Bearbeitung ist. Ich wollte nicht, daß in Deutsch eine Übersetzung erscheine. Darum besorgte ich die deutsche Fassung selbst, und zwar mit der nötigen Freiheit, auf die Besonderheiten des deutschen Sprachraumes einzugehen. Die Hinweise auf englische Literatur, die mir hilfreich war und die im heutigen Leben bedeutsam ist, wollte ich nicht wesentlich kürzen. Im Gebrauch der Schrift wählte ich frei zwischen verschiedenen anerkannten Übersetzungen aus oder übersetzte direkt aus dem Urtext.

Ich möchte dem Verlag Herder herzlich danken. Er gab mir jegliche denkbare Hilfe in der Herstellung des Manuskripts.

*Bernhard Häring C.Ss.R.*

# Inhalt

---

Einleitung . . . . .	17
----------------------	----

## Erstes Kapitel

### Biblischer Durchblick: Ganzheitsschau

I. Biblischer Durchblick: das Alte Testament . . . . .	24
1. Gottes Wort und Anruf . . . . .	24
2. Gottes Ruf zur Bekehrung und zum Heil . . . . .	25
3. Gottes Ruf: Erwählung und Verheißung . . . . .	25
4. Gottes Ruf: Befreiung und Bund . . . . .	26
5. Reue des Volkes und das Geschenk charismatischer Führer . . . . .	26
6. Erwählung und Verwerfung von Königen . . . . .	27
7. Gott beruft und sendet Propheten . . . . .	28
8. Der Gottesknecht . . . . .	30
9. Bund und Gesetz . . . . .	30
II. Biblischer Durchblick: das Neue Testament . . . . .	32
1. Christus ist der neue Bund . . . . .	32
2. Christus ist der Prophet . . . . .	35
3. Christus tauft seine Jünger im Feuer und im Geiste . . . . .	35
4. Er, der war, der kommt und kommen wird . . . . .	36
5. Das ewige Wort des Vaters, fleischgeworden in unserer Geschichte . . . . .	37
6. Jesus, die Wahrheit . . . . .	38
7. Jesus ist der Herr . . . . .	38
8. Christus, unsere Gerechtigkeit und unser Friede . . . . .	39
9. Ruf zur Nachfolge . . . . .	40
III. Die Bibel und normative Ethik . . . . .	40

## Zweites Kapitel

### Wie frei und treu war und ist die Moraltheologie?

I. Begrenzte Zielsetzung dieses Kapitels . . . . .	44
II. Schöpferische Treue in der apostolischen Zeit . . . . .	47
III. Die Kirchenväter . . . . .	49
1. Die frühen Kirchenväter . . . . .	49

2. Clemens von Alexandrien . . . . .	49
3. Origenes . . . . .	51
4. Basilius . . . . .	52
5. Johannes Chrysostomus . . . . .	53
6. Ambrosius . . . . .	55
7. Augustinus . . . . .	55
IV. Eine Zeit der Wiederholungen . . . . .	57
V. Ein Jahrhundert schöpferischer Theologie und Erneuerung . . . . .	58
1. Neuanfang mit großen Heiligen . . . . .	58
2. Ein heiliger Neuerer . . . . .	59
3. Der Einfluß des Nominalismus . . . . .	60
4. Wiederentdeckung des Thomas von Aquin . . . . .	61
VI. Ursprung der römisch-katholischen Moraltheologie . . . . .	61
1. Neue Aufgaben und eine neue Umwelt der Moraltheologie . . . . .	61
2. Alphonsus von Liguori . . . . .	65
VII. Erneuerung der Moraltheologie im 19. Jahrhundert . . . . .	67
1. Der breitere Strom der Überlieferung . . . . .	67
2. Johann Michael Sailer . . . . .	67
3. Johann Baptist Hirscher . . . . .	68
4. Franz Xaver Linsenmann . . . . .	69
VIII. Zwei große Propheten: die ökumenische Dimension der Moral . . . . .	70
1. Kardinal Newman . . . . .	70
2. Wladimir Sergejewitsch Solowjow . . . . .	72
IX. Eine neue Heilstunde für schöpferische Theologie . . . . .	72

### Drittes Kapitel

#### Verantwortung in schöpferischer Freiheit und Treue

I. Ein Wort zu den Grundbegriffen, Leitmotiven und entscheidenden Symbolen . . . . .	74
II. Christus, das einheitstiftende Realsymbol . . . . .	75
III. Das Heilige und das Gute: Antwort und Verantwortung . . . . .	77
1. Religion als Glaubensantwort und Glaubensgehorsam . . . . .	78
2. Sittliche Verantwortung in christlicher Sicht . . . . .	80
IV. Verantwortung in schöpferischer Freiheit . . . . .	83
1. Antwort in Christus, dem Befreier . . . . .	83
2. Unschöpferische Freiheit . . . . .	85
3. Schöpferisches Füreinander . . . . .	85
4. Schöpferisch mit ganzem Herzen und allen Energien . . . . .	87
5. Befreiende Antwort in einer sündigen Welt . . . . .	88
6. Schöpferische Freiheit als Gabe des Heiligen Geistes . . . . .	89

V. Verantwortung in schöpferischer Treue . . . . .	90
1. Treue zum Bund . . . . .	90
2. Treue zur Freiheit . . . . .	91
3. Treue gegenüber den Zielgeboten . . . . .	91
VI. Schöpferische Mitverantwortung . . . . .	92
1. Bundesmoral . . . . .	92
2. Mitmenschlichkeit . . . . .	93
3. Freiheit in Gemeinschaft und Gesellschaft . . . . .	94
4. Modelle des Kirchenverständnisses . . . . .	95
5. Radikaler Monotheismus . . . . .	96
6. Kollektivschuld . . . . .	97
VII. Leitmotiv und Zielgebote . . . . .	98
1. Normative Grundhaltung und Zielgebote . . . . .	98
2. Im Blick auf das Heil und heilsame Beziehungen . . . . .	98
3. Das Verhältnis zwischen Deontologie und Teleologie im Licht des Leitmotivs . . . . .	99
4. Grundregeln des Dialogs . . . . .	100
VIII. Die Formung der verantwortungsfähigen und schöpferischen Person . . . . .	101
1. Der in Christus erneuerte Mensch . . . . .	101
2. Das Heilsein der Person im Gewinn der Mitte . . . . .	103
3. Die Grundgesinnung . . . . .	104
4. Die Wertperson und die Gesinnungen . . . . .	105
5. Die zielbewußte Persönlichkeit . . . . .	108
6. Das Leitmotiv und die einzelnen Beweggründe . . . . .	109
IX. Die geschichtlichen Dimensionen der schöpferischen Verantwortung . . . . .	110
1. Ein mutiges Ja zu unserer Geschichte . . . . .	110
2. Ein dankbares Gedächtnis . . . . .	111
3. Die Zukunft hat schon begonnen . . . . .	112
4. Das Geschenk des gegenwärtigen Augenblicks . . . . .	113
X. Verantwortung in der Welt und für die Welt . . . . .	115

### Viertes Kapitel

#### Geschaffen und erlöst durch die Freiheit Christi und für die Freiheit in Christus

I. Schöpfung als Ereignis der Freiheit und für Freiheit . . . . .	118
1. Im Anfang war das Wort . . . . .	119
a) Das Geschenk der Sprache . . . . .	120
b) Das befreiende Wort im Angesicht Gottes . . . . .	120
c) Miteinander sprechen . . . . .	121
d) Die Kenntnis des Guten und Freiheit . . . . .	122
2. Die ursprüngliche Gabe und Bürde der Freiheit . . . . .	125

II. Christus, das freie Geschenk des Vaters . . . . .	126
1. Die trinitarische Dimension der Freiheit in Christus . . . . .	126
2. Jesus der Prophet . . . . .	128
3. Jesus, der neue Bund . . . . .	128
4. Leibhaftiges Zeichen des Gottesreiches . . . . .	129
5. Letzte Freiheit Jesu am Kreuz . . . . .	130
6. Glaube als dankbare Annahme des freien Geschenkes des Vaters . . . . .	132
III. Von der Knechtschaft zur Freiheit in Christus . . . . .	133
1. Vom Diebstahl der Freiheit zum Geschenk wahrer Freiheit . . . . .	134
2. Von der Knechtschaft der Lüge zur Freiheit in der Wahrheit . . . . .	136
3. Befreit von Gesetzesknechtschaft, frei für das Gesetz des Geistes . . . . .	138
4. Von der Sündenverhaftung zur Heilssolidarität . . . . .	140
5. Frei von Feindschaft, frei für das Reich der Liebe . . . . .	141
6. Frei von Angst, frei für Vertrauen . . . . .	143
7. Frei von Trägheit, frei für Verantwortung . . . . .	146
8. Frei von den Mächten, frei für den Heildienst . . . . .	147
9. Frei von den Banden des Todes, frei für wahres Leben . . . . .	151
IV. Wir glauben an den Heiligen Geist . . . . .	153
1. Die Freiheit der Kinder Gottes . . . . .	153
2. Freiheit im Heiligen Geiste und Bereitschaft zur Sendung . . . . .	157
3. Der Konflikt zwischen dem Geist und der eingefleischten Selbstsucht . . . . .	158
V. Die Eingestaltung der Freiheit in die Welt . . . . .	160
1. Im Lichte des Geheimnisses der Menschwerdung . . . . .	160
2. Persönliche Freiheit und gesellschaftliche Strukturen . . . . .	162
3. Erziehung zur Freiheit . . . . .	165
VI. Die Kirche als Verkörperung schöpferischer Freiheit und Treue . . . . .	167

Fünftes Kapitel  
Die Grundentscheidung

I. Tradition und Neuheit der Frage . . . . .	171
II. Der Beitrag der Humanwissenschaften und der Philosophie . . . . .	175
1. Erik Eriksons Lebenszyklen . . . . .	176
2. Eduard Sprangers Lebensformen . . . . .	185
3. Kierkegaards Stadien auf dem Lebensweg . . . . .	187
4. Der Beitrag A. Maslows und V. E. Frankls . . . . .	188
III. Begegnung letzter Freiheit und des Kennens des Guten im Seelen- grund . . . . .	189
IV. Das Herz des Menschen . . . . .	192
V. Grundoption und die großen Lebensentscheidungen . . . . .	196
VI. Die Gestaltwerdung der Grundoption in Grundhaltungen . . . . .	199

1. Akt, Tugend und Lebensstil . . . . .	199
2. Die menschlichen Tugenden im Lichte der Grundoption . . . . .	202
3. Integration von Glauben und Leben . . . . .	203
4. Das Lob der Tugend . . . . .	206
VII. Grundoption und eschatologische Tugenden . . . . .	208
1. Demütige Dankbarkeit . . . . .	208
2. Schöpferisches Hoffen . . . . .	211
3. Wachsamkeit und Bereitschaft . . . . .	212
4. Frohe Gelassenheit . . . . .	213
VIII. Totgeborene Grundintentionen . . . . .	214
1. Engherzige Sorge um das eigene Seelenheil . . . . .	214
2. Ein statisches Mißverständnis der Grundoption . . . . .	215
3. Die Wahl einer falsch verstandenen Treue und Freiheit . . . . .	216
IX. Grundoption gegen Gott und das Gute . . . . .	216
1. Todsünde und schwere Sünde . . . . .	216
2. Stufenweiser oder plötzlicher Verlust der Freundschaft Gottes . . . . .	217
3. Kann eine relativ geringfügige Sache Anlaß zu Todsünde sein? . . . . .	219
4. Können Schwachheitssünden den Vollzug einer Grundoption einschlie- ßen? . . . . .	220
X. Bekehrung im Lichte der Grundoption . . . . .	221
1. Ganze Umkehr und Rechtfertigung . . . . .	221
2. Die fortwährende Bekehrung . . . . .	222
3. Bewußtwerden des Gnadenstandes . . . . .	223

Sechstes Kapitel  
Das Gewissen: das Heiligtum schöpferischer  
Treue und Freiheit

I. Gewissen und Nachfolge . . . . .	226
1. Einander kennen und füreinander frei sein . . . . .	226
2. Das Gewissen in der Heiligen Schrift . . . . .	227
a) Gewissen im Alten Testament . . . . .	227
b) Gewissen im Neuen Testament . . . . .	228
II. Anthropologische und theologische Reflexion . . . . .	231
1. Der Gewissensakt und die Gewissensanlage . . . . .	231
2. Unvollständige Gewissenstheorien . . . . .	232
a) Einseitige Betonung des Intellekts . . . . .	232
b) Vorherrschende Betonung des Willens zum Guten . . . . .	233
c) Soziologischer und psychologischer Reduktionismus . . . . .	233
3. Die ganzheitliche Gewissenstheorie . . . . .	236
a) Innerste Dynamik nach Ganzheit und Integrität . . . . .	236
b) Zusammengehörigkeit zwischen Ganzheit und Offenheit . . . . .	237
c) Schöpferische Treue und Freiheit des Gewissens . . . . .	239
4. Das Heilsein und das irrende Gewissen . . . . .	241
5. Das verwirrte Gewissen . . . . .	244

III. Psychologische Sicht der Stufen der Gewissensentfaltung . . . . .	244
IV. Eine spezifisch christliche Gewissensbildung . . . . .	248
1. In Christus – unter dem Gesetz des Glaubens . . . . .	248
2. „Nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade“ (Röm 6,14) . . . . .	250
3. Licht und Kraft der Hoffnung . . . . .	254
4. Wachsamkeit und Klugheit . . . . .	254
5. Die Unterscheidungsgabe . . . . .	256
V. Sünde und Heilsein . . . . .	259
1. Flucht in moralische Haarspalterei und Kompensationsskrupulosität . . . . .	261
2. Die finsternen Energien des starken Charakters . . . . .	261
3. Verlust von Freude und Frieden . . . . .	262
4. Verlust der Würde . . . . .	262
5. Sündbarer Verlust der Freiheit . . . . .	262
6. Ein Katalog von Sünden gegen Freiheit und geistige Gesundheit . . . . .	263
VI. Reue und Wiedergeburt des Gewissens . . . . .	264
VII. Das Gewissen im Blick auf das Gewissen der anderen . . . . .	265
1. Das Füreinander der Gewissen . . . . .	265
2. Das Füreinander der Gewissen bei Paulus . . . . .	267
VIII. Gewissens- und Religionsfreiheit . . . . .	270
1. Zur Geschichte der Gewissens- und Religionsfreiheit . . . . .	270
2. Autonomie der weltlichen Gesellschaft und des Staates . . . . .	273
3. Volle Anerkennung der Würde jedes Menschen . . . . .	274
4. Zugunsten echter Glaubensentscheidung und freier Glaubensverkündigung . . . . .	277
5. Vordringlichkeit der Gewissensfreiheit . . . . .	279
6. Der prophetische Dienst mutiger Meinungsäußerung in der Kirche . . . . .	281
7. Freiheit für die religiöse Erziehung und Erziehung zur Freiheit . . . . .	282
IX. Kirchliche Autorität und das Füreinander der Gewissen . . . . .	283
X. Probabilismus in neuer Sicht . . . . .	285
1. Altes und Neues . . . . .	285
2. Der geschichtliche Kontext des Probabilismusstreites . . . . .	286
3. Die echten Anliegen des klassischen Probabilismus . . . . .	288
4. Klugheitsregeln für das Wagnis des Gewissens . . . . .	290
5. Die Autorität des klassischen Probabilismus . . . . .	293
XI. Das gestörte und ängstliche Gewissen . . . . .	294

Siebtens Kapitel

Traditionen, Gesetz, Norm – und Kontext

I. Freiheit und Tradition . . . . .	297
1. Christus und die Tradition . . . . .	297
2. Theologische Reflexion über Tradition und Sitten . . . . .	298

a) Bedeutung und Wert der Sitten . . . . .	298
b) Von der Sitte zur Sittlichkeit . . . . .	299
c) Tradition und Traditionen . . . . .	301
d) Eine schwierige Aufgabe . . . . .	304
II. Der Völkerapostel und die jüdische Tradition . . . . .	305
III. Natürliches Sittengesetz und Geschichtlichkeit des Menschen . . . . .	307
1. Heilswissen und Herrschaftswissen . . . . .	307
2. Die menschliche Natur und das natürliche Sittengesetz . . . . .	308
a) Der Naturbegriff . . . . .	309
b) Die Natur als Gegebenheit und als Hinweis auf Normen . . . . .	310
c) Der Geist des Ganzen . . . . .	311
d) Der Schritt vom Selbstverständnis zu sittlichen Normen . . . . .	312
3. Geschichtliche Dimension des natürlichen Sittengesetzes . . . . .	313
a) Geschichtsbewußtsein . . . . .	314
b) Geschichtlichkeit als allgegenwärtige Dimension . . . . .	315
4. Das Bleibende am Naturrecht . . . . .	317
5. Natürliches Sittengesetz und Offenbarung . . . . .	318
a) Was Gott den Augen der Vernunft geoffenbart hat . . . . .	318
b) Einzigartigkeit der Offenbarung in Christus . . . . .	319
c) Erneuerung der menschlichen Natur in Jesus Christus . . . . .	320
d) Dialog über das natürliche Sittengesetz zwischen Christen und anderen . . . . .	321
e) Fortdauerndes Heilstun Gottes und Offenbarung . . . . .	323
f) Rolle und Zuständigkeit des Lehramtes in Fragen des natürlichen Sittengesetzes . . . . .	324
IV. Wie erkennen wir die Forderungen des Gesetzes Christi in der Bibel? . . . . .	325
1. Exegese und Hermeneutik . . . . .	326
2. Bleibende Weisungen der Bibel . . . . .	326
3. Transzendente Weisungen . . . . .	327
4. Bleibende und geschichtlich bedingte Betonung gewisser Haltungen . . . . .	327
5. Inhaltliche Normen: bleibend oder zeitbedingtr . . . . .	328
6. Sinnvolle Anwendung absoluter Normen in der Schrift . . . . .	329
7. Zusammenfassung . . . . .	330
V. Normative Ethik . . . . .	330
1. Der normative Wert von schöpferischer Freiheit und Treue . . . . .	332
2. Deontologische und teleologische Kriterien für Normenfindung . . . . .	333
3. „Das unmögliche ethische Ideal“ . . . . .	335
4. Jenseits von äußeren Regelungen . . . . .	337
5. Spannung zwischen Norm und Freiheit in der Kirche von heute . . . . .	338
VI. Der Gebrauch von Norm und Gesetz im ökumenischen Dialog . . . . .	341
1. Die Sicht der orthodoxen Kirchen . . . . .	341
2. Vom Protestieren zum gemeinsamen Suchen . . . . .	341
3. Luthers „theologischer Gebrauch des Gesetzes“ . . . . .	342
4. Der politische Gebrauch des Gesetzes . . . . .	346
5. Luthers Lehre von den zwei Reichen . . . . .	347



VII. Norm und Kontext . . . . .	348
1. Norm und Kasuistik . . . . .	348
2. Geschärftes Gewissen bezüglich des Kontexts . . . . .	349
3. „Liebe allein“ . . . . .	350
4. Ringen um eine authentische Ethik des Kontexts . . . . .	352
5. Absolute Normen . . . . .	354
6. Konflikt und Kompromiß . . . . .	357
VIII. Bundesmoral und menschliche Satzungen . . . . .	360
1. Moral und Recht . . . . .	360
2. Mitverantwortung und Gehorsam der Bürger . . . . .	363
3. Bundesmoral und Kirchengesetz . . . . .	364

## Achstes Kapitel Sünde und Bekehrung

I. Zur Rede von der Sünde . . . . .	368
1. Sündhaftes Reden von der Sünde . . . . .	368
2. Die Frohbotschaft von der Bekehrung und das Übel der Sünde . . . . .	369
a) Gottes rettende Gerechtigkeit und des Menschen Unrecht (adikia) . . . . .	371
b) Gesetzlosigkeit (anomia) angesichts des lebenspendenden Gesetzes Gottes . . . . .	373
c) Abwendung von der Heilsgemeinschaft in die Sündenverstrickung (hamartia) . . . . .	374
d) Abkehr von der Wahrheit und das Verfallen an die Lüge . . . . .	376
3. Die Versuchung . . . . .	377
4. Die Sündenstrafen . . . . .	379
II. Die Sünde und die Sünden . . . . .	380
1. Sünden kataloge . . . . .	381
2. Artverschiedenheit von Sünden . . . . .	381
3. Bedeutung der Zahl der Sünden . . . . .	382
4. Sünden des Tuns und des Unterlassens . . . . .	383
5. Sünden im Herzen und Sünden im Tun . . . . .	383
III. Todsünden und Wundsünden . . . . .	384
1. Sind alle schweren Sünden zugleich Todsünden? . . . . .	384
2. Ein gestufter Sündenbegriff in der Bibel . . . . .	385
3. Theologische Reflexion . . . . .	388
4. Formulierungen vorkonziliärer Katechismen . . . . .	391
5. Todsünde der ganzen Art nach? . . . . .	392
6. Sind alle direkten Zuwiderhandlungen gegen das 6. Gebot der ganzen Art nach Todsünden? . . . . .	394
IV. Können Menschensatzungen unter Sanktion der Todsünde aufgelegt werden? . . . . .	396
1. Die Obrigkeit im Dienste des Gewissens . . . . .	396
2. Die Gefahr der Entfremdung des Gewissens . . . . .	397

3. Lösungsversuch . . . . .	398
4. Einige klassische Beispiele . . . . .	399
a) Bußwerke . . . . .	399
b) Das priesterliche Gebet und verordnete Gebete . . . . .	400
c) Regelmäßiger Meßbesuch . . . . .	400
V. Die fleischgewordene Frohe Botschaft der Bekehrung . . . . .	402
1. Christus, das Ursakrament der Bekehrung . . . . .	402
2. Christus der Prophet – Befreiung aus der Entfremdung . . . . .	404
3. Christus der Versöhner . . . . .	406
4. „Dein Heiliger Geist komme über uns und mache uns rein“ . . . . .	406
5. Bekehrung zu Christus, dem Befreier von der Sündenverhaftung . . . . .	407
VI. Die Heilszeichen der Bekehrung . . . . .	410
1. Die Kirche als Ursakrament der Bekehrung . . . . .	411
2. Die Sakramente der Bekehrung . . . . .	413
a) Taufe und Glaubensbekehrung . . . . .	414
b) Taufe im Heiligen Geist und Firmung . . . . .	415
c) Zur Vorgeschichte des Bußsakramentes . . . . .	416
d) Eucharistie und Sündenvergebung . . . . .	418
e) Brüderliche Zurechtweisung . . . . .	419
f) Verschiedene Weisen der liturgischen Feier der Sündenvergebung . . . . .	422
g) Heilende Vergabung . . . . .	424
VII. Die Schritte der Bekehrung . . . . .	425
1. Reue . . . . .	425
a) Demütige Selbsterkenntnis: Vorbereitung und Frucht der Reue . . . . .	425
b) Reue als sittliches und religiöses Phänomen . . . . .	426
c) Reue und Wiedergeburt . . . . .	427
d) Reue als dauernde Gesinnung und Haltung . . . . .	428
2. Der Vorsatz als Frucht der Reue . . . . .	428
3. Beichte als Lobpreis des Erbarmens Gottes . . . . .	429
a) Psychologische und theologische Bedeutung des Bekenntnisses . . . . .	429
b) Vollständige Beichte: Gesetz und Ideal . . . . .	431
c) Generalbeichte und Wiederholungsbeichte . . . . .	433
4. Schöpferische Sühne . . . . .	434
a) Würdige Früchte der Bekehrung . . . . .	434
b) Buße und Sühne als Gottesverehrung . . . . .	436
c) Sakramentale Dimension von Buße und Sühne . . . . .	436
d) Heilkraft und Geschichtsmächtigkeit der Sühne . . . . .	437
e) Schöpferische sakramentale Buße . . . . .	438

## Zusammenfassung und Ausblick

### Freiheit, Treue und Anbetung

I. Freiheit und Anbetung . . . . .	
II. „Wir haben seine Herrlichkeit gesehen voll der Gnade und Wahrheit“ . . . . .	439
	442

III. Anbetung im Geiste und in der Wahrheit . . . . .	443
IV. Der Vorrang des Heiligen vor dem Guten . . . . .	445
V. Die Sakramente als privilegierte Zeichen der Anberung . . . . .	447
Personenregister . . . . .	452
Sachregister . . . . .	455

## Einleitung

---

Über ein Vierteljahrhundert verstrich, seit ich das Manuskript für mein Moralwerk „Das Gesetz Christi“ abschloß<sup>1</sup>. Wenn ich nun versuche, ein neues zusammenfassendes Werk der Moraltheologie vorzulegen, so heißt das nicht, daß ich meine früheren Versuche verleugne. Aber in diesem Zeitraum geschah mehr als sonst in hundert Jahren. Ich beachtete nicht nur die wohlwollende Aufnahme, die „Das Gesetz Christi“ erfuhr, und die kritischen Stellungnahmen, sondern ich blieb ein Teil der pilgernden Kirche in ihrem Lernprozeß vor allem im Zweiten Vatikanischen Konzil und in der nachkonziliaren Epoche der Erneuerung der Moraltheologie. Das ökumenische Konzil gab uns neuen Mut, ökumenisch zu denken, und vertiefte mein leidenschaftliches Interesse an der sogenannten Dritten Welt. Ich folgte den Einladungen mehrerer evangelischer und anglikanischer theologischer Hochschulen und verwendete einen Großteil meiner langen akademischen Ferien zu Aufenthalten in Afrika, Asien und Lateinamerika. Das brachte mir über meine Lehrtätigkeit in Rom und in den Vereinigten Staaten hinaus wertvolle Erfahrungen in herzlicher Freundschaft mit Vertretern der Dritten Welt.

So darf ich hoffen, daß die hier vorgelegte Moraltheologie mehr ein Ausdruck der universalen Christenheit ist als das vor einem Vierteljahrhundert geschriebene Werk. Ich halte die Universalität in der Vielfalt der Sprachen und Kulturen, in gegenseitiger fruchtbarer Begegnung als eines der wichtigsten Zeichen unserer Zeit.

Ich hoffe, daß dieses neue Werk nicht weniger, sondern noch deutlicher die christozentrische Linie des Gesetzes Christi darstellt. Er der war, der kommt und kommen wird, um uns den Vater immer mehr zu offenbaren und uns seiner befreienden Liebe teilhaft zu machen, und er gibt uns durch seinen Heiligen Geist Anteil an seinem Leben. Ich hoffe, daß ich meinem Ansatz, der nicht nur die Gesinnungsethik, sondern gleichermaßen auch die Verantwortungsethik betonen wollte, treu bleibe, aber nicht im Sinne einer statischen Treue, sondern in stärkerer Betonung der schöpferischen Dimension der Freiheit in der Treue.

Der Hunger nach Freiheit, das Wissen, daß wir uns zusammentun müssen zur

<sup>1</sup> Vgl. Das Gesetz Christi. Moraltheologie dargestellt für Priester und Laien (Freiburg i. Br. 1954, 81967).

Befreiung, und die Achtsamkeit auf Treue gehören zu den Zeichen der Zeit. Nur im offenen Dialog, in einem von Sympathie getragenen Austausch der Erfahrungen und Überlegungen und in gemeinsamer Treue zu Christus können wir diese Zeichen der Zeit zum Tragen bringen. Dabei soll sich jeder dankbar seines besonderen Erbes bewußt sein, aber so, daß er gleicherweise auch gegenüber der Erfahrung und Überlegung anderer dankbar ist.

In dieser Sicht möchte ich mich dem Leser vorstellen. Geboren in einem Bauerndorf Südwestdeutschlands, habe ich meine Wurzeln sozusagen in mittelalterlicher Kultur. Meine Kindheit war geprägt durch eine liebevolle Familie, aber auch durch die erschütternden Erfahrungen und Ängste und Verluste des Ersten Weltkriegs. Als Student kam ich in Kontakt mit den Werken bahnbrechender Denker wie Max Weber und Max Scheler, mit den großen Vertretern des ethischen Personalismus wie Martin Buber und Ferdinand Ebner. Sehr früh war ich ein enthusiastischer Anhänger der liturgischen Erneuerung. Ich verdanke sehr viel meinen Lehrern, vor allem Viktor Schurr, Romano Guardini, Karl Adam, Theodor Steinbüchel. Der Legalismus in der Moralthologie stieß mich vom ersten Tag an ab, und doch drohte er mein Denken allmählich zu prägen. Die erschreckenden Erlebnisse des Gehorsams gegenüber dem herzlosen System Hitlers riefen meinen kritischen Sinn wach, und so kam ich zur klaren Überzeugung, daß eine einseitige Betonung des Gehorsams ihn seines christlichen Sinnes entleert und gefährlich macht. Im Sanitätsdienst der Deutschen Wehrmacht, an der russischen Front vom ersten bis zum letzten Tag des Krieges, zeigte sich mir die Heilssorge der Kirche in neuer Sicht. Wir müssen uns neuen Problemen mutig stellen und uns von vielen unechten Fragen und Antworten lösen. Der Krieg offenbarte mir aber nicht nur den Abgrund der Sünde, sondern schenkte mir auch kostbare Erfahrungen der herzlichen Güte von Menschen aller Nationen. Besonders möchte ich erwähnen das gute russische und herzlich treue polnische Volk, denen ich meine Freiheit und mein Leben neu verdanke<sup>2</sup>.

Eine mehr als zwanzigjährige Lehrtätigkeit vor allem in Rom, aber auch in den Vereinigten Staaten brachte mich in Kontakt mit Männern und Frauen aller Nationen, Hautfarben, Kulturen und sozialen Klassen. Das Zweite Vatikanische Konzil und zahllose gern angenommene Einladungen von Instituten anderer Kirchen, mein Apostolat in den verschiedenen Kontinenten, all das forderte vom Bauernsohn eine neue Sinnggebung der Treue und Kontinuität. Ich schaue zurück auf einen allmählichen Prozeß der Befreiung von Stammesdenken und engen Traditionen und ich glaube nicht, daß dieser Prozeß schon zum Abschluß gekommen ist. Als ein Sohn der Kirche, deren Dienst ich mich radikal geweiht habe, und als einer, der an ihre weltweite Mission glaubt, fühle ich mich in meiner theologischen Tätigkeit verpflichtet, für ihre weltweite und befreiende

<sup>2</sup> Über den Einfluß der Kriegserlebnisse auf mein Denken und speziell auf die Wendung zu einer ausgesprochenen Verantwortungsethik siehe mein Buch: *Als es um's Überleben ging. Kriegserinnerungen eines Priesters* (Graz - Wien - Köln 1977) bes. 77-99.

Bedeutung einzustehen. Der Herr ruft uns, ihm, dem Herrn der Geschichte, treu zu sein, sowohl im Blick auf das Beste der gemeinsamen Traditionen wie auch angesichts der drängenden Zeichen unserer Zeit. Darum leide ich mit der Kirche, wenn ich sehe, daß Teile derselben noch Gefangene der Traditionen sind, die ganz und gar im Widerspruch stehen zu der befreienden Kraft des Glaubens und der Hoffnung, zu der allumfassenden Liebe, zu der Gott uns beruft.

Neue Kenntnisse und Erfahrungen der inneren und äußeren Befreiung in einer Zeit tiefgreifender und rasch voranschreitender Wandlungen, neue Herausforderungen im Horizont der Freiheit und Mitverantwortung anzunehmen und diese Werte unserer Umwelt einzugestalten, aber auch die Erfahrung neuer Bedrohungen zwingen den verantwortlichen katholischen Moralthologen, das Anliegen der Freiheit und Befreiung aller stets im Auge zu behalten. Und so stellen wir uns neu der Frage, was es bedeutet, wenn wir „vom vollkommenen Gesetz der Freiheit“ (Jak 1,25) reden.

Wenn immer ich an Freiheit denke und von Freiheit spreche, dann erklingt in meinem Herzen das Wort „Treue zu Christus“, denn er, unser Befreier, ist die Treue und die menschgewordene Freiheit selber. Allzuoft finden wir heute Annäherungen sowohl an Freiheit wie an Treue, die den Eindruck erwecken, als ob es sich um Gegensätze handle. Es ist meine feste Überzeugung, daß wahre Freiheit und radikale Hingabe an die Aufgabe der allseitigen Befreiung Hand in Hand gehen mit schöpferischer Treue. Das kann nicht anders sein, wenn wir diese Eigenschaften radikal zu verstehen versuchen als Ausdruck unseres Lebens „in Christus“. Die Freiheit, für die Christus uns freigesetzt hat, kann ihre schöpferische und verantwortungsbereite Kraft nicht offenbaren ohne eine gleiche Hingabe in schöpferischer Treue gegenüber dem Herrn der Geschichte. Das besagt Treue zum Besten der gemeinsamen Traditionen, vor allem aber Treue zu unseren Mitmenschen in Dankbarkeit gegenüber denen, die vor uns und mit uns für das Reich Gottes gearbeitet haben, und in wacher Verantwortungsbereitschaft für jene, die nach uns kommen werden.

Ich habe nicht im Sinn, rein akademisch von Freiheit und Treue zu sprechen. Eine Rede über diese Wirklichkeiten hat nur Sinn, wenn wir in Treue „Mittäter“, Mitschöpfer der Freiheit sind. Und wir müssen uns völlig klar sein, daß wir der Sache der Freiheit und der Treue nur dann dienen, wenn wir gleichermaßen auf beide, auf ihre Synthese bedacht sind. Dabei ist Solidarität ein Kennwort. Denn ich kann nicht meiner Freiheit und Treue dienen ohne die Gemeinsamkeit des Einsatzes zugunsten der Freiheit und von Treue fördernden Lebensbedingungen für alle.

Ich begann meine schriftstellerische Tätigkeit vor 30 Jahren als Personalist, aber nicht im Sinne eines engherzigen Individualismus. In der Zwischenzeit haben sich mir neue Dimensionen der Mitverantwortung, der sozialen Natur und Berufung der Person und Gemeinschaft geöffnet.

Neue Erfahrungen der Freiheit, des schwierigen Prozesses der Befreiung in

der ständigen Sorge um schöpferische Treue rufen nach einer neuen Strategie. Die Moralverkündigung muß sich immer an das Gewissen des einzelnen wenden, darf ihn aber nicht als vereinzelte Person ansprechen, darf ihn weder überfordern noch von seiner Mitverantwortung dispensieren. Es geht um den gemeinsamen Einsatz für eine gesündere öffentliche Meinung, eine Schärfung des kollektiven Bewußtseins, um die aktive Mitsorge für menschliche Gemeinschaften, deren wirtschaftliche, kulturelle, soziale und politische Strukturen die Werte der Freiheit und Treue verkörpern und fördern. Das alles gehört wesentlich zum Verständnis der schöpferischen Freiheit und Treue.

Trotz lautstarker Äußerungen eines teilweise extremen Konservatismus in Teilen der Kirche und Gesellschaft bin ich überzeugt, daß die neue Ära der Kirche und hoffentlich auch der Welt von jenen bestimmt sein wird, die nach ihrem eigenen Gewissen handeln, sich in voller Freiheit für den Glauben oder die Glaubensgemeinschaft entschieden haben und in hervorragendem Maße die Unterscheidungsgabe besitzen. Selbstverständlich täuschen wir uns nicht darüber, daß es jetzt und wohl auch in Zukunft eine Anzahl von Leuten und Gruppen gibt, die Treue als Stillstehen, als Hängen am Alten mißverstehen. Aber in entscheidenden Punkten ist die Ära der Volkskirche, in der Geburt und sozialer Standort auch über die Religion entschieden, unwiderruflich vorbei. Dieses Wissen muß die Gesamtstruktur der Moraltheologie und der Moralverkündigung mit prägen. Es gilt, eine neue Generation zu formen, die sich in voller Bewußtheit und Freiheit entscheidet und der die Unterscheidung der Geister ganz besonders am Herzen liegen wird.

Aus diesen und verschiedenen anderen Gründen habe ich mich als Moraltheologe entschieden, den schöpferischen Charakter von Freiheit und Treue und Mitverantwortung in diesem Geiste als Leitmotive zu wählen. Das heißt, daß ich nicht davor zurückschreke, im Blick auf diese Grundwerte festgefahrene Doktrinen, Traditionen und Praktiken zu überprüfen, um schärfer zu unterscheiden, was zum unverzichtbaren Glaubenserbe gehört und was vielleicht nur ideologischer Überbau, Tabu oder stereotypes Nachsagen ist. Nach allem aber muß klar sein, daß es in absoluter Treue zum Herrn der Geschichte und zum Bundesvolk Gottes und für die uns von Christus geschenkte Freiheit zu geschehen hat.

In einer existentiellen Moraltheologie geht es jedoch nicht nur um Grundbegriffe, sondern auch um eine neue Synthese und nicht zuletzt um die Bildung eines entsprechenden Charakters. Dabei können wir uns nicht der Frage entziehen: Wie frei waren wir in der Vergangenheit und wie frei sind wir jetzt im Austausch unserer Gedanken, unserer Erfahrungen und Überlegungen? Leben wir so bewußt im Angesichte des Herrn der Geschichte, daß wir den Mut zur Freiheit haben? Wie treu benützen wir den neuen Freiheitsraum in Kirche und Gesellschaft, um eben diesen Freiheitsraum und den Sinn zur Treue zu vertiefen und zu weiten?

Wir können in keiner Weise auf den Beitrag früherer Generationen von

Theologen verzichten. Um jedoch ihre Ernte einzubringen, müssen wir uns immer wieder fragen, wieweit zeitbedingte Umstände diese Männer – gern würde man hinzufügen: und diese Frauen – gefördert oder gehindert haben am Mut zum Denken und zur freien Mitteilung ihrer Überzeugungen. Zu diesem Ziel werde ich mit ganz besonderer Aufmerksamkeit die Spannung zwischen der prophetischen Geschichte und den wohlbesoldeten Dienern der Könige und anderer Herren verfolgen. Wir schauen vor allem auf jene, die das Charisma schöpferischer Freiheit und Treue in hervorragendem Maße verkörpern haben.

### Zum Titel des Buches

Im alten Israel und heute noch in Afrika bedeutet der Name einer Person ein Programm. Und so soll der Titel eines Buches ein klares Programm bezeugen.

Meiner ersten umfassenden Darstellung der Moraltheologie gab ich den Titel: „Das Gesetz Christi“ mit Bezug auf Galater 6,2, unter Betonung, daß unser Leben in Christus in der Kraft des Heiligen Geistes nicht nur unser Christ-sein, sondern auch unser Handeln als Christen prägen muß. Der Text: „So trage denn einer des andern Last in Erfüllung des Gesetzes Christi“ ist Ausdruck der Heilssolidarität, ein Kernstück jeder christlichen Moral. Die uns von Christus vorgelebte und durch seinen Heiligen Geist in unsere Herzen eingepflanzte Liebe, die uns alle in Christus vereint, läßt sich nicht trennen von der Gesamtbotschaft des Galaterbriefes über Freiheit in Christus.

Der Titel dieses Werkes „Frei in Christus“ spricht das Hauptprogramm dieses Werkes aus. Es handelt sich nicht um eine Neubearbeitung des früheren Werkes „Das Gesetz Christi“. Ich hoffe jedoch, daß der Leser trotz der neuen Sprache und Sichtweise den Bauernsohn wiedererkennen wird, der einen angeborenen Sinn für Kontinuität und Wachstum hat. Die Mitte bleibt immer die Liebe Christi und die paulinisch-johanneische Sicht des Lebens „in Christus“. Mit dem Völkerapostel sehe ich in der Liebe Christi bis zum Tod, in der siegreichen Kraft der Auferstehung die höchste Offenbarung der schöpferischen Treue, Liebe und Freiheit Gottes. In Christus offenbart Gott seine rettende Gerechtigkeit in Treue zu seinem Vaternamen. Christus, der vom Vater kommt und zum Vater zurückkehrt, um uns zum Vater heimzuführen, steht immer bestimmend in der Mitte des Bildes.

In meinem christozentrischen Verstehen der Moraltheologie versuche ich eine Synthese zwischen Theozentrismus und christlichem Anthropozentrismus. Es geht immer um das Kennen Gottes und das Kennen des Menschen im Blickpunkt Christi. Dieses Kennen kann und muß schöpferisch fortschreiten mit der Geschichte, die in Gang gehalten wird von Christus, dem Weg, der Wahrheit und dem Leben.

Leben „in Christus“ bedeutet Innerlichkeit als Quellgrund schöpferischer Freiheit und Treue; aber in gleicher Weise besagt es auch Heilsgemeinschaft,

Heilssolidarität. Denn Christus ist der Bund, die alle zusammenrufende Heilssolidarität. Schöpferische Freiheit und Treue im christlichen Sinn gibt es nur im Zusammenspiel der vielen Charismen, Ämter und Aufgaben. Nur die Heilsgemeinschaft kann die Ketten der Unheilsgemeinschaft sprengen.

### Grundlagen und Grundfragen

Moraltheologie, wie ich sie verstehe, hat es nicht allein und nicht zuerst mit Einzelentscheidungen zu tun. Es ist nicht eine Moral der bloßen Akte. Das Hauptziel ist der Gewinn der Mitte, die umfassende Sicht, die die wichtigsten Perspektiven einbringt, die Herausarbeitung eines Leitmotivs. Dann und nur so hat es Sinn, sich den Grundentscheidungen und den Einzelentscheidungen zuzuwenden.

Der Leser sei ausdrücklich darauf hingewiesen, daß er es nicht mit einer bloß „normativen Ethik“ zu tun hat. Es geht vor allem um die Formung der christlichen Persönlichkeit und der Gemeinschaft durch die Erziehung zu sittlicher und religiöser Reife. Der Ausbildung der Unterscheidungsgabe schließen sich freilich dann notwendig auch die Kriterien an, die für Einzelentscheidungen maßgebend sind.

Auf die Kasuistik wird nicht einfach verzichtet. Aber sie hat einen anderen Sitz im Leben als jene Kasuistik, die einem Beichtvater diene, der sich hauptsächlich als Richter verstand. Diese Moral wendet sich nicht in erster Linie an „Beichtväter“, sondern gleichermaßen an Laien und Priester als mitverantwortliche Weggefährten.

Da wir es mit einer betont christlichen Moraltheologie zu tun haben, gilt es, die höchste Sorge aufzuwenden, nicht einfach unsere eigenen Perspektiven und Lieblingsideen zu pflegen. Eine wirkliche Ganzheitsschau können wir nur im Hinhören auf das Wort Gottes und in seinem Licht im Fragen nach den Zeichen der Zeit finden. Darum frage ich zuerst systematisch nach den Hauptperspektiven des Alten und Neuen Testaments, wie sie biblische Theologie und biblisch orientierte Moraltheologie in den letzten Jahrzehnten herausgearbeitet haben. Dann bleibt freilich das schwierige hermeneutische Problem, wie sich die biblischen Perspektiven und die Zeichen der Zeit schöpferisch begegnen.

Ein Grundanliegen dieser Moraltheologie ist die ökumenische Öffnung, das Streben nach der Wiedervereinigung der Christenheit. Aber es ist eine Moraltheologie auf dem Boden der gegenwärtigen katholischen Kirche in ihrem Bemühen, die Synthese der Treue zu ihrer Vergangenheit mit absoluter Offenheit für das Testament des Herrn, „daß alle eins seien“, zu verbinden.

Wer dieses neue Moralwerk mit den Bänden von „Das Gesetz Christi“ vergleicht, wird leicht entdecken, daß der Verfasser sich mehr systematisch bemüht hat, den Ertrag der Humanwissenschaften in die Moraltheologie einzubringen, wobei er die Problematik dieser sich auf dem Weg befindlichen Wissenschaften vor Augen hat.

## Erstes Kapitel

### Biblischer Durchblick: Ganzheitsschau

Es wäre verlorene Mühe, mit einem Katalog von Normen aus den Heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments zu beginnen. Sie liefern uns diesen Katalog nicht, wenn wir sie recht verstehen. Aber sie helfen uns zu einer Ganzheitssicht, zu einem besseren Verständnis der Heilspädagogik Gottes und des Anrufs der gegenwärtigen Heilstunde. Wenn wir uns zuerst der Bibel zuwenden, so folgen wir dem Programm des Zweiten Vatikanischen Konzils für die Priesterausbildung. Was das Konzil diesbezüglich sagt, gilt Laien und Priestern gleichermaßen. Es geht darum, „die katholische Lehre sorgfältig aus der göttlichen Offenbarung zu schöpfen, tief in sie einzudringen, sie für das geistliche Leben fruchtbar zu machen“. Die Heilige Schrift muß „gleichsam die Seele der ganzen Theologie sein“<sup>1</sup>. Nicht ohne besonderen Grund sagt das Konzil: „Besondere Sorge verwende man auf die Vervollkommnung der Moraltheologie, die, reicher genährt aus der Lehre der Schrift, in wissenschaftlicher Darlegung die Erhabenheit der Berufung der Gläubigen in Christus und ihre Sendung, in der Liebe Frucht zu tragen für das Leben der Welt, erhellen soll.“<sup>2</sup>

Wir sind uns bewußt, daß die Theologie der letzten Jahrhunderte Schriftworte vielfach als bloße Belegstellen mißbraucht hat – ohne auf den Kontext der Bibel Rücksicht zu nehmen und, was noch schlimmer ist, um eine von der Schrift unabhängige Philosophie und nicht aus der Schrift gewonnene Normen zu beweisen. Worum es hier geht, ist etwas ganz anderes, nämlich um die Ganzheitsschau eines wahrhaft christlichen Lebens in der Sicht der Schrift als ganzer und ihrer besonders wichtigen Teile, um bleibende Leitmotive und Richtlinien für den Gewinn der Mitte. Zu gegebener Zeit werden wir uns dann freilich auch der Frage zuwenden, was die Schrift zur normativen Ethik zu sagen hat, und zwar nicht nur in bezug auf Einzelnormen, sondern für das Gesamtverständnis der Normen. Gerade dort wird es notwendig sein, auf geschichtliches Denken und auf das Grundanliegen schöpferischer Treue und Freiheit zurückzukommen.

<sup>1</sup> Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Ausbildung der Priester „Optatum Totius“, Nr. 16.

<sup>2</sup> Ebd.

## I. Biblischer Durchblick: das Alte Testament

Der katholische Glaube steht nicht vor einem lückenlosen Gedankensystem; er hat es vor allem mit der Geschichte des Heils zu tun. Darum müssen wir, bevor wir uns dem Neuen Testament zuwenden, zuerst auf das Alte Testament hin-hören, um zu erkennen, was im Heilshandeln Gottes im Vordergrund steht oder zu gewissen Zeiten besonders betont wird. Große Bibeltheologen der verschiedenen Kirchen helfen uns, die bleibenden Themen der Bibel, und nicht zuletzt gerade die Grundanliegen der Heilssolidarität, der schöpferischen Freiheit und Treue, zusammen mit anderen grundlegenden Themen zu erfassen<sup>3</sup>. Diese Durchblicke werden uns auch hilfreich sein, um die sittliche Botschaft des Neuen Testaments und die Kirche als Lehrerin der Moral im Verlauf der Jahrhunderte besser zu verstehen.

### 1. Gottes Wort und Anruf

Wir bekommen die Eigenart biblischen Denkens besser in den Blick, wenn wir sie mit der griechischen Philosophie vergleichen. Die großen Philosophen wie Aristoteles sprechen von Ur-Sache und Ur-Beweger. Die Sicht und Sprechweise der Bibel aber konfrontiert uns mit dem schöpferischen Wort, mit dem Ruf zur Gemeinschaft. „Gott sprach, und es war.“ Das ist die eindrucksvolle Sehweise des Buches Genesis und des ganzen Alten und Neuen Testaments. Die Rede von Gottes schöpferischem Wort wird besonders feierlich, wenn es sich um die Schöpfung des Menschen handelt: „Und Gott sprach: Laßt uns Menschen machen nach unserem Bilde, uns ähnlich; sie sollen herrschen über die Fische im Meer und die Vögel des Himmels ... Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn; als Mann und Weib schuf er sie, und Gott segnete sie“ (Gen 1,26-28).

Gottes schöpferisches Wort ist Ruf ins Dasein und Anruf zum Mitsein; es ist Berufung. Wir sind nicht nur geschaffen, um Gott nach außen abzubilden und seine Schöpferfähigkeit im Beherrschen der Erde mitzuvollziehen; das Größte ist, daß er uns so ins Dasein ruft, daß dieser Ruf die Einladung zum Mitsein in Freiheit wird. Gott ruft uns so ins Dasein, daß er uns einladet, bei ihm zu sein und bei ihm Erquickung und Frieden zu finden. Eines der bleibenden Themen, der Sabbat, ist immer wieder Anruf zu jener Freiheit, die aus der Anbetung erfließt. Der Mensch wird seine Freiheit im irdischen Tun nur finden, wenn er dem Ruf

<sup>3</sup> In diesem Abschnitt habe ich mich vor allem an folgenden Autoren orientiert: W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments I* (Göttingen 1959), II u. III (1961); J. Hempel, *Das Ethos des Alten Testaments* (Berlin 1964); G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I* (München 1957), II (1960); P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament* (Tournai 1954, 1956); R. B. Laurin, *Contemporary Old Testament Theologians* (Valley Forge 1970); J. L. McKenzie, *A Theology of the Old Testament* (Garden City/N. J. 1974); P. van Imschoot, *L'Esprit de Jahvé, principe de vie morale*, in: *Eph. Theol. Lov.* 16 (1939) 457-467.

folgt, bewußt vor Gott zu stehen, in ihm Heimat zu suchen und ihn anzubeten. Im Gegensatz zu vielen heidnischen Religionen der Umwelt ist die biblische Schöpfungsgeschichte göttliche Verheißung der Freiheit und des Friedens. Der Anbeter Jahwes kennt keine Tabus. Er kann frei über alle Dinge verfügen, aber unter zwei Vorbedingungen: 1. daß er immer Anbeter Gottes ist; 2. mit und neben der wahren Anbetung Gottes ist absoluter Respekt für die Würde und Freiheit jedes Mitmenschen Voraussetzung der Verwirklichung des Gottesbildes in uns.

### 2. Gottes Ruf zur Bekehrung und zum Heil

Gottes Verheißung eines Erlösers an die Voreltern ist zugleich Ruf zur Bekehrung und so Einladung zum Heil. Aus einer sündigen Welt ruft Gott neu zu erneuter Treue und zu Vertrauen in ihn, der allein retten kann. Die ganze Heilsgeschichte hallt wider von diesem Ruf zur Bekehrung, der in der Verheißung des Heiles gründet. Die Geschichte Noachs symbolisiert Gottes bleibende Sorge für das Heil des Menschengeschlechtes. Dieses Heil schließt freilich den Exodus ein, genauer: den Exodus aus einer sündenbeladenen, gefährlichen Umwelt, der beides besagt: Treue und Vertrauen. Gottes Ruf ist der Wiederhall des Geschenkes des Bundes, der Botschaft vom grenzenlosen Erbarmen und von der rettenden Treue<sup>4</sup>. Jene aber, die sich diesem Ruf und dieser Gnade versagen, den Glauben und die Treue verweigern, stehen auf Kriegsfuß mit sich selbst, sprechen sich selbst das Urteil des Verderbens (vgl. Ex 6,10).

### 3. Gottes Ruf: Erwählung und Verheißung

Gott ruft auch Abraham zu einem Exodus. „Und der Herr sprach zu Abram: Ziehe hinweg aus deinem Vaterlande und aus deiner Verwandtschaft und aus deines Vaters Haus in das Land, das ich dir zeigen werde; so will ich dich zu einem großen Volke machen und dich segnen und deinen Namen berühmt machen, daß er zum Segensworte wird“ (Gen 12,1f.). Das Sinnziel des Exodus ist Erwählung und Verheißung. Es ist ein Segen und eine Verheißung für Abraham und alle seine Nachkommen, für all jene, die wie er als Pilger vor Gottes Angesicht ihr Vertrauen auf Gott setzen und darum vertrauensvoll und treu dem Rufe folgen.

An dieser Stelle wird dieses die ganze Schrift durchziehende Thema deutlicher. Wir verstehen Religion immer mehr als die Geschichte Gottes mit seinem Volk. Gott selbst ruft sie gnädig und lädt sie ein, ihre Geschichte im mutigen Glauben zu gestalten, treu gegenüber seinem Anruf, der Verheißung und Erwählung für jene ist, die vor seinem Angesicht wandeln. Er offenbart sich als der Gott unserer Vorfäter, der Gott, der sich in der Vergangenheit gnädig und treu er-

<sup>4</sup> J. Hempel, a. a. O. 202 mißt der Geschichte vom Bunde mit Noach hohe Bedeutung zu.

wiesen hat und uns so eine erfüllte Gegenwart und Zukunft sichert<sup>5</sup>. Wie er die Patriarchen, die ihr Vertrauen auf ihn setzten, schützte und leitete, so wird er mit allen Menschen handeln, wenn sie ihm in Glaube und Treue anhängen – bereit zum Exodus, auch wenn dieser Entsagung und Leiden mit sich bringt.

#### 4. Gottes Ruf: Befreiung und Bund

Gott beruft Mose und offenbart ihm seine rettende Treue. Sein Ruf bedeutet jedoch für Mose zunächst Flucht in die Wüste, einen schmerzvollen persönlichen Exodus, der aber zu einer einzigartigen Erfahrung der machtvollen Nähe Gottes wird, zu einem Kennen des allheiligen Gottes als des Retters. Der Name Gottes ist die helfende, rettende Gegenwart. In der Geschichte des Mose finden wir jene Propheten und das einfache Volk verkörpert, die Gott mit Vertrauen antworten. Diese Geschichte freilich ist auch Erinnerung an trauriges Mißtrauen und seine schrecklichen Folgen.

Das rettende und befreiende Handeln Gottes wird zum Leitmotiv für Mose und all jene, die ihm folgen. Gott schließt einen neuen Bund mit ihm und dem Volk. Von nun an wird es immer deutlicher, daß Israels Moral ganz und gar Bundesmoral ist<sup>6</sup>. Treue zu Gott, dem Bundesherrn, und Solidarität mit dem Bundesvolke in dankbarer Erinnerung der Taten Gottes gehören untrennbar zusammen. Israels Freiheit wird für immer von der Dankbarkeit gegenüber dem Heilshandeln Gottes und von der Treue zum Bund abhängen. Gott offenbart sich stets als der Gott der Geschichte. Die Bedeutung der geschichtlichen Ereignisse hängt jedoch von der Art der Antwort des Volkes ab. Die Bücher des Alten Testaments sind vor allem Geschichtsdeutung und so Anleitung zu treuem, geschichtsgerechtem Handeln.

#### 5. Reue des Volkes und das Geschenk charismatischer Führer

Sooft das Volk Gott vergißt und dem Bunde treulos den Rücken kehrt, befällt es Unheil und ist seinen Feinden hilflos ausgeliefert. Doch sobald das Volk ehrlich bereut und demütig den Namen Gottes anruft im Vertrauen auf die Verheißung seines Erbarmens, greift Gott in die Geschichte ein durch die Berufung und Sendung charismatischer Führer<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Vgl. A. Gelin, *Les idées maîtresses de l'Ancien Testament* (Paris 1950) 1: „Das Alte Testament ist die Geschichte dieses Volkes, das diese großen Wirklichkeiten gelebt hat: Erwählung, Verheißung, Bund, Königtum, Verbannung, Gemeinschaft.“ Vgl. auch E. Jacob, *Theology of the Old Testament* (New York 1958) 183-232 („Der Gott der Geschichte“). Seine Grundthese ist: Geschichte gibt dem Glauben seine Wirklichkeit, während der Glaube die Geschichte deutet. Gott handelt in der Geschichte und gibt den Propheten das Wort der Deutung.

<sup>6</sup> Ich folge hier Eichrodt, der m. E. überzeugend aufgewiesen hat, wie fruchtbar es ist, das Alte Testament in der Perspektive des Bundes zu studieren. Seinen Kritikern ist es nicht gelungen, einen ähnlich fruchtbaren Schlüsselbegriff vorzulegen.

<sup>7</sup> Über das Thema „charismatische Führer“ vgl. W. Eichrodt a. a. O. I, 190-263, im Unterschied

Dies ist eines der großen Themen des Alten Testaments, vor allem des Buches der Richter und der zwei Bücher Samuel. Gott ruft Israel beim Namen, und sein eigener Name ist Versicherung rettenden Eingreifens, wenn immer das Volk sich erinnert und aufrichtigen Herzens zu ihm ruft. Die Gnade des Bundes zeigt sich vor allem darin, daß Gott auf sein Volk hört, sobald das Volk ehrlich auf ihn hört und sein Vertrauen allein auf ihn setzt. Gerade diese Eigenschaft zeichnet den charismatischen Führer aus. Seine Bereitschaft, dem Rufe Gottes zu folgen, ist schöpferisch, bringt eine neue Wende in der Geschichte Israels. Heil und Befreiung wird immer deutlicher erfahren in Verknüpfung mit Bekehrung, Gottes unverdientem Erbarmen.

#### 6. Erwählung und Verwerfung von Königen

Ein das Alte Testament durchziehendes Thema ist der Wert und die Zweideutigkeit menschlicher Autorität. Schon in Gen 3,16 wird der Mißbrauch der Macht (das Herrschen des Mannes über die Frau) als ein Realsymbol des Abfalls von Gott gedeutet. Der Mensch, der sich weigert, Gott in Wahrheit anzubeten, wird immer wieder der Herrschsucht nachgeben und so zur Ursache der Uneinigkeit und der Zerstörung werden. Die charismatischen Führer, direkt von Gott gesandt wie Mose, Gideon und Samuel, dienen der Sache des Volkes, ohne nach Macht und Gründung einer Dynastie zu schauen. So sind sie Realsymbol der gütigen Herrschaft Gottes. Gute Vertreter der Autorität sind ein Segen, der von Gott kommt.

Das Alte Testament präsentiert die ganze Geschichte der Könige als ein auf-rüttelndes Symbol der Zweideutigkeit irdischen Königtums und irdischer Macht. Der Blick geht nicht nur auf die Sünde der Könige selber, sondern auch auf die Sünden des Volkes, das nach einem König verlangt, der Ausdruck seines Verlangens nach Machtpositionen unter den Völkern ist. Diese doppelte Versuchung macht die Institution der Monarchie zu einer ständigen Quelle des Fluches (vgl. 1 Sam 8).

Und doch kann nach Gottes Absicht das Königtum Friede und Gerechtigkeit bringen. Er gibt Saul, David und so vielen anderen Königen den Segen und so eine wirkliche Aussicht, zum Zeichen der gnädigen Erwählung zu werden. Die Salbung und das Gebet sind Versprechen des Geistes, wenn sie dem Bunde treu bleiben und das Volk unablässig zur Bundestreue anleiten. Die Geschichtsbücher drücken den tiefen Schmerz darüber aus, daß sowohl die herrschende Priesterklasse wie die Könige immer wieder dem schlechten Beispiel der Nachbarvölker folgen, die Gott nicht kennen.

Gott steht den Königen bei, wenn sie auf die Propheten hören und unablässig

zu „beamteten Führern“, I, 264-308. Er behandelt die Priesterklasse und die Könige unter dem Titel „beamtete Führer“ und stellt heraus, wie allzu oft die Priesterklasse beamtete Diener der Könige waren.

den Glauben an den einen wahren Gott pflegen. Er segnet sie mit Weisheit, wenn sie ihr Vertrauen in ihn setzen und dem Frieden, der Gerechtigkeit und Eintracht dienen. Uneinigkeit und Zerfall werden hauptsächlich als Folge des Mißbrauchs der Macht verstanden. Dies ist eines der unübersehbaren Themen der Bücher Samuel, der Könige und aller Geschichtsbücher des Alten Testaments. Diese Deutung wird vertieft von den großen Propheten.

### 7. Gott beruft und sendet Propheten

Wir nehmen das Alte Testament in all seinen Teilen an; wir müssen jedoch den Blick auf das Ganze richten. Es gibt uns tiefe Einblicke in Aufstieg und Zerfall des erwählten Volkes. Wir finden in den heiligen Büchern Geschichten und andere Texte, die einerseits Gottes Offenbarung und Heilspädagogik darstellen, auf der anderen Seite aber deutlich machen, wie unvollkommen Israel aus Mangel an voller Bereitschaft, die jedem Volk zugedachte Sendung unter den Völkern treu zu erfüllen, die Offenbarung begriff und ergriff.

Der Höhepunkt und der rote Faden, der das ganze Alte Testament durchzieht, ist die Geschichte der Propheten, die durch Weite der Sicht, tief erschütternde Gotteserfahrung und das Wissen um göttliche Sendung ausgezeichnet sind. Ihre Religiosität ist nie getrennt von der Geschichte, den Freuden und Leiden, den Nöten, Hoffnungen und Ängsten des Volkes und der Völker ihrer Zeit.

Man spricht gern vom „ethischen Prophetismus“; und dieser Ausdruck ist zutreffend, nur dürfen wir nie vergessen, daß die ethische Dimension ganz und gar der religiösen Erfahrung eingegliedert ist. Bei den Propheten sehen wir ein Modell des Verhältnisses zwischen „dem Heiligen und dem Guten“<sup>8</sup>. In der Gotteserfahrung der Propheten finden wir eine wunderbare „Kontrastharmonie“ zwischen Gottes Heiligkeit und seinem Erbarmen, zwischen heiliger Furcht und befreiendem Vertrauen. Bei den Propheten gibt es keine Aufspaltung zwischen der vertikalen und horizontalen Linie, zwischen der Anbetung des allheiligen Gottes und dem Einsatz für Gerechtigkeit, Erbarmen und Frieden. Unbarmherzig entlarven die Propheten die Gottlosigkeit eines leeren Ritualismus und aller Religion, die nicht Frucht bringt in Liebe, Gerechtigkeit und Erbarmen<sup>9</sup>.

Im Lobgesang Mariens, der Königin der Propheten, finden wir eine kurze Synthese der prophetischen Geschichte: „Heilig ist sein Name, und sein Erbarmen währt von Geschlecht zu Geschlecht für jene, die ihn fürchten“ (Lk 1, 50). Wer unbarmherzig ist gegen Witwen, Waisen, Gastarbeiter, gegen die

<sup>8</sup> Vgl. B. Häring, *Das Heilige und das Gute* (Krailling 1950); R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (München 251936).

<sup>9</sup> Vgl. W. Eichrodt, a. a. O. I, 309 ff.; M. Buber, *Der Glaube der Propheten* (München 1950); A. J. Heschel, *The Prophets* (New York 1969); G. von Rad, *Die Botschaft der Propheten* (München 21970); ders., *Weisheit in Israel* (Neukirchen-Vluyn 1970).

Unterdrückten und Ausgebeuteten, dessen Religion ist nicht besser als Atheismus. Er ist gottlos und kennt den heiligen Gott nicht.

Die Propheten sind Menschen von tiefer Menschenkenntnis, aber sie haben ihre Qualifikation allein durch die Sendung von Gott. Ihr ganzes Leben und Wirken ist Antwort auf Gottes Ruf: „Herr, hier bin ich, rufe mich! Herr, hier bin ich, sende mich!“ Für die Treue in der Erfüllung seiner Sendung erhält der Prophet weder Lohn noch Ehre. Er hat sich ganz in den Dienst Gottes und seiner Mitmenschen gestellt, und dafür muß er leiden und, wenn nötig, sogar sterben.

Unter den Propheten sind Männer und Frauen, die weder zur priesterlichen Familie Aarons noch zum Stamme Levis gehören. Die Prophetengabe läßt sich nicht institutionalisieren. Das beweisen die Schulen der falschen Propheten, die nicht weniger als eine dekadente Priesterklasse im Sold der Könige standen. Es geht jedoch nicht um einen Konflikt zwischen Priestertum und Prophetenamt, sondern zwischen einer dekadenten Priesterklasse und mutigen Propheten. Unter den Propheten waren auch Priester, die gerade in der Verbindung des Priesteramtes mit der prophetischen Berufung den echten Sinn priesterlicher Sendung deuteten.

Aufs Ganze gesehen, ist die Geschichte des Priestertums in Israel eine große Tragödie. Schon Aaron, den Gott selbst erwählt hat, damit er dem charismatischen Führer und Propheten Mose beistehe und das Volk lehre, wie es den allein wahren Gott anbetet, verleitet Israel dazu, die Religion zum Symbol seiner eigenen Macht zu verfälschen. Und das wird sich immer wiederholen, wo eine Priesterklasse mehr auf soziales Prestige und auf Macht als auf den Dienst Gottes bedacht ist (vgl. Ex 32, 1-30).

Die Einsetzung des alttestamentlichen Priestertums kommt von Gott. Es sind ihm die Wachsamkeit über den reinen Gottesglauben und der würdige Kult anvertraut. Die Priester sollen ein dankbares Gedenken an die Heilstaten Gottes pflegen und so das Volk zur Bundestreue gegenüber Gott anleiten. Sie sollen das Volk lehren, wie das ganze Verhalten ein Teil der Religion ist (vgl. Lev 19). Dieser einzigartigen Sendung wird die Priesterklasse, der es vor allem um Privilegien, Besitz und Macht geht, untreu. Ihrer Berufung entfremdet, verlieren sie die wahre Gotteserkenntnis, Weisheit und Unterscheidungsgabe. Durch Flucht in Ritualismus und herzlosen Legalismus werden sie zu einer Hauptquelle der Entfremdung des ganzen Volkes. Es gehört zur harten Aufgabe der Propheten, ihren Mangel an Treue und schöpferischer Freiheit zu entlarven. Diese Priesterklasse ihrerseits zeigt ihre Entfremdung durch absoluten Mangel an Bereitschaft, auf die Propheten zu hören. Sie fühlen sich durch die prophetische Predigt bedroht und sind zu allem bereit. Es ist ein besonderes Zeichen der Treue und Barmherzigkeit Gottes, daß er trotzdem immer wieder Propheten schickt, durch die die Heilsgeschichte in Gang gehalten wird. Ein heiliger Rest wirkt als Sauerteig in ihr.

Während eine dekadente Priesterklasse und falsche, von den Königen besoldete Propheten das erwählte Volk verführen, sich in die Machtkämpfe der an-



deren Nationen einzumischen, rufen die Propheten Israel ständig auf, ein Zeichen der Verheißung und des Heiles unter den Völkern zu sein. Sie erschüttern das falsche Selbstbewußtsein und die Selbstsicherheit der Könige und des Volkes, sooft diese sich ihrer eigenen Leistungen und ihrer Macht brüsten. Die Propheten machen deutlich, daß das Erwähltsein keinen Überlegenheitsdünkel erlaubt.

### 8. Der Gottesknecht

Der Höhepunkt der alttestamentlichen Offenbarung und insbesondere der großen prophetischen Geschichte ist wohl Deuterocesaja mit den herrlichen Gesängen des „Gottesknechtes“ (Jes 40 ff.). Israel ist deutlich angesprochen als ein Knecht unter den Völkern. Sein Leben soll Ausdruck des allgemeinen Heilswillens Gottes sein, ein Zeugnis für den Glauben an den einen Gott und Herrn aller. Nur so kann Israel das versprochene Heil erfahren, und alle Nationen werden in ihm gesegnet sein. Wenn Israel in festem Glauben an Gott und in absolutem Vertrauen auf ihn diese seine Berufung als Zeuge unter den Nationen ergreift, wird es ein Zeichen der huldvollen Gegenwart Gottes sein.

Dies ist das Herzstück der prophetischen Verkündigung: Gott wird schließlich einen berufen und senden, der in absoluter Treue und schöpferischer Neuheit der Diener Gottes und der Menschen sein wird. Das ist die messianische Hoffnung, eine Hoffnung auf Frieden, Gerechtigkeit und Einheit unter den Völkern als das Werk Gottes durch seinen treuen Knecht. Und die Zukunft Israels wird davon abhängen, wie es sich zu dieser Berufung und Sendung des Gottesknechtes stellt.

### 9. Bund und Gesetz

Die Verheißung an die Stammeltern, die Berufung Noachs, Abrahams, Jakobs, Moses und des Volkes Israel insgesamt münden ein in die Wirklichkeit des Bundes. Gott verpflichtet sich in absoluter Freiheit zum rettenden Bund. Durch das Geschenk des Bundes und sein befreiendes Eingreifen und seine mächtige Hilfe gewährt Gott Israel das Geschenk des Gesetzes. Das Gesetz ist nicht eine äußere Zutat zum Bund, es ist vielmehr Ausdruck desselben, erfließt aus ihm. Solange Israel dankbar und demütig zum Bunde steht und seine Feier zum Mittelpunkt des Lebens macht, wird es Gott in Treue antworten und die Satzungen erfüllen, durch die Gott seine Einheit und sein Heil auf dem Weg der Geschichte beschützen will.

Das heilige Volk, der treue Rest Israels versteht die wunderbaren Wege Gottes als einen Anruf zur Heiligkeit im ganzen Leben (vgl. Lev 19: das Heiligkeitsgesetz). Sie verstehen das Gesetz nicht als das Auferlegen einer Bürde, die das Leben hart macht. Wie der Bund selbst, so ist auch das Bundesgesetz ein

gnädiges Geschenk Gottes. Darum ist für den wahren Israeliten die Beobachtung des Gesetzes Ausdruck der dankbaren Freude am Bund.

Die authentische prophetische und priesterliche Überlieferung Israels ist nicht eine ermüdende Wiederholung von Gesetzesformeln. Das Gesetz ist vielmehr, entsprechend den geschichtlichen Gegebenheiten, eine lebensnahe Auslegung dessen, was Freiheit und Treue im Bund je erfordern. Die große Aufgabe der Propheten ist es vor allem, dem Volk zu helfen, das Gesetz zu verinnerlichen, seinen geschenkhaften Charakter zu verstehen als einen Leitfaden und ein Licht, das Israel wahrhaft frei, verantwortlich und schöpferisch macht.

Die Propheten verkünden und nähren die Hoffnung, daß Gott den Bund und das Gesetz zur Erfüllung bringt und schließlich ein Volk finden wird, das ihm in Treue antwortet. Die Herrlichkeit dieses neuen Bundes ist das Herzstück und der Höhepunkt der prophetischen Verkündigung. „Siehe, es kommen Tage, spricht der Herr, da schließe ich mit dem Hause Israel und mit dem Hause Juda einen neuen Bund, nicht einen Bund, wie ich ihn mit ihren Vätern schloß zu der Zeit, da ich sie bei der Hand nahm, sie aus dem Lande Ägypten herauszuführen; denn sie haben meinen Bund gebrochen, ich aber habe sie verworfen, spricht der Herr, nein, das ist der Bund, den ich nach jenen Tagen mit dem Hause Israel schließen will, spricht der Herr: ich werde mein Gesetz in ihr Inneres legen und es ihnen ins Herz schreiben; ich werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein. Da wird keiner mehr den anderen, keiner seinen Bruder belehren müssen: ‚Erkenne den Herrn!‘, sondern sie werden mich alle erkennen, Klein und Groß, spricht der Herr“ (Jer 31, 31-34).

Gott verspricht, noch größere Wunder zu tun als bei der Befreiung Israels aus Ägypten und der Heimkehr aus Babylon. Er will sie an sein Herz ziehen, wird sie versammeln und mit väterlicher Gerechtigkeit leiten. Und sie können auf seine Huld antworten in Freiheit und Treue, denn er wird ihnen ein neues Herz und einen neuen Geist schenken: „Und ich werde euch ein neues Herz geben und einen neuen Geist in euer Inneres legen; ich werde das steinerne Herz aus eurem Leibe herausnehmen und euch ein fühlendes Herz geben. Meinen Geist werde ich in euer Inneres legen“ (Ez 36, 24-27). So mündet der große Strom der Offenbarung des Alten Testaments in die Frohe Botschaft von der Umkehr und Heimkehr zu Gott als sein huldvolles Werk und Wort, auf die das Volk dankbar antworten wird. Es ist eine Botschaft und ein Anruf für jeden und für alle. Von Anfang bis zum Ende ist es Gottes ungeschuldete Gnade. Wenn Treue und wahre Freiheit herrschen wird, so ist es das Werk seines Geistes. So mündet alles in diese Verheißung des Geistes, der Leben schenkt, der eine reiche Ernte der Treue und schöpferische Freiheit hervorbringen wird.

## II. Biblischer Durchblick: das Neue Testament

Wenn eines klar wird aus dem Alten Testament, so ist es dies, daß die biblische Religion nicht eine Philosophie über Ideen ist, sondern eine Geschichte des lebendigen Gottes mit seinem Volk. Und dabei hängt viel davon ab, ob das Volk auf den Herrn und seine Boten hört und ihm dankbar antwortet. Gott nimmt den Menschen ernst.

Das Neue Testament macht es, wenn möglich, noch unmöglicher, Glaube und Glaubensleben auf ein System von Gesetzen und philosophischen Ideen zu reduzieren.

Die alles umgreifende und allem Sinn gebende Wirklichkeit des Neuen Testaments ist Christus, der Sohn Davids, der Menschensohn, einer von uns, der Sohn des lebendigen Gottes<sup>10</sup>. Auch das sittliche Leben ist nunmehr von diesem Neuheitserlebnis geprägt: der Vater hat uns in seinem menschengewordenen Wort, in seinem vielgeliebten Sohn alles gegeben. Er ist ganz für uns und mit uns in Jesus Christus. „Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, Gnade um Gnade. Denn das Gesetz ist durch Mose gegeben worden, die Gnade und die Wahrheit ist durch Jesus Christus gekommen. Niemand hat Gott jemals gesehen; der einzige Sohn, der im Schoße des Vaters ist, hat Kunde gebracht“ (Joh 1, 16-18).

### 1. Christus ist der neue Bund

Berit, Bund ist das Leitmotiv der Grundwirklichkeit des Alten Testaments. Die gläubigen Israeliten erfaßten ihr Leben, das private wie das soziale, als Bundesethos, als ein Leben in freier Antwort und Treue auf die Bundeswirklichkeit.

<sup>10</sup> Unter den vielen Studien über die moralische Botschaft des Neuen Testaments siehe: O. Preisker, Das Ethos des Urchristentums (Gütersloh 1949); T. W. Manson, Ethics and the Gospel (London 1960); A. Schulz, Nachfolge und Nachahmung (München 1962); A. Humbert, L'observance des commandements dans les écrits Johanniques, in: Studia Moralia (Rom) 1 (1963) 187-219; R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments (München 1962); ders., Christliche Existenz nach dem Neuen Testament (München 1967); O. Prunet, La morale chrétienne d'après les écrits Johanniques (Paris - Strasbourg 1957); C. Spicq, Théologie morale du Nouveau Testament, 2 Bde. (Paris 1965); N. Lazure, Les valeurs morales de la théologie Johannique (Paris 1965); P. Stuhlmacher, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus (Göttingen 1966); H. D. Betz, Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament (Tübingen 1967); M. Hengel, Nachfolge und Charisma (Berlin 1968); R. Schwager, Jesus-Nachfolge (Freiburg i.Br. 1973); J. L. Holden, Ethics of the New Testament (New York 1973); J. Heer, Leben hat Sinn. Christliche Existenz nach dem Johannesevangelium (Stuttgart 1974); J. T. Sanders, Ethics in the New Testament. Change and Development (Philadelphia 1975); H. D. Wendland, Ethik des Neuen Testaments (Göttingen 1975); Chr. Dietzfelbinger, Die Antithesen der Bergpredigt (München 1975); St. Grabska, Comment lire les lettres de Saint Paul pour utiliser son enseignement dans la théologie morale chrétienne, in: Studia Moralia 13 (1975) 41-65; R. Birch - I. L. Rasmussen, Bible and Ethics in Christian Life (Minneapolis 1976); C. T. Montague, The Holy Spirit: Growth of a Biblical Tradition (New York 1976); P. Hoffmann - Volker Eid, Jesus von Nazareth und eine Christliche Moral. Sittliche Perspektiven der Verkündigung Jesu (Freiburg i.Br. 1977).

Es wäre seltsam, zu denken, daß diese Sicht im Neuen Testament untergegangen oder auch nur abgeschwächt wäre. Ganz im Gegenteil, diese Wahrheit ist nun in unbegreiflicher Weise in Erfüllung gegangen. Christus war vorherverkündet als „der Bund des Volkes“. „Ich, der Herr, habe dich in Treue berufen und bei der Hand gefaßt, ich habe dich gebildet und zum Bundesmittler für das Menschengeschlecht, zum Lichte der Völker gemacht“ (Jes 42, 6).

Treu seiner Berufung offenbart sich Jesus schon bei der Taufe im Jordan, während all das bußbereite Volk zur Taufe kam, als jener, der die Bürde aller in rettender Solidarität trägt. Und dies ist die Antwort und Beglaubigung, die von Gott dem Vater kommt: „Und eine Stimme aus dem Himmel sprach: „Dies ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen gefunden habe““ (Mt 3, 17). Dieses Wort der Theophanie bezieht sich offensichtlich auf den ersten der Gesänge des Gottesknechtes, in dem der verheißene Messias als Bundesmittler vorgestellt wird. Der Gesang beginnt mit den Worten: „Dies ist mein Knecht, mein Erwählter, an dem ich Wohlgefallen gefunden habe“ (Jes 42, 1). Der Vater beglaubigt Jesus, den Gesalbten, gerade als er seine Bereitschaft ausdrückt, getauft zu werden, nicht nur mit Wasser, sondern im Blute des neuen und ewigen Bundes. Und die Fülle des Geistes ruht auf ihm. „Ich habe meinen Geist auf ihn gelegt, daß er die Wahrheit unter die Völker hinaustrage“ (Jes 42, 1).

Daß und wie Christus die Wirklichkeit des Bundes verkörpert, kann nicht in wenigen Worten gesagt werden. Es umfaßt die Fülle des Geheimnisses. Daß er eins ist mit dem Vater und eins mit seinen Menschenbrüdern und -schwestern, ist die zentrale Botschaft der Abschiedsreden und des Hohepriesterlichen Geberes. Er ist in einem der Gottessohn und der Menschensohn, der vom Vater gesandte Herr und der Bruder aller. Er ist der, der die Sündenlast des ganzen Menschengeschlechtes auf sich nimmt. In ihm erhalten wir die höchste Freiheit, mit ihm den allmächtigen und heiligen Gott „Vater“ zu nennen. In Jesus hat sich die höchste Bundesvereinigung zwischen Gottheit und Menschheit zuge- tragen und wird ewig bleiben. In Jesus ist uns die Fülle der Heilsgemeinschaft geschenkt. Durch ihn haben wir Gemeinschaft mit Gott im Heiligen Geist. Dies ist die beglückende Botschaft des Ersten Johannesbriefes: „Was von Anfang an war, was wir gehört, was wir mit unseren Augen gesehen haben, was wir geschaut und was unsere Hände betastet haben in bezug auf das Wort des Lebens – und das Leben ist erschienen, und wir haben es gesehen und bezeugen und verkündigen euch das ewige Leben, das beim Vater war und uns erschienen ist –: Was wir gesehen und gehört haben, verkündigen wir auch euch, damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habt; unsere Gemeinschaft besteht aber auch mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus. Und dies schreiben wir euch, damit unsere Freude vollkommen ist“ (1 Joh 1, 1-4).

Im Blick auf sein Einssein mit dem Vater und seine Solidarität mit uns verkündet und erklärt Jesus das Bundesgesetz in seiner neuen Form: „Liebet einander, wie ich euch geliebt habe“ (Joh 15, 12). Das Bleiben in ihm (Joh 15, 4 bis 10), das glaubensvolle Ja zu der in ihm erschienenen Heilssolidarität ist die

Grundvoraussetzung für das Erfüllen des Bundesgesetzes der Liebe, die sich in neuer Form offenbart. Durch seine Worte, durch sein ganzes Leben und seine Hingabe in den Tod, lehrt er uns, daß es sich nicht um eine bloß sentimentale Liebe handelt, sondern um eine dienende Liebe. „Versteht ihr, was ich euch getan habe? Ihr nennt mich Meister und Herr, und ihr sagt es mit Recht; denn ich bin es. Wenn nun ich, der Herr und der Meister, euch die Füße gewaschen habe, ist es auch eure Pflicht, einander die Füße zu waschen (Joh 13,12-14).

Im Blick auf dieses Geheimnis der Bundeswirklichkeit in Jesus Christus spricht Paulus vom „Gesetz Christi“. „Trage einer des andern Last, und so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen“ (Gal 6,2). Wir können nicht teilhaben am Geheimnis des Bundesmittlers Jesus Christus, ohne ihm in seiner rettenden Liebe, in seiner Heilssolidarität zu folgen.

Die Liebe, die uns in Christus, dem Bundesmittler, angeboten wird, ist eine Wir-du-ich-Wirklichkeit, die Liebe, die zwischen dem Vater und dem Sohn im Heiligen Geist besteht und sich allen mitteilt, die er beruft. Es ist ein Leben der Gemeinschaft, das die russische Theologie Sobornost nennt, eine Gemeinschaft, die die Quelle aller wahren Befreiung ist, alle Treue in sich schließt. In jener unbegrenzten Freiheit, in der der Vater sein Leben dem Sohne mitteilt im Heiligen Geist, in derselben Freiheit ruft er uns zur Gemeinschaft in seinem Sohn und durch den Heiligen Geist. In und durch diese Liebe können wir eins werden und so das Heil des Bundes in Christus erfahren.

Die paulinische Frohbotschaft vom „Leben in Christus Jesus“ ist nicht eine bloße Mystik des Du und Ich; es ist die Kunde des Bundesethos, gründend in der neuen Heilsgemeinschaft, die all jenen zuteil wird, die an Christus glauben und ja sagen zur Bundeswirklichkeit mit ihren Gaben und Forderungen. Der Theologe und Märtyrer Justin stellt diese Dimension der neutestamentlichen Moral kräftig heraus in seinem Dialog mit Tryphon<sup>11</sup>. Immer wieder kehrt er zum Kerngedanken zurück: „Christus ist das Gesetz und der Bund.“ Das bedeutet: Christus ist zuerst die Wirklichkeit des Bundes; er gibt uns Anteil an seiner Gemeinschaft mit dem Vater und seiner Liebe zu allen. Er sendet uns seinen Geist, und so gibt er uns Anteil an dem lebenspendenden Bundesgesetz. Nur in und durch diese Heilsgemeinschaft werden wir befreit von der Unheilsgemeinschaft, von Sünde und heillosem Tod.

Es ist klar, daß diese Sicht jeglichen Individualismus verbietet.

<sup>11</sup> Dialog mit Tryphon Kap. 11-24; PG 6, 497-528. Für weitere Belegstellen siehe: J. Daniélou, *Theologie du Judéo-Christianisme* (Tournai 1958) 216-219.

## 2. Christus ist der Prophet

Christus ist nicht einer der Propheten, sondern *der Prophet*. Erfüllt vom Heiligen Geist, gesalbt und gesandt vom Heiligen Geist, offenbart sein Leben und sein Tod die unzertrennliche Synthese zwischen Gottes- und Nächstenliebe. Am Kreuze übergibt er sich vertrauensvoll den Händen des Vaters, und zugleich schenkt er sich seinen Brüdern und Schwestern in der ganzen Hingabe, daß auch sie im Heiligen Geist an seinem Leben teilhaben mögen.

In Jesus vereint sich die höchste Form der Gotteserfahrung mit dem tiefsten und umfassendsten Kennen des Menschen. Und er kann in der Kraft des Heiligen Geistes – durch die Taufe im Heiligen Geist – seinen Jüngern Anteil an diesem Kennen des Vaters und Kennen des Menschen mitteilen. Doch durch alles, was er ist und tut, vor allem aber im Ostergeheimnis des Todes und der Auferstehung offenbart er die unerhörte Kontrastharmonie der Heiligkeit und Liebe des Vaters.

In ihm kommt die Geschichte der Propheten zu ihrer letzten Erfüllung, in ihm, dem „rettenden Konflikt“, dem endgültigen Befreier von leerem Ritualismus und tödlichem Legalismus. Er lehrt die Gläubigen durch sein Beispiel und sein Wort und in der Kraft des Heiligen Geistes, „den Vater im Geiste und in der Wahrheit anzubeten“ (Joh 4,24). Jene, die sich ihm im Glauben öffnen, überwinden die Trennung von Religion und Moral, sind befreit von Entfremdung.

Er, der Prophet, setzte nicht eine Schule von Prophetenjüngern ein, die automatisch den Geist besitzen; aber jene, die ihm mit ganzem Herzen folgen und den Vater in der Wahrheit des Lebens anbeten, haben teil an seinem prophetischen Amt. Sein Wort ist Geist und Wahrheit, und jene, die es aufnehmen, werden nicht einfach Worte wiederholen; denn der Geist wird sie in die Botschaft einführen, daß sie jeweils in ihrer Zeit die Treue in schöpferischer Freiheit bewahren.

## 3. Christus tauft seine Jünger im Feuer und im Geiste

Der Heilige Geist treibt Jesus in die Wüste, damit er für sein Volk den Exodus neu lebe; der Geist treibt ihn an, sich ganz für seine Brüder und Schwestern hinzugeben, das lebendige Evangelium für die Armen und Mühseligen und der Befreier der Unterdrückten zu werden. Jene, die durch Glaube und hoffende Liebe ihr Leben in Christus Jesus ergreifen, werden in der Macht des Heiligen Geistes getauft, so daß sie die Früchte des Geistes hervorbringen können: „Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut, Enthaltensamkeit“ (Gal 5,22). Jene, die sich der Taufe im Heiligen Geist öffnen, stehen nicht mehr unter einem toten Gesetz. „Die aber, welche Christus Jesus angehören, haben die eingefleischte Selbstsucht mit ihren Lastern gekreuzigt. Wenn wir im Geiste leben, so laßt uns im Geiste auch wandeln!“ (Gal 5,24-25.) Hier liegt der unerschöpfliche Quellgrund schöpferischer Freiheit und Treue.

Die paulinische Lehre vom Geistgesetz des Lebens in Christus Jesus (vgl. Röm 8,2) zeigt den Weg wahrer Freiheit. Jene „sind nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade“ (Röm 6,14), die ihr Leben gestalten im Blick auf die Gaben Gottes und die Nöte der Mitmenschen. Sie sind frei für ihren Nächsten, wenn sie im Heiligen Geiste rufen können „Abba, lieber Vater“ und aus dem tiefen Glauben leben, daß der Vater unseres Herrn Jesus Christus auch ihr Vater ist. „Alle, die vom Geiste Gottes getrieben werden, die sind Kinder Gottes. Denn ihr habt nicht den Geist der Knechtschaft empfangen, so daß ihr euch wieder fürchten müßtet, sondern ihr habt empfangen den Geist der Annahme an Kindes Statt; in diesem rufen wir: Abba, Vater! Eben dieser Geist bezeugt samt unserem Geiste, daß wir Kinder Gottes sind“ (Röm 8,14-16).

Im gleichen Sinn spricht Jakobus vom „vollkommenen Gesetz, dem Gesetz der Freiheit“ (Jak 1,25). Die tiefste Bedeutung dieser Aussage verstehen wir nur im Blick auf die paulinische Lehre vom Geistgesetz des Lebens, von der schon von Johannes dem Täufer gegebenen Verheißung, die der Herr am Pfingstfest erfüllt hat, nämlich daß Christus die Seinen im Heiligen Geiste taufen wird, jene, die aus der Eucharistie leben, in der wir das Blut des neuen und ewigen Bundes verherrlichen, die alles so tun, daß sie es einbringen können in den großen Lobpreis des Vaters durch Christus, jene, die tief geprägt sind vom dankbaren Gedenken der Heilstaten, die also nicht mehr wie Sklaven unter einem Gesetze seufzen. Sie sind frei in Christus, frei zum Dienst an den Brüdern, frei für echte, schöpferische Treue.

#### 4. Er, der war, der kommt und kommen wird

Das große Thema der Geschichte Gottes mit dem Menschengeschlecht kommt zu seiner Erfüllung in Christus dem Immanuel, Gott-mit-uns. Er, der von Beginn an ist, das Wort, in dem alles geschaffen ist und das beim Vater ist, ist bei uns als unser Leben, unsere Wahrheit, unser Weg. Er, in dem sich alle Verheißungen erfüllen, ist der Getreue; und der Geist, den er den Seinen sendet, wird seine Verheißungen in ihnen zur Erfüllung bringen bis zur Wiederkunft des Herrn.

Nehmen wir diese heilsgeschichtliche Dimension des christlichen Glaubens, so werden wir uns kaum damit bescheiden, die Grundhaltungen der Jünger Christi in den vier Kardinaltugenden zu umschreiben, die aus einer statischen, ungeschichtlichen Philosophie stammen. Die Bibel zeigt uns eschatologische Tugenden als charakteristisch für die Ausrichtung der Jünger Christi. Und diese sind immerwährende Danksagung für alles, was der Herr getan hat, hoffnungsfrohe Vorausnahme dessen, was er erfüllen wird, und Wachsamkeit und Bereitschaft für die gegenwärtigen Heilmöglichkeiten, Unterscheidung der Geister und Fröhlichkeit im Herrn. Christliches Leben ist ganz wesentlich Teilnahme an der Erlösungs- und Befreiungsgeschichte. Nur wenn wir die Sakramente aus dieser Sicht verstehen, werden sie fruchtbar für schöpferische Freiheit und Treue. Dieses uns immer wieder beschäftigende Thema der eschatologischen

Tugenden als Ausdruck der heilsgeschichtlichen Sicht empfängt seine besondere Bedeutung von Christus, dem Bund, dem Getreuen. Es ist traurig, Christen skrupelhaft oder fanatisch vom Buchstaben vieler kleiner Gesetze abhängig zu sehen, während sie kaum auf das große Gesetz der barmherzigen Liebe bedacht sind, das Christus im Leben und im Tod verkündet hat. „Seid barmherzig wie euer Vater“ (Lk 6,36). Geschichtliches Handeln in Christus bedeutet beides, Treue und Barmherzigkeit in Heiligkeit.

#### 5. Das ewige Wort des Vaters, fleischgeworden in unserer Geschichte

Das ewige Wort, in dem alle Dinge ins Dasein gerufen und im Dasein gehalten sind, ist Fleisch geworden, es hat das Fleisch unseres Menschseins und zugleich das Fleisch der menschlichen Geschichte angenommen. Er ist das endgültige Wort des Vaters an uns, das Wort, in dem der Vater uns all seine Liebe zuspricht; das Wort, das den Geist (Spiritus) der Liebe „haucht“ (spirat). Jesus lebt in einzigartiger Weise von dem Wort, das vom Vater kommt. Er ist der Bundesmittler für die ganze Menschheit kraft dieses einzigartigen Bundes, der hypostatischen Union des ewigen Wortes des Vaters mit der menschlichen Natur Jesu von Nazaret. Er kommt im Namen Gottes, und zu gleicher Zeit kann er handeln im Namen der Menschheit.

Jesus ist nicht nur das Wort des Vaters für uns. Er ist auch zugleich vollkommene Antwort im Namen der Menschheit. Aufgrund seines Wesens und seiner Sendung ist Jesus der sammelnde Ruf. Durch seinen Heiligen Geist lädt er uns ein und befähigt uns, auf ihn zu hören und sich mit ihm in liebender Anbetung des Vaters und im liebenden Dienst an den Brüdern zu vereinigen und so dem Vater eine wohlgefällige Antwort zu geben. So ist Nachfolge Teilnahme an Jesu schöpferischer Verantwortlichkeit in Freiheit und Treue.

Christus ist das lebenspendende Wort. Er ruft uns nicht nur, ihm nachzufolgen, er lädt uns auch ein, in Vereinigung mit ihm Bild und Gleichnis der Liebe des Vaters zu sein. Durch den lebenspendenden Geist sind wir in ihm, und so können wir Gott mit ihm und durch ihn antworten.

Das Neue Testament, vor allem Paulus und Johannes zeigen uns das christliche Leben im Lichte der Sakramente, die unser Sein in Christus ausdrücken und bewirken. Die Sakramente besagen Christusbildung in der Kraft des Heiligen Geistes. Das letztentscheidende Wort, das Jesus über die Eucharistie sagt, in der wir den neuen und ewigen Bund feiern, ist dies: „Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch hilft nichts; die Worte, die ich zu euch geredet habe, sind Geist und sind Leben“ (Joh 6,63). Nur wenn wir uns vom Geiste Christi erfassen und führen lassen, können wir vereint mit Jesus der Geschichte einen neuen Sinn geben, an der „Einfleischung“ (Inkarnation) des Wortes Gottes in der Geschichte mitwirken. In der Eucharistie gibt uns Christus Anteil an seinem Leib und Blut und erinnert uns so, daß er sich in der Kraft des Heiligen Geistes ganz für uns hingegeben hat und die Erinnerung an diese schenkende Liebe

wachhält. In der Kraft des gleichen Geistes befähigt er uns, in Freiheit den Brüdern und Schwestern zu dienen und so an seiner heilsgeschichtlichen Sendung teilzunehmen.

### 6. Jesus, die Wahrheit

In seinem ganzen Dasein ist Jesus Ausspruch der Wahrheit; sein Tun ist befreiende Wahrheit, Offenbarung der absoluten Freiheit, in der Gott uns an seinem Leben, an seiner Wahrheit und Liebe Anteil gibt.

Jesus ist das lebendige Evangelium. Er fährt fort, in der Geschichte Frohbotschaft zu sein und zu künden. Auf daß wir diese Frohbotschaft verstehen und selbst an der Sendung Christi teilnehmen, sendet er uns „den Geist der Wahrheit“: „Wenn der Geist der Wahrheit kommt, wird er euch in die ganze Wahrheit leiten, denn er wird nicht von sich aus reden, sondern was er hört, wird er reden, und das Zukünftige wird er euch verkündigen“ (Joh 16,13).

Die Wahrheit, die Jesus in der Kraft des Geistes sichtbar macht, vor allem durch die Hingabe seines Lebens, ist diese, daß Gott absolute Freiheit ist in selbstschenkender Liebe, daß wir unser wahres Selbst finden können, wenn wir uns vom Geiste leiten lassen, und daß wir die alte Selbstsucht austreiben müssen, um uns Christus und seinem Evangelium im Dienste des Nächsten anzuvertrauen. Es gehört wesentlich zum Glauben an Christus, und in ihm an den Vater und den Heiligen Geist, darauf zu vertrauen, daß wir die Macht, an der Freiheit aller mitzuwirken, in treuer und schöpferischer Liebe finden. Im Vertrauen auf den „Geist der Wahrheit“ lernt der Jünger Christi wahre Liebe von all ihren Verfälschungen zu unterscheiden.

### 7. Jesus ist der Herr

Der Sohn des lebendigen Gottes hat sich zum Diener aller gemacht. Er ist so unendlich reich an Liebe, daß er die Armut wählen kann, um uns alle reich zu machen. Der Vater offenbart ihn als den Herrn aller, der sich am Kreuze zum Zeichen absoluter Heilsgemeinschaft hingegeben hat. Daß Jesus der Herr aller ist, bildet ein Herzstück der neutestamentlichen Offenbarung und auch einer spezifisch christlichen Moral. Er ist Erlöser und Herr der Welt. Er, der Gottesknecht, den der Vater zum Herrn aller bestellt hat, entthront die Gewalten, die Mächte, die Beherrscher dieser Welt der Finsternis (Eph 6,12). Jesus, der sich zum Diener aller gemacht hat, lehrt den rechten Gebrauch der Autorität und weist den Weg zu gesunden Autoritätsstrukturen in Kirche und Welt. Wer ihn im Glauben als den Herrn anerkennt, wird niemals der Herrschsucht nachgeben, niemand aufgrund seiner Rasse, sozialen Klasse, seines Geschlechtes geringschätzen. Er wird alles danach prüfen, ob Christus, der einzige Herr aller, wirklich anerkannt und geehrt wird.

Der Heilige Geist, den uns der erhöhte Gottesknecht sendet, führt uns auf den

Weg mutiger Verantwortung, Solidarität, demütiger und schöpferischer Ausübung der Autorität, und zwar immer in Unterordnung unter den einen Herrn, die nicht sklavisch macht, sondern frei und schöpferisch. Vor uns steht ja der lebenspendende Gehorsam Jesu gegenüber dem Vater, ein Gehorsam bis in den Tod. Das Gebot, das ihm der Vater gegeben hat (vgl. Joh 15,10), faßt alles in der einen Sendung zusammen, die Liebe und rettende Gerechtigkeit des Vaters sichtbar zu machen. Die Jünger leben das Ja zur Herrschaft Christi im Bewußtsein der innigsten Vereinigung mit ihm: „Macht euer gegenseitiges Verhalten zum Ausdruck eures Lebens in Christus Jesus“ (Phil 2,5). So sprechen wir mit der Zunge und durch unser Leben das Bekenntnis: „Jesus Christus ist Herr zur Ehre Gottes, des Vaters“ (Phil 2,11).

### 8. Christus, unsere Gerechtigkeit und unser Friede

Nach dem Willen Gottes haben wir Anteil an Christus Jesus, an seinem Leben und seiner Sendung. „Wir verdanken es Gott, daß uns Christus zur Weisheit geworden ist: zur Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung“ (1 Kor 1,30). Jesus hat uns die rettende und heilende Gerechtigkeit des Vaters sichtbar gemacht und so den Frieden angeboten. „Denn er ist unser Friede. Er hat die beiden zu einem einzigen Volk gemacht und die Mauern der Feindschaft, die sie voneinander getrennt hat, niedergerissen... Er kam und verkündigte euch Frieden, den Fernen, Frieden den Nahen“ (Eph 2,14-17).

Wie Jesus selbst, so sind auch die rettende Gerechtigkeit und der messianische Friede, die er uns offenbart und anbietet, unverdiente Gaben des Vaters. Unsererseits haben wir keinen Anspruch. Alles kommt von der inneren und absoluten Freiheit Gottes, und darum soll unser ganzes Leben dankbar kundtun, daß er uns Jesus, unseren Frieden und unsere Gerechtigkeit, sendet.

Rechtfertigung im Glauben und durch Gnade und Teilhabe am messianischen Frieden als Gabe des erhöhten Christus befähigen uns, die Eucharistie zu feiern und ihr gemäß zu leben. Eucharistie bedeutet für uns, in jene allumfassende Liebe Jesu einzutreten, die dem Vater wohlgefällige Anbetung und Dankagung darbringt. Daraus erwächst die Freiheit und Kraft des Geistes, sich für den Frieden und die Gerechtigkeit einzusetzen, die in Christus verkörpert sind und die er uns schenkt. Diese Dankbarkeit öffnet uns dem Wirken des Heiligen Geistes, kraft dessen wir an der Sendung Christi teilnehmen, den Frieden und die Gerechtigkeit unter allen Völkern und in allen Bereichen zu fördern. Das Gesetz des Glaubens, in dem wir unseren Frieden und unsere Gerechtigkeit Gott anvertrauen, erlaubt keinen Individualismus und keinen Gruppenegoismus. Es bedeutet Hingabe an Einheit in Verschiedenheit und Verschiedenheit als Zeichen jener reichen Einheit, die allein Christus und mit ihm die vom Geist Begabten fördern können.

## 9. Ruf zur Nachfolge

Ein Grundthema des Neuen Testaments ist die Berufung zur Nachfolge. Christus ruft jeden bei seinem Namen, er stattet ihn aus mit einzigartigen Charismen, aber sein Ruf ist immer sammelnder Ruf zu Freundschaft in ihm und mit ihm. Seine Jünger sind Freunde untereinander, weil Christus sie als Freunde beruft.

Die Synoptiker beschreiben das Verhältnis der Jünger zu Christus als Nachfolge, in seine Spuren zu treten, bereit zu sein, mit ihm den Weg nach Jerusalem und zur Hingabe zu gehen. Die Kraft, ihm auf dem Kreuzweg nachzufolgen, kommt aus der innigen Freundschaft mit ihm. Beim Völkerapostel und bei Johannes tritt die irdische Erfahrung der Nachfolge, des Zusammenseins mit dem geliebten Meister in die Sicht der sakramentalen Realsymbole, eine innere und äußere Erfahrung der Christusgemeinschaft in der Kirche. Nachfolge ist Leben in Christus Jesus, Gemeinschaft haben an seinem Leben und seiner Sendung, eine Gemeinschaft, die alle menschlichen Beziehungen bestimmen soll. Diese Darstellung der Moraltheologie hält sich vor allem an das paulinisch-johanneische Verständnis des Verhältnisses der Jünger zu Christus und untereinander.

Die Bibel spricht von Nachahmung des Beispiels Christi und seiner Jünger nur im breiteren Rahmen der Jüngerschaft, der Lebens- und Liebesgemeinschaft in Jesus. Im Jüngerkreis soll jeder in seiner einmaligen Weise das Leben Christi mitvollziehen und schöpferisch nachvollziehen. Nur aus dem Leben in Christus, mit ihm und für ihn und unter der Leitung des Heiligen Geistes hat Nachahmung Sinn und gibt es echte Treue und Freiheit.

## III. Die Bibel und normative Ethik

Jene Moralisten, denen es nur oder hauptsächlich um „normative Ethik“ im Blick auf Grenzgebote geht, werden die biblischen Durchblicke, denen wir uns soeben zugewandt haben, nicht bedeutsam für ihr Fach finden. Innerhalb der letzten zehn Jahre gingen die Diskussionen über zwei wichtige Themen, die auf den ersten Blick nicht aufeinander bezogen zu sein scheinen, in Wirklichkeit sich jedoch gegenseitig beleuchten und ergänzen: 1. der Gebrauch der Bibel in normativer Ethik<sup>12</sup>; 2. der spezifisch christliche Charakter der Moraltheologie<sup>13</sup>.

Autoren, die den spezifisch christlichen Inhalt der Moraltheologie vernach-

<sup>12</sup> Zu normativer Ethik siehe Kap. 6 und dort angeführte Literatur.

<sup>13</sup> Vgl. vor allem: J. M. Gustafson, *Christ and the Moral Life* (New York 1968); ders., *Christian Ethics and Community* (Philadelphia 1971); ders., *Can Ethics be Christian?* (Chicago 1975); vgl. ferner: J. C. Bennett (Hrsg.), *Christian Ethics in a Changing World* (New York 1965); E. LeRoy Long, *Survey of Christian Ethics* (New York 1967); R. Remond (Hrsg.), *Morale Humaine, Morale Chrétienne* (Bruxelles 1967); J. B. Nelson, *Moral Nexus: Ethics of Christian Identity and Community* (Philadelphia 1971); J. Fuchs, *Esiste una morale cristiana?* (Roma - Brescia 1970); A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube* (Düsseldorf 1971); R. McCormick, *Notes on Moral*

lässigen oder auf ein Mindestmaß reduzieren, kommen meistens von der Tradition der Handbücher her, die eine statische Moral oder eine Prinzipien- und Normenethik zum Gebrauch von Beichtvätern (vor allem zum Zweck der Kontrolle) darboten. Obwohl sie scharf gegen die „Kontrollmoral“ reagieren<sup>14</sup>, konzentrieren sie in ähnlicher Weise ihre Aufmerksamkeit auf jene allgemeinen Beziehungen, die in allen Entscheidungen berücksichtigt werden müssen<sup>15</sup>.

Eine Moraltheologie, die besonders auf schöpferische Freiheit und Treue achtet, findet ihren spezifisch christlichen Charakter nicht zuletzt im Lichte der dynamischen Dimensionen und der Zielgebote der Bibel. Sie sind nicht normativ im Sinne einer äußeren Kontrolle oder eines Urteils über Mitmenschen. Sie sind jedoch normative, d. h. bindende und zugleich befreiende Richtlinien, Wegweisungen, die den Jünger Christi unbedingt in Anspruch nehmen. Ihre innere Aneignung hängt vom Glauben ab und ist deshalb spezifisch christlich. Das will nicht besagen, daß von der unsichtbaren Gnade Gottes geleitete Nichtchristen nicht etwa in der gleichen Richtung leben könnten. Sie kennen jedoch nicht den „Punkt Omega“, zu dem all diese Linien führen: Christus.

Nur wem das Kennen Christi und das Kennen des Vaters und der Mitmenschen im Lichte Christi Leitmotiv seines ganzen Lebens sind, der kann die ganze Bedeutung der Zielgebote und der oben dargestellten biblischen Durchblicke erfassen, und er wird sie um so mehr kennen und lieben, je mehr er im Kennen Christi, der Wahrheit, und in totaler Ausrichtung seines Lebens auf Christus wachsen wird. „Das aber ist das ewige Leben: daß sie dich erkennen als den einzig wahren Gott und Jesus Christus als deinen Gesandten“ (Joh 17,2).

In der biblischen Offenbarung, vor allem in der prophetischen Tradition, die in Jesus ihre Erfüllung und im Völkerapostel einen hervorragenden Vertreter findet, haben Grenznormen ihren Sinn nur im Ganzen der dynamischen Dimensionen des Lebens in Jesus und empfangen von dort her eine neue Lebendigkeit; sie sind viel mehr als bloße Kontrollnormen. Sie unterstehen ganz dem Gesetz der Gnade, des Wachstums und der Treue gegenüber dem anvertrauten Talent. Wir unterscheiden zwischen Zielgeboten, die die Richtung des Ausschreitens, das unbedingt erforderlich ist, angeben, und Erfüllungsgeboten, die von jedem

Theology, in: *Theol. Studies* 38 (1977) 65ff. (Überblick und kritische Wertung der Literatur zu diesem Thema); H. Rotter, *Christliches Handeln. Seine Begründung und Eigenart* (Graz-Köln 1977); H. Halter, *Paulinische Kriterien für das Proprium christlicher Moral* (Freiburg i.Br. 1977); J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum* (Einsiedeln 1977), bes. 197-221; D. Mieth-F. Compagnoni (Hrsg.), *Ethik im Kontext des Glaubens* (Freiburg i.Ue - Freiburg i.Br. 1978); A. Hertz - W. Korff - T. Rendtorff - H. Ringeling (Hrsg.), *Handbuch der christlichen Ethik* (Freiburg i.Br. - Gütersloh 1978) I, bes. 199-242.

<sup>14</sup> Vgl. z. B. F. Böckle, *Fundamental-moral* (München 1977).

<sup>15</sup> F. Böckle, a. a. O., behandelt die biblische Grundlage der Moraltheologie fast ausschließlich im Hinblick auf die „Grundfragen der Normbegründung“. Er ist ein entschiedener Gegner des alten Legalismus, schenkt aber der prophetischen Tradition der Bibel wenig Beachtung. Nachdrücklich betont er die biblische Botschaft vom Reiche Gottes und die radikale Forderung zur Annahme, baut jedoch keine Brücke zwischen diesem totalen Ja und den - statisch aufgefaßten - Normen, die weithin bloß als Grenzgebote verstanden werden.

erwachsenen normalen Menschen eingefordert werden können<sup>16</sup>. Sie sind zum Teil Grenzgebote und Verbote, die aufzeigen, was dem Reich der Gerechtigkeit, des Friedens und der Liebe Christi immer und überall widerspricht. Aber lebenspendend und im christlichen Sinn befreiend sind diese Erfüllungs- und Grenzgebote nur im Blick auf die Heilswahrheiten, die das Herz und den Charakter der Christen bilden sollen.

Hier stellt sich dem Leser wohl die Frage: Was bedeutet dann die Diskussion über den historischen Jesus in einem bibelkritischen Zeitalter für den Gebrauch der Heiligen Schrift in der Moraltheologie und für die Frage nach dem spezifisch christlichen Charakter der Moral? Die Antwort lautet, daß die christozentrische Sichtweise davon nur gewinnen kann!

Ein hervorragender Vertreter der Theologiegeschichte, Eric Osborn, sagt, daß bei den Vätern Nachfolge mit wachsender Intensität die Person Jesu Christi in den Mittelpunkt stellt<sup>17</sup>. Während ich nicht in allem mit Ernst Käsemann in der historischen Kritik biblischer Texte mitgehen kann, stimme ich gern mit ihm darin überein, daß die Diskussionen über den geschichtlichen Jesus einen durchaus positiven Beitrag zum besseren Verständnis der Nachfolge Christi leisten. Die Einzigartigkeit Jesu, sein Herr-Sein für seine Jünger, seine Unmittelbarkeit und Klarheit und die Identität zwischen dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn treten deutlich hervor. Das Studium des historischen Jesus konfrontiert uns mit Christus, dem Herrn<sup>18</sup>.

Je weniger wir uns in nutzlosen Diskussionen über Einzelworte und Einzelnormen verlieren und je besser wir den historischen Kontext, den Sitz im Leben, kennen, um so größer wird unsere Glaubensaufmerksamkeit auf Christus, den Herrn. Er ist nicht nur die Voraussetzung, die allem im Neuen Testament Sinn gibt, sondern auch die Mitte von allem. Die wirkliche Geschichte Jesu orientiert unser ganzes Leben immer neu. Es ist jetzt die Geschichte des erhöhten Herrn, hört aber nicht auf, irdische Geschichte zu sein, die sie einst war und in der wir dem Ruf und Anspruch des Evangeliums begegnet sind<sup>19</sup>. Ein sinnvoller Gebrauch der Ergebnisse der Diskussionen über den geschichtlichen Jesus kann uns eine tiefere Erfahrung der Unmittelbarkeit unserer Beziehung zu ihm geben, eine bedeutsame Akzentverschiebung vom bloßen Erzählen zu tiefer Erfahrung des Vertrauens auf ihn<sup>20</sup>. Das Gesagte erlaubt jedoch in keiner Weise die Häresie, die nach dem Wortsinn willkürliches Auslesen ist. Im Gegenteil: „Nicht der Einzelaspekt des Lebens Jesu rettet uns, sondern sein ganzes Leben berührt unser Leben als ein Ganzes.“<sup>21</sup>

<sup>16</sup> Anders F. Böckle, a. a. O. 215: „Mit dem Begriff ‚Zielgebot‘ soll zum Ausdruck gebracht werden, daß Jesu Forderungen so etwas wie ein Idealbild darstellen, über das vielleicht einmal am Ende der Zeiten, jenseits der Geschichte, verfügt werden wird.“

<sup>17</sup> E. Osborn, *Ethical Patterns in Early Christian Thought* (Cambridge 1976).

<sup>18</sup> E. Käsemann, *The Problem of the Historical Jesus*, in: *Essays on the New Testament Themes* (London 1964) 64.

<sup>19</sup> A. a. O. 47.

<sup>20</sup> L. E. Keck, *A Future Historical Jesus* (London 1972) 134.

<sup>21</sup> A. a. O. 1902.

Mit Osborn möchte ich betonen: „Jünger sein heißt Nachfolge und nicht bloße Nachahmung. Die eine Wirklichkeit, die er kennen muß, ist das Kreuz. Er folgt Jesus nach, indem er sein Kreuz auf sich nimmt. Was in der Glaubensgemeinschaft lebt, sollte die Liebe sein, die uns vom gekreuzigten Herrn zuströmt.“<sup>22</sup>

Das Gesagte darf nicht dahin mißverstanden werden, daß allgemeine Perspektiven genügen. Kennen wir in der Glaubensgemeinschaft Jesus, so gut wir können, dann wird dieses Kennen tiefe Wurzeln schlagen und uns zu ganzer Hingabe herausfordern und so schöpferische Freiheit wecken und unser ganzes Leben zum Ausdruck der Treue wandeln.

Auf die Probleme der Hermeneutik und den sinnvollen Gebrauch der Heiligen Schrift für die Moraltheologie werden wir immer wieder zurückkommen müssen<sup>23</sup>.

Es ist unmöglich, hier auch nur eine annähernde Antwort auf die Frage nach dem spezifisch Christlichen unserer Moral zu geben. Ich hoffe, daß der Leser, wenn er das ganze Werk studiert hat, darüber klar informiert sein wird. Es soll jedoch von vornherein betont werden, daß das ein Hauptanliegen des Autors ist, wobei jedoch sorgfältig beachtet werden muß, daß es nur *eine* Heilsordnung gibt und daß Christus seine Herrschaft auch über jene ausübt, die ihn nicht ausdrücklich kennen. Hauptanliegen bleiben: eine christozentrische Anthropologie, die Priorität des Glaubens und der Gnade vor den Werken, die Fruchtbarkeit des Glaubens in Liebe, Gerechtigkeit und Friede, die besondere Betonung der eschatologischen Grundhaltungen und die Wachsamkeit für die Heilstunde, das Verstehen der Gesamtgeschichte im Blick Christi, jene schöpferische Freiheit und Treue, die dem Geistgesetz des Lebens in Christus Jesus entspricht (vgl. bes. Kap. 3 u. 4), die Sicht der Grundentscheidung im Lichte des Vorrangs von Glaube und Gnade (vgl. Kap. 5), jene Tiefe der Begegnung der Gewissen, die nur möglich ist durch ein Leben in Christus (vgl. Kap. 6), das Verständnis des sogenannten natürlichen Sittengesetzes, alle menschlichen Erfahrungen und gemeinsamen Überlegungen innerhalb des Gesetzes Christi, wobei der Gebrauch der Humanwissenschaften im Glauben an die Gegenwart Christi in der Geschichte von besonderer Bedeutung ist (Kap. 7), Betonung der Heilssolidarität im Verständnis von Sünde und Bekehrung und ein Sprechen von Sünde nur im Kontext der Frohbotschaft von Bekehrung und Friede (vgl. Kap. 8)<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> E. Osborn, a. a. O. 197.

<sup>23</sup> Vgl. J. Etienne, *Théologie morale et renouveau biblique*, in: *Eph. Theol. Lov.* 40 (1964) 232-241; W. Crotty, *Biblical Perspectives in Moral Theology*, in: *Theol. Studies* 26 (1965) 574-596; J. M. Gustafson, *The Place of Scripture in Christian Ethics: A Methodological Study*, in: *Interpretation* 24 (1970) 439-455; E. Hamel, *La théologie morale entre l'Écriture et la raison*, in: *Gregorianum* 56 (1976) 275-319; D. H. Kelsey, *The Uses of Scripture in Recent Theology* (Philadelphia 1975); H. Schürmann, *Haben die Paulinischen Wertungen und Weisungen Modellcharakter? Beobachtungen und Anmerkungen zur Frage nach ihrer formalen Eigenart und inhaltlichen Verbindlichkeit*, in: *Gregorianum* 56 (1975) 237-271; vgl. Kap. 7, II/6 über Schrift und normative Ethik.

<sup>24</sup> Meine diesbezüglichen Auffassungen decken sich ziemlich genau mit denen von J. M. Gustafson (vgl. Anm. 13).

## Zweites Kapitel

### Wie frei und treu war und ist die Moraltheologie?

#### I. Begrenzte Zielsetzung dieses Kapitels

Zur Aufgabe der Moraltheologie gehört es, die Gesamterfahrung der Gläubigen und das Verständnis ihrer christlichen Berufung widerzuspiegeln. Nur wenn der Moraltheologe als Lernender mit der Glaubenserfahrung und dem Wertverständnis des Volkes in Kontakt bleibt, kann er die andere Seite seiner Aufgabe ernstlich angehen, nämlich den Gläubigen helfen, die Höhe und Tiefe, die Länge und Breite der Berufung in Christus zu verstehen, sie in bewußter Verantwortungsbereitschaft zu ergreifen, um sie in schöpferischer Freiheit und Treue zu leben. Darum hat sich der Theologe vor allem selbst zu fragen, wie er in seinem gesamten Leben und zuletzt in der Erfüllung seiner Berufungsaufgabe der Wahrheit in Treue und mit dem Mut zur Freiheit dient. Sind wir innerlich frei, uns den Freuden und Leiden, der Hoffnung und den Ängsten der Gläubigen und der Zweifelnden und Suchenden zu öffnen? Haben wir die innere Freiheit zu redlichem Nachdenken und Mitteilen? Sind wir frei, das Wagnis schöpferischer Treue einzugehen?

Moraltheologie ist schöpferisch im Dienste Gottes und der Menschen nur, wenn der Theologe dem Worte Gottes treu und im Besten der Tradition verwurzelt ist. Man kann gleichermaßen sagen, daß er nur dann treu ist, wenn er im Bewußtsein der schöpferischen Gegenwart in der Geschichte seine eigene Berufung, daran aktiv teilzunehmen, demütig und dankbar ergreift. Zu diesem Behuf stellen wir uns hier die begrenzte Frage, wie treu und schöpferisch die Moraltheologie in den verschiedenen Perioden war, im Blick auf die Heilige Schrift, auf die prophetische Geschichte, vor allem aber im Blick auf Christus, den Propheten, und in Offenheit gegenüber den Männern und Frauen, in denen die prophetische Geschichte weiterlebt.

Um den einzelnen Theologen und Schulen gerecht zu werden und um für das Hier und Heute zu lernen, müssen wir den Wechselwirkungen zwischen der Erfüllung der eigenen Berufung und den Strukturen der Kirche wie den Qualitäten der kulturellen Welt nachgehen. Das ist nicht im Sinne eines Determinismus gemeint, sondern vielmehr im Wissen um die geschichtlichen und sozialen Dimensionen unserer Freiheit und Treue. Und so stellt sich auch die Frage, ob die Moraltheologie mitgeholfen hat, eine Umwelt zu gestalten, die der

freien Treue dient. Der gegenseitige Einfluß zwischen der Kultur und dem Gesamtausdruck des Glaubens gehört zu den Grundstrukturen der Theologie. Es ist mein besonderes Anliegen, das ich für heute als dringend ansehe, an die Theologie der Vergangenheit und ebenso an die der Gegenwart die Frage zu stellen, wieviel Raum dem Schöpferischen der Freiheit und echter Treue gegeben wurde und wird.

Ich glaube, daß die Kategorien der Wissenssoziologie, wie sie z. B. von Max Scheler vorgelegt wurden, hilfreich sind, um die Kraft oder auch teilweise die Abwesenheit und Schwäche schöpferischer Freiheit und Treue in der Theologie und im Gesamt der Religion zu verstehen<sup>1</sup>. Scheler unterscheidet drei Arten des Wissens: 1) das Heilswissen, 2) das Seinswissen, 3) das Herrschaftswissen.

1) Heilswissen ist das Suchen des ganzen Menschen nach jener Wahrheit und jenem Ausdruck der Wahrheit, die der Sorge um das Heilsein, den Gewinn der Mitte, der gesunden menschlichen Beziehung geht. Aber immer im Blick auf Gott, der die Quelle alles Heiles ist. Heilswissen setzt Vertrauen auf Gott und vertrauensfördernde menschliche Beziehungen voraus, die dem einzelnen und der Gemeinschaft helfen, die inneren Kräfte zum Guten zu wecken. Heilswissen zeichnet sich aus durch freudigen, dankbaren Glauben als Antwort auf Gottes Heilshandeln.

2) Seinswissen bezieht sich auf die gedankliche Durchdringung der Frage nach dem Sein und Dasein mit der Wahrheit an sich. Der Ton liegt nicht auf dem Heil-Sein der Person und auf dem der menschlichen Beziehungen. Aber echte Metaphysik ist umfassen vom Umgreifenden der Heilsfrage. Immer wieder wird Philosophie existentiell ein Fragen nicht nur nach dem Sein als solchem, sondern nach der Sinndeutung im Blick auf die Würde und Freiheit der menschlichen Person, der menschlichen Gemeinschaft und Gesellschaft, das Wohl der Menschen in ihren gegenseitigen Beziehungen. Eine solche Philosophie gehört zum Heilswissen im weiteren Sinn. Darum fragen wir uns hier, welche Art der Philosophie der Heilswahrheit kongenial ist.

3) Herrschaftswissen befaßt sich mit den Strukturen der Gesellschaft, vor allem mit dem Sinn oder Zweck der Autorität, der Autoritätsverfassung in Wechselwirkung mit dem Gesamt der wirtschaftlichen, kulturellen, sozialen und politischen Prozesse, Beziehungen und Strukturen. Im Blickpunkt steht vor allem die Frage nach Gerechtigkeit und Frieden im sozialen und internationalen Rahmen.

Das sorgfältige und systematische Fragen nach der besten Form der Autorität und Autoritätsausübung, das Suchen nach der besten Verfassung der Gesellschaft und ähnliches ergeben jene Form des Herrschaftswissens, das um das Wohl der Einzelperson und der Gemeinschaft besorgt ist und so vom Heilswissen irgendwie umfassen ist. Die Wissenssoziologie deckt jedoch viele

<sup>1</sup> Vgl. M. Scheler, Die Wissensformen und die Gesellschaft (Leipzig 1926; Neudruck Basel – München 1960).



Formen des Herrschaftswissens auf, die den höchsten Wert und die Würde der Person vernachlässigen. Wird Herrschaftswissen zum Selbstzweck, zu einem Instrument der herrschenden Klasse, dann wird es zum Kontrollwissen und artet in Ausbeutung der Schwachen aus. So ist Herrschaftswissen ein Erzfeind schöpferischer Freiheit und Treue.

Entartetes Herrschaftswissen kann nicht durch ein abstraktes Seinswissen aus dem Sattel gehoben werden, solange der einzelne nicht viel mehr ist als ein Fall der abstrakten Kategorie des Seins. Verbinden sich Fehlformen des Herrschaftswissens und des Seinswissens, dann wird die Person zum Mittel, zu einem Rädchen im Getriebe. So entsteht der ungeistige Raum für Manipulation, und zwar nicht nur der Zustände und Dinge, sondern auch der Personen.

Ich betone, daß Herrschaftswissen an sich kein Übel ist, im Gegenteil, es kann, wenn es sich dem Heilswissen unterordnet, ein Segen für Gemeinschaft und Gesellschaft und für jede Person werden. Und ein Zeichen gesunden Herrschaftswissens ist, daß es Raum gibt und Raum schafft für schöpferische Freiheit und Treue. Wird jedoch das Herrschaftswissen zur vorwiegenden Form des Wissens, dann ist das Heil und das Heil-Sein der einzelnen und der Gemeinschaften in Gefahr. Das Schlimmste ereignet sich, wenn die herrschende politische und religiöse Klasse das Ganze und einzelne Teile der Religion hauptsächlich vom Gesichtspunkt des Herrschaftswissens aus betrachtet.

Max Scheler und Max Weber machen deutlich, wie sehr im Bereich der Religion ein System von Ehren, Bevorzugungen und Privilegien als ein System „geistlicher“ Macht und Organisation im Widerspruch zu urtümlicher religiöser Erfahrung steht. Unter dem Griff eines sich verselbständigenden Herrschaftswissens erstarren Pastoral und Theologie in bürokratischen Formen. Religion kann zur institutionalisierten Versuchung zur Verzweckung der Autorität werden. Gegen diese Art von „Religion“ ruft Karl Barth und, wenngleich mit verschiedenen Akzenten und Perspektiven, auch Dietrich Bonhoeffer nach einer „religionslosen Christenheit“. Im Grunde meinen sie nichts anderes als den Vorrang des Glaubens und des Heilswissens und eine absolut dienende Rolle des Herrschaftswissens und des Seinswissens.

Die Wissenssoziologie kann uns einen Schlüsselbegriff für das Verständnis der vergangenen und gegenwärtigen Geschichte der Moraltheologie liefern. In biblischer Perspektive heißt das: wir achten ganz besonders auf den Konflikt zwischen den wahren Propheten und der priesterlichen Klasse (im Unterschied zum echten, prophetischen Priestertum).

Wo immer der Priester- und Ordensstand zu privilegierten Klassen werden im Bund mit der herrschenden, privilegierten politischen Schicht, im Bündnis zwischen „Thron und Altar“, geht es dem Heilswissen schlecht und entartet das Herrschaftswissen; Seinswissen wird abstrakt. Das Wissen der Priester und Theologen wird zur Routine, zu Formalismus und ergeht sich in falschen Fragestellungen. Mit dem Geist der wahren Anbetung geht auch der Geist des Ganzen, die Sorge um das Heilsein der Personen und der Beziehungen verloren.

In solchen Situationen führte die Moralausbildung zur Kenntnis vieler Einzelgesetze, aber ohne ganzheitliches Kennen des einen großen Gesetzes der Liebe, der Barmherzigkeit, der rettenden Gerechtigkeit Gottes. Der Mangel an Treue gegenüber Gottes barmherziger Liebe wurde überkompensiert durch tausend kleinliche Regeln, die weder dem Zeugnis des Glaubens noch dem Wachstum in Heiligkeit dienten.

Es ist meine Überzeugung, daß wir die Geschichte der Moraltheologie nicht verstehen können ohne besondere Aufmerksamkeit auf die Autoritätsstrukturen und das Verständnis der Autorität selber in Kirche und Staat. Der vorherrschende Trend der Autoritätsausübung in Familie, Wirtschaft und Politik wird das Leben der Kirche, einschließlich der Theologie, ungünstig beeinflussen, sobald das Bewußtsein verlorengelht, daß die Jünger Christi berufen sind, Salz der Erde, Licht der Welt zu sein.

## II. Schöpferische Treue in der apostolischen Zeit

Die Frage nach dem Sinn und Umfang schöpferischer Freiheit und eines schöpferischen Verständnisses der Treue stellte sich in der apostolischen Kirche angesichts des Konfliktes zwischen jüdischen Christen, die aus verschiedenen Kulturbereichen kamen. Die Judenchristen aus der Diaspora, die von der hellenistischen oder von anderen Kulturen geprägt waren, fühlten sich in der Kommunität benachteiligt und verlangten einen bedeutenderen Anteil bei wichtigen Entscheidungen, die das Wohl aller betrafen. Die Lösung war ein neues Amt, der Dienst der Diakone (vgl. Apg 6, 1-8). Hier haben wir ein gutes Beispiel einer mutigen und schöpferischen Ausübung der Autorität zur Lösung eines Konflikts. Und wenn die sieben Diakone im Vergleich zur eingesessenen Kirche in Jerusalem wohl die prophetischere Gruppe waren, so ist dies nicht zuletzt der Autorität des Petrus und der Kirche von Jerusalem zu danken.

Ein zweites Ereignis zeigt das Haupt der Apostel, Simon Petrus, in seiner charismatischen, schöpferischen Rolle. Dem Temperament nach ist er spontan, aber es ist deutlich, daß hier das von Gott kommende Charisma in einer tiefen Gotteserfahrung den Petrus zuerst umwandeln mußte. Als Petrus nach einer Vision vom römischen Hauptmann Cornelius eingeladen wurde, in seinem Hause die Frohbotschaft zu verkünden, wußte er immer noch nicht, was das Ergebnis sein würde. Es bedurfte einer zweiten Dazwischenkunft Gottes, der den nichtjüdischen Gläubigen die Gaben des Geistes sichtbar verlieh, bevor sie getauft waren. Und so wagte Petrus unter Verzicht auf die Beschneidung und ohne Auferlegung anderer jüdischer Sitten, den Haushalt des Cornelius in die Kirche aufzunehmen. Der Bericht der Apostelgeschichte zeigt, daß es Petrus nicht leicht hatte, die judenchristliche Gemeinde in Jerusalem von der Richtig-

keit seines Handelns zu überzeugen. Hier sehen wir Hand in Hand mit schöpferischer Freiheit und Treue Geduld und Freundlichkeit des charismatischen Führers. Der Bericht ist ein klassisches Beispiel echten Heilswissens, das das Herrschaftswissen prägt (Apg 10, 11-18).

Das dritte Ereignis, das einen schöpferischen Durchbruch bedeutet, zeigt nicht so sehr Petrus, sondern den Völkerapostel Paulus in einer prophetischen Rolle. Er widerstand im Konflikt von Antiocheia Petrus ins Angesicht, als dieser dem Druck der Abgesandten der judenchristlichen Kirchen gewichen war (Gal 2, 9-21). Paulus leugnet in keiner Weise die Autoritätsstellung des Petrus, im Gegenteil, gerade im Blick auf die führende Rolle des Petrus mußte die Lage geklärt werden. Wiederum treffen in Petrus Heilswissen und Herrschaftswissen aufeinander, da er auf die prophetische Stimme des Paulus hörte. Der Konflikt hatte freilich bittere Nachwehen, vor allem für den Völkerapostel, dem allzu traditionsgebundene Judenchristen immer wieder Schwierigkeiten bereiteten. Aber für Paulus ist es eine Frage des Glaubens, Christus den Primat über Tradition und Gesetz zuzuerkennen. Unbewußt und halb bewußt räumten andere dem geschriebenen Gesetz und der Tradition praktisch den ersten Platz ein, so daß sie Christus und die Kirche in den Dienst ihrer als heilig erachteten Tradition stellen wollten. Ohne die schöpferische Freiheit und den Mut des Völkerapostels wäre in jenem Augenblick die Kirche ihrer Weltmission untreu geworden. Es ist nicht zuletzt der schöpferischen Treue des Völkerapostels zu danken, daß die junge Kirche insgesamt eine Lösung fand, die die universale Bedeutung des Heilswissens beleuchtet (Apg 15, 1-35). Dank der prophetischen Initiative des Petrus, des Stephanus, des Philippus und anderer Diakone und vor allem des heiligen Paulus erfüllte die Kirche mutig den Auftrag des Herrn in der Kraft der Pfingstsendung zu allen Völkern. Es gab kein kanonisches Recht als Fessel für das Evangelium, was leider vom 16. bis ins 20. Jahrhundert zum Teil in Lateinamerika, Asien und Afrika der Fall war.

Diese in der Heiligen Schrift festgehaltenen Ereignisse und Deutungen der apostolischen Kirche sind verbindlich für die Theologie aller Zeiten. Es darf kein Auseinanderfallen zwischen Dogma und Moral, zwischen Theologie und Evangelisation, zwischen Kult und Heildienst geben. Es ist Aufgabe der Theologie, im Blick auf die gegenwärtigen Heilmöglichkeiten und Gefahren den Primat des Heilswissens und die universale Sendung der Kirche zu betonen.

### III. Die Kirchenväter

#### 1. Die frühen Kirchenväter

Der erste, der eine schöpferische Begegnung des Evangeliums mit der vorherrschenden Philosophie des Platonismus versuchte, war Justin, der um das Jahr 161 den Martertod starb. Er kannte sowohl die heidnische Philosophie wie die jüdische Kultur. Für Juden und Heiden verkündet er Christus als das Wort und das Gesetz (logos kai nomos). Er findet in der ganzen Schöpfung und im Herzen aller Völker die Saat des Logos, des ewigen Wortes. Allen Völkern ist eine gewisse Kenntnis der Liebe Gottes und des Sittengesetzes gegeben. Diese Sicht wird freilich bisweilen abgeschwächt, da Justin dem Mose die Rolle des ersten Schriftstellers zuschreibt, der angeblich alle heidnischen Schriftsteller beeinflusst hatte. Aber diese Frage bleibt am Rande. In seinem berühmten Buch „Dialog mit Tryphon, dem Juden“ spricht er nachdrücklich und systematisch von Christus als „dem Bund und Gesetz“<sup>2</sup>, in vollkommener Kontinuität mit der zentralen Stellung des Bundes im alttestamentlichen Gesetz und mit der paulinisch-johanneischen Sicht der Heilssolidarität Christi, die durch den Anteil an seinem Leben zum innersten Gesetz seiner Jünger wird.

#### 2. Clemens von Alexandrien

Clemens von Alexandrien († um 214) ist zweifellos einer der mutigsten Theologen im schöpferischen Dialog mit der zeitgenössischen Kultur. „Seine Bedeutung für die Geschichte der christlichen Moral ist unleugbar.“<sup>3</sup> Im Anschluß an die Bibel entfaltet er die Hauptthemen der Nachfolge, der Gottes- und Lebensgerechtigkeit, der allumfassenden Wirklichkeit der Liebe als Geschenk und Zielgebot, und des Verhältnisses zwischen Glaube und Freiheit. Seine Hauptwerke sind: Mahnreden an die Heiden (Protreptikos), der Pädagoge und Stromata, Bruchstücke und Materialien für eine groß angelegte Theologie.

Clemens greift einen Grundbegriff seiner Kultur, Gnosis = Kenntnis auf. Die Mitte und Summe der Lehre des Clemens ist die wahre Gnosis, das Kennen Jesu Christi. In seinem Kampf gegen den Gnostizismus ist er nicht einfach ablehnend, sondern stellt den Christen als den dar, der die wahre Gnosis lebt<sup>4</sup>. Er pflegt das Seinswissen sorgfältig, aber immer im Blick auf das Heilswissen. Er macht Gebrauch von platonischer Philosophie, vermeidet jedoch deren größte Schwächen. Er verwirft energisch die stoische Lehre von der Fremdheit zwischen Leib und Seele und betont unentwegt die Gutheit des Leibes. Es ist jedoch

<sup>2</sup> Justin, Dialog mit Tryphon c. 11, n. 2: PG 6, 497; c. 24, n. 1: PG 6, 528; vgl. E. F. Osborn, Justin Martyr (Tübingen 1973).

<sup>3</sup> E. F. Osborn, Ethical Patterns in Early Christian Thought (Cambridge 1976) 51.

<sup>4</sup> Vgl. H. Chadwick, Early Christian Thought and Classical Tradition, Studies in Justin, Clement and Origen (New York 1966); O. Prunet, La morale de Clément d'Alexandrie (Paris 1966).

nicht überraschend, daß auch er bisweilen den Tribut an die vorherrschenden Tendenzen seiner Kultur zahlt. So lesen wir zum Beispiel: „Der Leib ist nur eine Hülle, die uns umgeworfen ist für die irdische Pilgerfahrt, auf daß wir so den gemeinsamen Platz der Verbesserung betreten können.“<sup>5</sup>

Clemens knüpft auch an eine in der stoischen Ethik vorherrschende Grundhaltung an: *apatheia*, aber er gibt diesem Wort eine neue Sinndeutung. Es ist nicht mehr stoische Selbstgenügsamkeit und Weigerung des Mitleids, sondern die innere Freiheit und der Friede, ohne die es keine schöpferische Nachfolge gibt. Seine Theologie ehrt den Primat der Liebe. „Liebe zum Vater mit all unseren Kräften macht uns frei vom Verfall. Denn je mehr jemand Gott liebt, um so näher kommt er Gott.“<sup>6</sup>

Ein roter Faden in den Schriften des Clemens ist die Erschaffung und Erlösung des Menschen als Bild und Gleichnis Gottes. Das sittliche Leben ist verstanden als Antwort auf Berufung. Jene, die Christus und in ihm den Vater kennen, sind die wahren „Gnostiker“. Dieses Kennen Gottes und des Menschen ist jedoch nur dem möglich, der sich radikal in der Richtung des Zielgebotes aufmacht: „Eure Güte kenne keine Grenzen, wie auch die Güte des himmlischen Vaters grenzenlos ist“ (Mt 5, 48, vgl. Lk 6, 36).

Clemens duldet nicht, daß Christen sich vor ihrer Mitverantwortung in Kultur und Politik drücken. Er betont die Berufung der Christen, „Salz der Erde“ zu sein. Die Jünger Christi können dem Meister auch in einer großen Stadt wie Alexandrien nachfolgen. Sie brauchen nicht auf ihre Güter zu verzichten, da ihnen kraft der Gnade und des Glaubens ein großzügiger Gebrauch der irdischen Dinge möglich ist. Darüber schrieb Clemens das Buch „Wie kann der Reiche gerettet werden?“ Er sieht die Sendung der Christen im Licht des Geheimnisses der Menschwerdung und Erlösung. Das sittliche Verhalten des Jüngers muß Christus, den Erlöser und das Licht der Welt, verkünden.<sup>7</sup>

Gegen die Manichäer verteidigt Clemens zielbewußt die Gutheit der Ehe, genauso wie er die Berufung zur Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen empfiehlt. Bisweilen scheint er jedoch Schwierigkeiten zu haben, die Gutheit des ehelichen Aktes einfachhin anzuerkennen. Einige seiner negativen Ausdrücke scheinen auf die spätere Tradition mehr Einfluß ausgeübt zu haben als seine im allgemeinen wohlhabendere Sicht. Wir werden Clemens nicht gerecht, wenn wir einige Äußerungen zitieren, ohne andere ausgewogenere Aussagen mitzubedenken. Leider hat das folgende Wort des Clemens mehr Berücksichtigung gefunden als seine sonstige positive Sicht der Ehe. Unter dem Einfluß stoischer Formulierungen beschreibt er den ehelichen Akt als „eine Art geringerer Epilepsie, eine unheilbare Krankheit. Beachte, welchen Schaden sie anrichtet: im ehelichen Akt taucht die ganze Person im Unbewußtsein unter.“<sup>8</sup> Solche

<sup>5</sup> Vgl. E. F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria* (Cambridge 1967).

<sup>6</sup> *Clemens*, *Protrepticus* XI, 117: *Sources Chrétiennes* 2 (Paris 1949) 185 f.

<sup>7</sup> E. F. Osborn, *Ethical Patterns*, 52.

<sup>8</sup> *Clemens*, *Paidagogos* II: PG 8, 511 A.

Aussagen zeigen nur, daß auch große und schöpferische Denker wie Clemens dem Einfluß des Zeitgeistes nicht ganz entgehen.

### 3. Origenes

Der schöpferischste Theologe der griechischen Kirche und zweifellos einer der einflußreichsten Pioniere theologischer Forschung und Synthese ist Origenes (\* um 184, † um 254)<sup>9</sup>. Er hat wahrscheinlich unter Clemens studiert. Er zeichnet sich aus durch die Breite seiner Kenntnis der profanen und sakralen Literatur. Treu gegenüber der Glaubensregel, wie sie in seiner Zeit verstanden wurde, suchte er kühn nach tieferem Verstehen der grundlegenden Fragen, die uns heute noch bemühen.

Origenes schaut auf Christus als den Mittelpunkt der Geschichte. Die sittlichen Grundhaltungen werden in seinem Licht gesehen. Gegen die Valentinianer verteidigt Origenes kräftig die Freiheit des menschlichen Willens. Er lehrt die Berufung aller Christen zur Heiligkeit des Lebens, und er kann als einer der Schöpfer der geistlichen Theologie angesehen werden. Seine ganze Theologie ist seelsorglich ausgerichtet und hat einen geistlichen Charakter. Er hat nicht nur Theologie gelehrt und das Evangelium Christi verkündet, sondern bekannte sich zu ihm auch mutig unter den schrecklichsten und langdauernden Foltern. Bei der Suche nach einem tieferen Glaubensverständnis ging es ihm nicht zuletzt um die Formung einer christlichen Elite und um den Dialog mit Nichtchristen. Seine Treue zur Wahrheit und sein denkerischer Mut stehen außer Frage. Seine Lehre und sein Leben bezeugen, daß er wußte, um was es bei der Nachfolge Christi geht.

Der Einfluß des Origenes auf die Kirche seiner Zeit und der folgenden Jahrhunderte war sehr groß. Zu Lebzeiten litt er nicht nur unter der Verfolgung durch die Feinde der Kirche, sondern bisweilen auch durch Mißverstehen seitens kirchlicher Autoritäten. Da er sich in der Jugend aufgrund eines falschen Verständnisses des Evangeliums (Mt 19, 12) selbst entmannt hatte, verweigerte ihm Bischof Demetrius nicht nur selbst die Weihe, sondern verbannte ihn auch aus Alexandrien, als ihm ein palästinensischer Bischof trotzdem die Weihe erteilt hatte. Es muß jedoch auch gesagt werden, daß Origenes in seinem Schaffen gefördert wurde durch eine Glaubensgemeinschaft, in der sich das Charisma dieses mutigen und schöpferischen Erforschers der geoffenbarten Wahrheit entfalten konnte. Nach seinem Tod und noch mehr gegen Ende des 4. Jahrhunderts stieß die Theologie des Origenes auf heftigen Widerstand. Seine Gegner rissen seine Worte aus dem Zusammenhang. Man legte ihnen einen anderen Sinn unter, und leider mißverstanden ihn auch manche seiner Bewunderer. Der große

<sup>9</sup> Vgl. H. T. Kerr, *The First Systematic Theologian: Origen of Alexandria* (Princeton 1958); G. Teichtweier, *Die Sündenlehre des Origenes* (Regensburg 1958); G. Gruber, *Zoè. Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes* (München 1962).

Lehrer des Heilswissens und Meister des Seinswissens kam unter Beschuß von Männern, die nur das Herrschaftswissen kannten. Kaiser Justinian drängte das Zweite Konzil von Konstantinopel (553), den Namen des Origenes in Kanon 11 auf die Liste der Häretiker zu setzen. Dieser wurde jedoch von Papst Vigilius nicht gebilligt. Trotzdem wiederholten mehrere spätere Konzilien diese Verurteilungen, immer unter dem Einfluß eines einseitigen Kontroll- und Herrschaftswissens und nicht so sehr um des Heilswissens willen.

#### 4. Basilius

Basilius der Große (330-379) ist zweifellos einer der bedeutendsten griechischen Kirchenväter. Er ragt hervor als Beispiel schöpferischer Treue im Glauben und den aus dem Glauben erfließenden moralischen Impulsen. Er beschreibt den Gläubigen als einen Menschen, der von einem intensiven Verlangen ergriffen ist, Christus nachzufolgen. In dem historischen Zeitpunkt, in dem die Amtskirche, vor allem die Bischöfe, immer mehr zu Reichsbeamten wurden, war Basilius der große Führer der Mönchsbeziehung. Er ist der Vater fast aller orientalischen Klöster bis auf den heutigen Tag. In seinen Anfängen war das Mönchtum ein gewaltfreier Protest gegen die Verweltlichung der Kirche im Bündnis mit dem Kaiser. Basilius ist demgegenüber ein Hauptvertreter der charismatischen, begeisterten Kirche der prophetischen Tradition. Seine Theologie ist pneumatologisch. Das christliche Leben ist erfaßt als ein Leben unter dem „Geistgesetz des Lebens in Christus Jesus“ (Röm 8, 2). Er betont, daß die Charismen, im besonderen Maße jene der Mönche, für das Wohl aller gegeben sind. Seit Basilius ist die Betreuung von Hospitälern, Schulen und anderen sozialen Werken ein Wesensbestandteil des Ordenslebens.

Basilius wollte nicht eine von der übrigen Kirche getrennte Gemeinschaft von Mönchen errichten, wie etwa jene von Qumran. Ganz im Gegenteil erwartete er von den Ordensleuten, daß sie im Dienste der allgemeinen Berufung der Christen zur Heiligkeit stehen. Er läßt keinen Zweifel offen, daß alle Christen zur Heiligkeit berufen sind. Aber im Blick auf die konkrete Situation seiner Zeit, gekennzeichnet von der „Reichskirche“ und den Bischöfen als eine höhere soziale Klasse, schien es ihm schwer, christliche Heiligkeit zu erreichen ohne die Hilfe einer beispielhaften Gemeinschaft.

Das Herzstück der Morallehre des Basilius ist Liebe in der Nachfolge Jesu unter der Leitung des Heiligen Geistes. Seine Schriften beruhen ganz und gar auf der Heiligen Schrift. Dies gilt in ganz besonderer Weise von seiner Mönchsregel. Wie später Franz von Assisi sah er im Evangelium die eigentliche Regel der Mönche. Für den Weg zur Heiligkeit betont er sehr den Gehorsam, aber einen Gehorsam, dessen Sinnziel immer die Offenheit für das Wirken des Heiligen Geistes ist. Seine Askese hat einen platonischen Einschlag, so daß der Leib bisweilen als Kerker der Seele erscheint. Er stellt sehr hohe Anforderungen an die Mönche und an alle Christen, und doch kann man ihn wohl nicht einen

Rigoristen nennen; denn in allem leuchtet eine kindliche Einfachheit durch, und gegenüber Gesetzesübertretern betont er vor allem die heilende Liebe. „Die Auffassung des Glaubens ist bei Basilius statischer als bei Clemens.“<sup>10</sup> Das wirkt sich auch auf das Verständnis der sittlichen Imperative des Evangeliums aus, die jedoch nie ohne die Gaben des Heiligen Geistes in den Blick kommen.

Der Spiritualität des Basilius ist eine große Bewunderung der Schöpfungswerke Gottes wesentlich, wobei freilich der menschliche Leib mit Zurückhaltung und Mißtrauen angesehen wurde. Im Blick auf das Schöpfungsgeheimnis und die bleibende Gegenwart des Schöpfers glaubt Basilius an ein allen Menschen eingeborenes sittliches Gesetz. Er hat die spätere Tradition bezüglich des natürlichen Sittengesetzes positiv beeinflusst.

#### 5. Johannes Chrysostomus

Johannes Chrysostomus († 407) verkörpert in seinem Mut, in seiner Weitsichtigkeit, in seiner Begeisterung für den Herrn und für den Dienst an den Brüdern und Schwestern und in der Ausgeglichenheit seiner Morallehre die prophetische Tradition in hervorragender Weise. Seine Theologie und sein pastorales Wirken sind ein Lobpreis auf Christus, den Propheten. Er ist einer der eifrigsten Lehrer und Ausleger des heiligen Paulus. Wie bei Paulus ist bei ihm die Nachfolge Christi vor allem im Blick auf den Glauben gesehen, der in Liebe Frucht bringt. Wie alle großen Propheten steht er eindeutig auf der Seite der Armen, der Unterdrückten und Entrechteten. Und wie den Propheten des Alten Bundes, so brachten auch ihm sein Freimut und seine Treue bitteres Leiden ein. Ein dem Kaiserhof höriger und auf Privilegien bedachter Klerus machte sich mitschuldig an seiner Verbannung, wo er die übelste Behandlung fand. Als seine Feinde hörten, mit welcher strahlender Freude er in der Verbannung lebte, beschlossen sie, ihn an einen elenderen Platz verschleppen zu lassen. Auf dem Weg zum Schwarzen Meer starb er nach bitteren Entbehrungen und härtester Behandlung mit den Worten: „Gott sei für alles gepriesen!“

„Als Moraltheologe ist er zugleich schöpferisch und tief.“<sup>11</sup> Seine Schriften und sein ganzes Leben zeigen den Vorrang des Heilswissens in Konflikt mit ullahem Herrschaftswissen. Als Patriarch von Konstantinopel gab er das Beispiel demütiger und mutig prophetischer Ausübung der Autorität, was immer es ihn kosten mochte. Treu folgt er auch Christus, dem Propheten, in seiner großen Liebe zu jenen, die ihn verfolgten. Mit ganzer Kraft und mit großer Weisheit zeigte er dem Klerus die Gefahren des Strebens nach Privilegien. Er pries das Martyrium für den Glauben, aber gleicherweise hielt er jene in Ehren, die bereit waren, im Dienste irgendeines der Gebote Gottes zu leiden, vor allem aber im

<sup>10</sup> E. F. Osborn, *Ethical Patterns*, 101.

<sup>11</sup> A. Puech, *S. Jean Chrysostome et les mœurs de son temps* (Paris 1891) 325.

Dienste der Gerechtigkeit und im Eintreten für die Armen und Unterdrückten<sup>12</sup>. Man ist nicht überrascht, daß Chrysostomus in der Frage der Sklaverei viel hellhöriger war als die meisten seiner Zeitgenossen. Er konnte es nicht verstehen, wie man im Wissen um die Gottebenbildlichkeit jedes Menschen Sklaverei rechtfertigen konnte. Er drängte sehr darauf, daß die Gläubigen ihre Sklaven freiließen oder sie doch nicht als Sklaven, sondern als Brüder und Schwestern in Güte und Ehrfurcht behandelten.

Chrysostomus betont aber auch die Bedeutung der Arbeit sowohl für die Entfaltung der Persönlichkeit wie auch im Dienst am Nächsten. Er ist sehr darum besorgt, daß keine Kluft entsteht zwischen dem Glauben und dem täglichen Leben. Kraft seiner prophetischen Begabung und in seiner großen Verehrung für den heiligen Paulus widerstand er allen Tendenzen des Legalismus.

Er preist die Jungfräulichkeit, aber zugleich warnt er: „Man irrt, wenn man die Jungfräulichkeit zum Schaden der Ehe preist.“<sup>13</sup> Er ist ein Vorbild der Familienpastoral. Sein Grundsatz war: „Macht euer Heim zu einer Kirche.“<sup>14</sup> Man findet bei ihm auch nicht die Spur von Frauenfeindlichkeit. Nur Gregor von Nazianz übertrifft ihn in der positiven Würdigung und Darstellung der christlichen Ehe. Dem menschlichen Leibe aber gibt Chrysostomus genauso wie Gregor die Ehre; seine radikale Selbstverleugnung in der Nachfolge des Gekreuzigten ist kein Ausdruck der Leibfeindlichkeit.

Kräftig verteidigt Chrysostomus die Berechtigung des Mönchtums. Er fordert jedoch die Mönche auf, dienstbereit zu sein, vor allem stets bereit für das Werk der Evangelisation. „Wieviel besser wäre es für euch, tatbereiter zu sein und den anderen zu dienen, als auf der Höhe abseits zu stehen und auf die sterbenden Brüder herabzuschauen. Denn wie können wir die Feinde überwinden, wenn auf der einen Seite die Tugend fehlt und auf der anderen Seite jene, die sich um Tugend bemühen, sich vom Kampfe fernhalten?“<sup>15</sup>

Im Blick auf die universale Herrschaft Christi entfaltet Chrysostomus eine Lehre vom natürlichen Sittengesetz, die dem Gesetz Christi in keiner Weise fremd ist. Er preist Gott, daß er allen Menschen einen moralischen Sinn und Kenntnis des Guten gegeben hat. „Am Anbeginn, als Gott den Menschen erschuf, gab er ihm ein seiner Natur entsprechendes Gesetz. Was ist dieses natürliche Gesetz? Es formt das Gewissen und spornt den Menschen von innen her an. Es hilft, das Gute vom Bösen zu unterscheiden.“<sup>16</sup>

Die äußeren Umstände waren der prophetischen Sendung und der schöpferischen Kraft des Chrysostomus nicht günstig. Sein Leben beweist, daß Gott auch unter ungünstigen Verhältnissen Propheten erwecken kann.

<sup>12</sup> Chrysostomus, Gegen die Juden VI, 7: PG 48, 916.

<sup>13</sup> Ders., Über die Jungfräulichkeit 9: PG 48, 539-540.

<sup>14</sup> Ders., In Ps. XLI, 2: PG 55, 158.

<sup>15</sup> Ders., Homilie zu 1 Kor 6: PG 61, 53-54.

<sup>16</sup> Ders., Über Statuen XII, 3: PG 49, 131.

## 6. Ambrosius

Ambrosius (339-397) ist einer der großen Kirchenmänner, die in hervorragender Weise Heilswissen mit dem besten Herrschaftswissen vereinen. Schon als Gouverneur der Provinz Aemilia-Liguria war er so beliebt, daß nach dem Tod des arianischen Bischofs das Volk ihn spontan als Bischof verlangte. Ihm gelang es, die Einheit der Kirche Mailands wiederherzustellen.

Wie Chrysostomus, so war auch Ambrosius nie ein Priester im Dienste des Königs. Sein prophetischer Mut brachte ihm scharfe Opposition von seiten der Kaiserin Justina. Er hatte den Mut, die Mächtigen zu Gerechtigkeit und Milde aufzufordern und von ihnen Buße zu verlangen. Er war ein großer Lehrer der Frohbotschaft und ihrer sittlichen Dimensionen. Ihm, dem Mann der Praxis, gelang es, das Gedankengut des Origenes und Basilius des Großen in der lateinischen Kirche heimisch zu machen. Als Hirte der Kirche behandelte er moralische Fragen in einer ganz praktischen Art. Er schrieb, teilweise in Anlehnung an Cicero, das Moralwerk *De Officiis* (Über die Pflichten der Priester und aller Gläubigen). Bei aller Offenheit für heidnische Denker bewahrte er ihnen gegenüber jedoch einen scharfen kritischen Sinn. Wie schon andere vor ihm verwandte er das stoische System der vier Kardinaltugenden, gab ihnen aber im Blick auf die Liebe Christi einen authentisch christlichen Inhalt. Sein großer Einfluß in der lateinischen Kirche wirkt vor allem weiter durch seinen größten Schüler und Konvertiten: Augustinus.

## 7. Augustinus

Augustinus von Hippo (354-430) ist wohl der schöpferischste Theologe der westlichen Kirche des Altertums und wie Chrysostomus ganz dem Geheimnis Christi und der Kirche zugewandt. Obwohl punischer Abkunft, verkörpert er klassisch das Beste der lateinischen Kultur. Bis auf unsere Zeit hat er viele in Bann geschlagen durch seine warme Menschlichkeit, seine bezwingende Offenheit, sein Gottvertrauen und durch eine einzigartige Fähigkeit, eine Synthese zwischen Glaubenslehre und christlichem Leben darzubieten. Er ist der krönende Abschluß des christlichen Altertums, sein letzter und größter schöpferischer Denker<sup>17</sup>.

Augustinus behandelt fast alle entscheidenden Perspektiven der christlichen Moral und tut es mit großer Tiefe und mit einem unvergleichlichen Wissen um das menschliche Herz. Vieles, was uns die heutige Tiefenpsychologie sagt, hat er vorweggenommen. „Einzigartig ist schon die Vielseitigkeit, mit der er sämtliche Formen ethischer Literatur beherrscht: die sittliche Schilderung, die tief-sinnige Behandlung der Prinzipien, die ergreifende Aussprache der Affekte, die

<sup>17</sup> E. Trötsch, Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter (München – Berlin 1915) 6f.; vgl. M. T. Clark, Augustine, Philosopher of Freedom (New York 1958).

praktische Sittenpredigt, die briefliche Beratung und Seelenleitung. Auch die verschiedenen Methoden innerhalb der katholischen Moralthologie, die scholastische und mystische, die aszetische und kasuistische, dürfen sich alle auf ihn als Vorbild berufen.<sup>18</sup> Er ist der große Anreger aller künftigen Moralthologie.

Wie sein Werdegang, so weist auch die Theologie des Augustinus eine große Komplexität auf. Er hatte einen weiten Weg zu durchwandern vom Manichäismus über den Platonismus, bis er schließlich zu Christus kam. Nur allmählich konnte er sich von einzelnen manichäischen Tendenzen befreien. Er blieb immer ein Platoniker und brachte so platonisches Gedankengut in die westliche Theologie ein bis auf Thomas von Aquin und weit über ihn hinaus.

Jederzeit und überall verherrlicht Augustinus die göttliche Gnade und preist den Glauben als ein unverdientes Geschenk. In keiner Weise leugnet er den freien Willen, der all denen zum Segen gereicht, die ihn als Geschenk Gottes betrachten und verwenden. Der Kirchenlehrer ist sich wohl bewußt, wie schwer es ist, das Geheimnis der göttlichen Gnadenwahl zusammen mit der für die sittliche Entscheidung so wichtigen menschlichen Freiheit zu erklären. Sowohl in der Auseinandersetzung mit den Manichäern wie mit Pelagius betont er, daß der Mensch für seine Sünde selbst verantwortlich ist. Der Sünder soll es nicht wagen, sich vor Gott zu entschuldigen. Gott bietet allen die Gnade an, und jene, die vertrauensvoll beten, werden das Geschenk der Freiheit für das Gute in Christus reichlich empfangen.

Wie die oben genannten Kirchenväter des Ostens, so lehrt auch Augustinus ein natürliches Sittengesetz, durch das Gott die Gewissen aller Menschen leitet. Gott hat das Menschengeschlecht nie im Stich gelassen. Mit Cicero beschreibt Augustinus die Tugend als „eine natürliche Grundhaltung im Einklang mit Natur und Vernunft“<sup>19</sup>. Als Prediger spricht er jedoch bisweilen von den Tugenden der Heiden mit einer gewissen Geringschätzung und glaubt, daß sie nicht selten glänzende Laster sind.

Augustinus übertrifft alle früheren Theologen in der Heimholung der vier Kardinaltugenden in die große Sicht der christlichen Liebe. Er sieht in der von Gott geschenkten und vom Menschen dankbar empfangenen Liebe das Herzstück und Lebensprinzip aller Tugenden: „Was die Tugenden anbelangt, die zum seligen Leben führen, so behaupte ich, daß sie nichts anderes sind als der Inbegriff der Liebe zu Gott. In meinem Verständnis geht die viergestaltige Tugend auf eine gewisse Viergestaltigkeit der Gemütsrichtung der Liebe zurück. Jene vier Tugenden möchte ich so beschreiben: Zucht und Maß ist Liebe, die sich unversehrt für ihren Gegenstand bewahrt; Starkmut ist Liebe, die um des Geliebten willen alles erträgt; Gerechtigkeit ist Liebe, die die gerechte Ordnung so einhält, daß sie dem Geliebten dient; Klugheit ist jene Liebe, die hellichtig ist für das, was ihr hilft und was sie hindert. Doch ist nicht von irgendeiner Liebe

<sup>18</sup> J. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus (Freiburg 1929) I, 47.

<sup>19</sup> Augustinus, Über 63 verschiedene Fragen 31, 1: PL 40, 20.

die Rede, sondern von der Liebe zu Gott, dem höchsten Gut, der höchsten Weisheit und Einigkeit.“<sup>20</sup> Liebe vereint uns mit Gott und miteinander. Sie macht die Kirche „eins mit Christus in seiner Liebe zu sich selbst“<sup>21</sup>.

Augustinus betont immer wieder, daß sich Gottes- und Nächstenliebe nicht trennen lassen und daß die Gottesliebe der Urquell wahrer Nächstenliebe ist. „Tugend ist einfachhin die höchste Liebe, die Gottesliebe.“<sup>22</sup> Das am meisten zitierte Wort des Augustinus ist wahrscheinlich dieses: „Hab' wahre Liebe, und tu', was du willst.“<sup>23</sup> Es muß jedoch gegenüber Mißverständnissen betont werden, daß er nicht das lateinische Wort *ama* benützt, sondern *dilige*. Das heißt, er spricht nicht von der Allerweltsliebe, sondern von der echten Liebe. Den extremen Situationsethikern von heute muß es gesagt werden, daß Augustinus äußerst sorgsam ist, das wahre Antlitz der Liebe zu beschreiben, und zwar im Blick auf Christus. Und selbstverständlich betont er immer wieder, daß wir der Gnade des Heiligen Geistes bedürfen, um die wahre Liebe von allen Fälschungen zu unterscheiden.

Einer der schwächsten Punkte in der Lehre des Augustinus ist sein Eheverständnis mit seiner Sexualmoral. Aber auch auf diesem Gebiet hat er viele tiefe Einsichten und befreit sich allmählich von seiner manichäischen Vergangenheit. Man darf also Augustinus nicht einfachhin zitieren, ohne auf seinen Entwicklungsgang zu achten. Bei dem einzigartigen Ansehen, das Augustinus genießt, haben gewisse Aussagen über Ehe und Sexualität, die ungeschichtlich zitiert wurden, der Entfaltung einer wahrhaft christlichen Ehespiritualität bisweilen geschadet. In der Ehezyklika „Casti connubii“ Pius' XI. wird Augustinus dreizehnmal zitiert; und es ist mehr als interessant, den Kontext dieser Zitate zu lesen<sup>24</sup>.

#### IV. Eine Zeit der Wiederholungen

Die Periode vom 6. bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts war für die Theologie im allgemeinen und besonders für die christliche Moral eine unfruchtbare Zeit. Das hängt zum Teil mit dem Vordringen der „Barbaren“ in den Raum des westlichen Römischen Reiches und dem damit verbundenen Sinken des Bildungsniveaus zusammen. Eine andere Ursache ist die fortschreitende Absonderung des Westens von der weiterhin blühenden theologischen Kultur der östlichen Kirchen. In der lateinischen Kirche begnügten sich Theologen dieser Zeit, Kom-

<sup>20</sup> Ders., Über die Moral der Katholischen Kirche I, XV, 25: PL 32, 1322.

<sup>21</sup> Ders., Zum Ersten Johannesbrief 10, 3: PL 35, 2056.

<sup>22</sup> Ders., Über die Moral der Katholischen Kirche I, XV, 25: PL 32, 1322.

<sup>23</sup> Ders., Zum Ersten Johannesbrief 7, 8: PL 35, 2033.

<sup>24</sup> Vgl. B. Häring, Krise um „Humanae vitae“ (Bergen-Enkheim 1968) 25-51.

pendien der Vätertheologie herzustellen. Sie wollten treu sein, waren aber nicht schöpferisch.

Die iroschottische Kirche, weithin eine Mönchskirche, zeigte nicht nur einen großen missionarischen Elan, sondern auch Unternehmungsgeist in der Anpassung der Disziplin. Sie war schöpferisch in der Gestaltung des Bußsakramentes, mäßigte den Rigorismus der Bußdisziplin der römischen Kirche und förderte die öftere Beichte. Dies geschah nicht ohne einen gewissen Einfluß der Mönche des Ostens. Die iroschottischen Bußbücher und die entsprechende Bußpraxis fanden zunächst in der lateinischen Kirche heftigen Widerstand, fanden jedoch im Blick auf die guten Früchte allmählich überall Eingang. Bei allem Guten müssen aber auch die Grenzen dieser Bußbücher gesehen werden. Nicht nur waren sie einseitig den Bußwerken zugewandt, sondern bestimmten diese auch nicht immer mit jenen Kriterien, die der prophetischen Geschichte entsprechen. Im Blickpunkt standen einerseits das äußere Werk und andererseits der soziale Rang dessen, der geschädigt wurde. So unterscheidet zum Beispiel das weitverbreitete Bußbuch des Burkhard nicht weniger als zwanzig verschiedene Bußen für Mord, je nach dem sozialen Rang der Person, die getötet wurde, wobei das Töten eines Sklaven oder gar einer Sklavin nicht höher eingestuft wurde als Eigentumsdelikte<sup>25</sup>. Dürfen wir hierin nicht ein Überwiegen des Kontrollwissens über das Heilswissen sehen?

## V. Ein Jahrhundert schöpferischer Theologie und Erneuerung

### 1. Neuanfang mit großen Heiligen

Ein Neuaufleben schöpferischer Theologie, insbesondere in bezug auf das sittliche Leben, kam von bedeutsamen religiösen Erneuerungsbewegungen. Die mystische Theologie, die die radikale Berufung aller zur Heiligkeit lehrt, wurde bereichert durch den heiligen Bernhard von Clairvaux, Meister Eckhart, Tauler, Heinrich Seuse und viele andere. Wohl der größte Beitrag kam durch die zwei neuen Bettelorden, gegründet von Franz von Assisi und Dominikus. Hier begegnen sich Glaubensbegeisterung und ernstes Studium. Aus dem Franziskanerorden kamen Alexander von Hales († 1245) und der heilige Bonaventura (1221 bis 1274) und schließlich Duns Scotus († 1308). Sie alle sind große Lehrer der Weisheit. Sie kannten keine von der Mystik und Dogmatik losgelöste Moraltheologie. Es war einfachhin eine Theologie des christlichen Lebens im vollen Sinn.

<sup>25</sup> J. P. Migne, PL 140, 853 DC.

Die Dominikaner ihrerseits schenken der Kirche neben den bekannten Mystikern Albert den Großen (1193-1280), der in der Breite und Tiefe seines Wissens mit Clemens von Alexandrien und Origenes vergleichbar ist, und seinen großen Schüler, den heiligen Thomas von Aquin († 1274).

### 2. Ein heiliger Neuerer

In den letzten Jahrhunderten wurde Thomas von Aquin als Bollwerk des katholischen Glaubens gefeiert, und mit Recht schauen wir zu ihm auf als einem, der Treue zur Kirche in einzigartiger Weise verkörpert<sup>26</sup>. Und doch sollten wir nicht vergessen, was es zu seinen Lebzeiten bedeutete, ein so schöpferischer Theologe zu sein. Avery Dulles beschreibt die Situation so: „Für seine Zeitgenossen war Thomas von Aquin nicht der Doctor communis, sondern ein viel umstrittener Neuerer, nicht der kanonisierte Heilige, sondern der Verbreiter gefährlicher neuer Ideen einer weltlichen Philosophie, nicht das starke Bollwerk, sondern ein Lehrer, der weithin der Häresie verdächtig war ... In Paris, wo er seine höheren Studien vollendete, waren die Dominikaner als eine seltsame und ungesunde Brut angesehen, weder Mönche noch Weltleute, Männer, die sich keiner Tradition einreihen ließen. Kein Wunder, daß das Studienhaus der Dominikaner zum Zeichen des Widerspruchs wurde. Der Lebensstil des heiligen Thomas und seiner Mitbrüder würde vielleicht nicht so viel Widerspruch hervorgerufen haben, wäre er nicht Hand in Hand gegangen mit einer revolutionären Stellungnahme, der Wahl des Aristoteles als Meister in wissenschaftlicher Methode. Schon zu Beginn seiner Lehrtätigkeit stand Thomas mitten in einer aufgeregten Kontroverse. Mehrmals wurde den Universitätsstudenten verboten, seinen Vorlesungen beizuwohnen. Nach seinem Tod verurteilten der Bischof von Paris und der Erzbischof von Canterbury zahlreiche Thesen, die Thomas vorgetragen hatte.“<sup>27</sup>

Thomas von Aquin war in höchstem Maße schöpferisch nicht nur im Seinswissen, sondern vor allem im Heilswissen. Seine Theologie ist von pastoralem Interesse geleitet. Es war nicht Willkür, wenn er versuchte, das Beste im Gedankengut des Aristoteles auszuwerten; denn die Jugend hatte sich diesem Denken ohne Leitung zugewandt und war in Gefahr, im Glauben Schiffbruch zu erleiden. Statt sich auf unfruchtbare Apologetik zu stürzen, trat Thomas in einen fruchtbaren Dialog, zeigte der Jugend den echten Aristoteles und wies Wege auf, wie dieses Gedankengut in eine Synthese mit der augustianischen Tradition treten konnte. Thomas war wohlbewandert in der Bibel. Und seine Darstellung des sittlichen Lebens folgte treu dem heiligen Paulus, dem Lehrer des „Geistgesetzes des Lebens in Christus Jesus“.

<sup>26</sup> Vgl. É. Gilson, *Thomas d'Aquin* (Paris 1925); A. Dempf, *Die Ethik des Mittelalters* (München – Berlin 1927); O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles* (Louvain 1942/54).

<sup>27</sup> A. Dulles SJ, *The Revolutionary Spirit of Thomas Aquinas*, in: *Origins*, Febr. 1975, 543f.

In gewissem Sinn war Thomas bezüglich der Moraltheologie wirklich ein Neuerer. Er widmete in der theologischen Summa den Moralproblemen weit mehr Raum, als dies sonst üblich war, und versuchte, gerade dort die Ethik des Aristoteles fruchtbar zu machen in einer Begegnung mit dem christlichen Glauben. Es wäre jedoch ein Irrtum, im zweiten Teil der theologischen Summa, der sich vorzüglich mit Fragen der Sittenlehre beschäftigt, ein in sich stehendes Moralhandbuch zu sehen. Nicht nur behandelt Thomas im ersten und dritten Teil seiner Summa bedeutende moralische Fragen und Perspektiven, zum Beispiel das sittliche Leben als Ausdruck der Sakramente des Glaubens, sondern noch mehr ist zu sagen, daß Thomas nie daran gedacht hat, eine Moral neben der Dogmatik zu schreiben. Sie ist für ihn ein integraler Teil des Glaubens, der fruchtbar werden will in Liebe und Gerechtigkeit und in allem Guten.

Wie für Bonaventura, so gab es auch für Thomas nur eine ungeteilte Theologie, die Heilslehre, die uns in einer einzigen großen Synthese lehrt, Gott zu kennen, den Menschen zu kennen, Gott zu lieben und den Menschen zu dienen. Während Thomas, um mit Max Scheler zu sprechen, dem Seinswissen eine besondere Aufmerksamkeit zuwandte, so hat er es doch nie verselbständigt, im Gegenteil, es lag ihm gerade daran, das Seinswissen in das Heilswissen heimzuholen.

Ähnlich wie Chrysostomus, ist Thomas von Aquin ein Vorbild eines schöpferisch treuen Theologen in Umständen, die diese Eigenschaften nicht zu fördern schienen. Wenn er auch weniger gelitten hat als Chrysostomus, so können wir doch nur tiefes Bedauern empfinden, wenn wir bedenken, daß unerleuchtete Kirchenmänner das so fruchtbare Gedankengut des Thomas für mehrere Jahrhunderte, gerade für jene Zeit, die es nötig hatte, aus den theologischen Schulen verbannten. Als dann Thomas ausgegraben und schließlich von der Kirche sanktioniert wurde, fand er viele Nachbeter, die nichts von seinem Genius zeitnaher Theologie hatten. Mit bloßer Wiederholung ist Thomas nicht wirklich geehrt. Denn das, was ihn auszeichnet, ist Zeitnähe, Mut zum Dialog mit den Zeitgenossen und eine einzigartige Kraft zu schöpferischer Synthese gerade in der Begegnung mit dem Positiven im Zeitgeist.

### 3. Der Einfluß des Nominalismus

Nicht zuletzt weil Thomas auf die Seite geschoben worden war, konnte der Nominalismus unter dem Einfluß vor allem von Wilhelm von Ockham († 1359) das Feld besetzen. Dem Nominalismus kann man nicht schöpferische Qualitäten absprechen. Es ist jedoch eine ganz andere Frage, ob er den Titel „treu in Christus“ verdient. Er schärfte das Bewußtsein für die Einzigartigkeit jedes Einzelnen und der Vielfalt der Werte; er betonte, manchmal bis zum Übermaß, die Freiheit des Einzelnen. Es gelang ihm jedoch nicht, die wertvollen Bausteine in ein Gebäude einzubringen, in dem die Heilssolidarität zu Hause sein kann.

### 4. Wiederentdeckung des Thomas von Aquin

Ironisch könnte man sagen, daß im 16. Jahrhundert schließlich das Werk des heiligen Thomas genug abgelagert war, um nicht mehr der Häresie verdächtig zu sein. Es war ein großer Glücksfall, daß Thomas in der Zeit der Reformation bedeutende Kommentatoren fand, zum Beispiel Thomas de Vio, Kardinal Kajetan genannt († 1534). Auf dem Felde der Moraltheologie ist besonders der Dominikaner Francisco de Vitoria († 1546) zu nennen. Francisco de Vitoria war ein mutiger und schöpferischer Denker, er stellte sich den neuen Problemen, die die Entdeckung der Neuen Welt und der tiefe Wandel der Kultur mit sich brachten. Er verkörpert den Geist des heiligen Thomas in vornehmer Weise.

## VI. Ursprung der römisch-katholischen Moraltheologie

### 1. Neue Aufgaben und eine neue Umwelt der Moraltheologie

Die jüngere Generation kennt die Moraltheologie, die wir im Seminar lernen mußten, kaum mehr. Die ältere Generation soll daran erinnert werden, daß eben jene Moraltheologie nicht die Tradition der Kirche darstellt, sondern eine ziemlich spät auftauchende Neuerung war. Durch fünfzehn Jahrhunderte gab es nichts dergleichen in der katholischen Kirche. Und wie wir sehen werden, war der römische Typ der Moraltheologie nie der einzige und nie unwidersprochen. Schon allein daß es in den orthodoxen und protestantischen Kirchen nichts Ähnliches gibt und daß es diesen Typ vor den großen Kirchentrennungen überhaupt nicht gab, muß aufgearbeitet werden. Obwohl die thomistische Erneuerung im 16. Jahrhundert sich den großen Fragen bezüglich der Menschenrechte und der internationalen Beziehungen und anderen neuen Fragen mutig gestellt hatte, trat infolge des Zeitgeistes immer mehr eine privatisierende, individualistische Tendenz hervor. Diese geht Hand in Hand mit dem eng begrenzten Zweck der neuen Moraltheologie: der „Verwaltung“ des Bußsakramentes.

Einerseits schenkte die katholische Reform, deren vornehmste Vertreter die heilige Theresia von Ávila und der heilige Johannes vom Kreuz waren, der Kirche tiefgründige Werke einer Spiritualität, die mindestens teilweise an die Tradition der großen Kirchenväter anknüpfte. Andererseits entwickelte sich rasch ein ganz neuer Typ von Moraltheologie mit einem engumgrenzten Zweck, nämlich der Lösung von Fällen im Beichtstuhl. In dieser Kasuistik konzentrierte sich die Aufmerksamkeit vor allem auf die Rolle des Beichtvaters als Richter. Nicht nur sollte er genau beurteilen, ob sein Pönitent schwer gesündigt hatte (schwere Sünde oft mit Todsünde gleichgestellt), sondern auch genau die Zahl und die Art dieser Todsünden erfahren und bestimmen. Eine solche Moraltheo-



logie überläßt die großen Themen – wie die der Nachfolge, der Berufung zur Heiligkeit, des Verhältnisses zwischen natürlichem Sittengesetz und dem Gesetz der Gnade – der asketischen oder dogmatischen Theologie.

Die neuen Techniker der Moraltheologie versuchten sehr bald, ihre Kasuistik durch allgemeine Prinzipien zu unterbauen. Und so entwickelte sich allmählich eine selbständige und leider auch weithin selbstzufriedene Moraldisziplin, die ihre Autonomie dadurch zu stärken suchte, daß sie nun auch die Bestimmungen des Kirchenrechtes und weithin des Zivilrechtes in die allgemeinen Prinzipien und die Lösung der Fälle aufnahm. Aus der besonderen Zielsetzung und unter dem Einfluß des Zeitgeistes entstand eine einseitige Moral des Gehorsams einerseits und der Kontrolle durch den Beichtvater andererseits.

Da die Lösungen der Fälle entsprechend den verschiedenen Kulturen oder Subkulturen, den verschiedenen Schulen und dem Temperament der Moralisten ganz verschieden ausfielen, entwickelte sich schnell eine neue Problematik, die der theologischen Meinungen, denen man mit ruhigem Gewissen folgen dürfe. Diese Moral stellte sich kaum die Frage nach den biblischen Perspektiven der Moralverkündigung; denn sie diente ja nicht der Verkündigung, sondern der Verwaltung. Die Bibel lieferte im wesentlichen nur „Beweisstellen“. Trotz des Aufkommens der Geschichtswissenschaften waltete hier ein ungeschichtliches Denken. Wie die Schrifttexte, so wurden auch die Erklärungen des Lehramtes ohne jegliche Sorge um Hermeneutik zitiert und angewandt. Und das alles entfaltete sich in einem Zeitalter des aufkommenden Absolutismus und der innigsten Allianz zwischen Thron und Altar. Die Verbindung zwischen Papsttum und irdischer Macht und die politische Rolle vieler Bischöfe formten weithin das Denken, ohne das man die Beichtmoral kaum verstehen kann.

Wenn die Moralisten dieser Generation sich auf die patristische und mittelalterliche Tradition des Naturrechts bezogen, so waren sie sich des Sitzes im Leben jener Überlegungen kaum bewußt und übernahmen Formeln in einer statischen und legalistischen Sicht. Der Ton lag nicht mehr auf dem dem Herzen eingeschriebenen natürlichen Sittengesetz und dessen Entdecken im Füreinander der Gewissen, sondern auf der autoritativen Auferlegung der „Vorschriften“ des natürlichen Sittengesetzes. Die geschichtliche Dimension desselben trat immer mehr in den Hintergrund. Diese Moral wurde vom Zeitgeist sehr stark mitgeprägt, ohne daß man sich dessen bewußt war. Ein scharfes Bewußtsein der Interdependenz zwischen Moral und dem Gesamt der Kultur, der sozialen, politischen und wirtschaftlichen Strukturen, hätte den Einfluß des Zeitgeistes positiver auffangen können. Als Beispiel der Abhängigkeit vom Zeitgeist weise ich auf die von der Mathematik und den Naturwissenschaften beeinflusste Sorge um die quantitative Bemessung der Sünden.

Es wäre ungerecht, all die Bemühungen dieser Generationen von Moraltheologen als unnütz zu betrachten. Es gab jederzeit auch Moraltheologen, die ernsthaft versuchten, die neuen Kenntnisse über den Menschen und seine Umwelt zu nutzen; aber infolge der geschichtlichen Umstände, der Bindung des

höheren Klerus an die bevorrechteten und mächtigen Schichten, der scharfen Kontrolle der römischen Inquisition und der staatlichen Zensur war wenig Raum für prophetische Stimmen. Diese Art der Moral suchte z. B. eifrig nach Gründen für das Weiterbestehen der Sklaverei, als die Zeit für ihre Abschaffung längst gekommen war. Man kann sicher nicht sagen, daß die Handbücher der Moral zur Vorhut der Menschheit jener Zeit gehörten. Die großen Fragen der sozialen und internationalen Gerechtigkeit, der Überwindung des Krieges wurden nur spärlich berührt, weil sowohl Pönitent wie Beichtvater die Verantwortung für diese Fragen den Mächtigen allein überließen. Die ganze Struktur und Zielsetzung der Moral bot wenig Ansporn, sich den großen Fragen der Mitverantwortung aller in der Gestaltung des wirtschaftlichen, kulturellen, sozialen und politischen Raums zuzuwenden.

Die Leistungen und Fehlleistungen von Theologen können nur im Gesamtkontext der Gesellschaft und der Kirche und ihres Selbstverstehens beurteilt werden. Die vorherrschende Sorge dieser neuen römisch-katholischen Moraltheologie war die Einschärfung von Ordnung und Gesetz in Kirche und Staat. Dabei traten die menschlichen Gesetze immer mehr in den Vordergrund sowohl quantitativ wie in dem Nachdruck, mit dem sie eingeschärft wurden. Eine Kirche, die ein Bündnis mit dem Thron eingegangen war, konnte sich eines statischen Selbstverständnisses kaum erwehren. Sich auf Menschenrechte oder das Naturrecht zu berufen, um grundlegende Änderungen in der Gesellschaft herbeizuführen, galt als eine der großen Sünden.

In dieser kulturellen und politischen Atmosphäre entstand das System des Tutorismus, das in allen Zweifelsfällen auf der buchstäblichen Anwendung der Gesetze bestand. Von einer ähnlichen, wenn auch weniger fanatischen Mentalität war das System des Probabiliorismus geprägt, das lehrte, daß im Zweifelsfall die Präsumtion immer zugunsten der buchstäblichen Anwendung der Gesetze gelten muß. Nur sehr viel stärkere Gründe konnten ein nicht gesetzgebundenes Handeln gestatten. Naturrechtliche Prinzipien und Schrifttexte wurden genauso angewandt wie positive Gesetze.

Auf der anderen Seite standen jedoch zahllose Seelsorger und Theologen, die sich des tiefgreifenden kulturellen und wirtschaftlichen Wandels bewußt waren und mit den Gläubigen angesichts neuer Fragestellungen durchaus mitfühlten. Diese Gruppen nannten sich Probabilisten, nicht selten wurden sie jedoch als Laxisten verschrien. Sie leugneten keineswegs den gebührenden Respekt für Gesetz und Ordnung. Kaum einer stellte die autoritären Regime und die Überzahl von Gesetzen und Sanktionen in Frage. Es war kaum denkbar, daß sie Beichtväter und Pönitenten auffordern würden, auf die Änderung von Strukturen hinzuwirken. Aber sie betonten unentwegt den Vorrang des Gewissens der Gläubigen, solange dieses Gewissen ehrlich ist. Infolgedessen lehrten sie, daß in Fällen, in denen die Gültigkeit, die Gerechtigkeit oder die sinnvolle Anwendungsmöglichkeit von Gesetzen zweifelhaft sei, die schöpferische Freiheit den Vorrang habe.

Viele Probabilisten nahmen das Zielgebot der Bibel, „seid barmherzig, wie euer Vater barmherzig ist“ (Lk 6, 36), durchaus ernst, aber angesichts des legalistischen Zeitgeistes verkannten manche Beichtväter und Gläubige, ganz besonders aber die Gegner der Probabilisten, den Zielsinn der gemäßigten Lösungen der Probabilisten. Es ging den besten Moraltheologen dieser Epoche nicht darum, das Gesetz Gottes mit Abschlag anzubieten, sondern vielmehr darum, die Gewissen der Gläubigen nicht zu überbürden und Raum zu schaffen für echtes Wachstum im Guten gemäß den Talenten, die jedem verliehen sind.

Die legalistischen Lösungen der Tutoristen und vieler Probabilisten hätten praktisch die Beteiligung gewissenhafter Christen am wirtschaftlichen und kulturellen Leben unmöglich gemacht, man denke z. B. an das scharfe Zinsverbot, das aus einer ganz anders gearteten Wirtschaftsordnung unbeschrieben übernommen war. Den Probabilisten ging es darum, Schuldkomplexe und den Geist der Empörung gegen die Kirche oder den Abfall von ihr einerseits und das sich Zurückziehen von der Welt andererseits möglichst zu vermeiden. Da es ihnen aber psychologisch unmöglich war, gewissen Traditionen oder kirchlichen Bestimmungen zu widersprechen, nahmen sie zu Begründungen Zuflucht, die uns heute als künstlich und teilweise sogar als unehrlich erscheinen möchten.

Jene Christen, die sich über die heutige Unsicherheit innerhalb der Kirche bezüglich Moralfragen beklagen, sollten versuchen, sich ein Bild zu machen von den heftigen Spannungen zwischen den verschiedenen Moralrichtungen. Vernünftige und durchaus maßvolle Moralisten waren als Laxisten verschrien. Sogar ein so großer Geist wie Blaise Pascal mißdeutete die Anliegen der Probabilisten und unternahm einen heftigen Kampf gegen die Morallehre der Jesuiten<sup>28</sup>.

Viele fruchtbare Ansätze der tridentinischen Reform und viel Segen, der vom würdigen Empfang des Bußsakramentes ausging, wurden weithin zunichte gemacht durch rigoristische Moralisten und ganz besonders durch die Jansenisten. Die letzteren klagten die Moralisten der Haarspalterei an, waren aber selbst noch ausgeprägter einem legalistischen Denken verpflichtet.

Es wäre aber falsch zu meinen, daß diese Zeit auf dem Gebiet der Moraltheologie nichts Großes geleistet habe. So hielten sich z. B. die Karmeliter von Salamanca weithin den theologischen Streitigkeiten fern und bearbeiteten mit Geduld ihr großes Kompendium „cursus theologiae moralis“ (1665-1724). Dies ist zweifellos das bedeutendste zusammenfassende Werk der Moraltheologie jener Zeit. Wir brauchen uns jedoch nicht zu wundern, daß es trotz allem die Situation einer in Defensivhaltung befindlichen Kirche widerspiegelt, einer Kirche, die zu sehr von den totalitären politischen Systemen beeinflusst wurde.

<sup>28</sup> B. Pascal, Lettres Provinciales (1656).

## 2. Alphonsus von Liguori

Alphonsus von Liguori (1696-1787) wird von der Kirche als Patron der Moraltheologen und Beichtväter geehrt<sup>29</sup>. Sein Werk als Moraltheologe ist in unserem Jahrhundert vielfach mißdeutet und angegriffen worden. Wir sollten uns darüber klar sein, daß es nur im Rahmen der damaligen Zeitlage richtig gewürdigt werden kann. Sein Kampf gilt vor allem dem Jansenismus und dem von ihm beeinflussten Rigorismus. Er war ein Mann des Ausgleichs und hat in seiner Zeit sicher viel zu einer Befriedung innerhalb der Kirche beigetragen. Alphonsus, der Gründer der Kongregation der Redemptoristen, war vor allem ein Seelsorger der Armen und Unterdrückten, der Verängstigten und Verachteten. Er und seine Mitbrüder banden sich durch ein eigenes Gelübde, in der Heilssorge diesen Gruppen den Vorzug zu geben. Das Bemühen des heiligen Alphonsus in Fragen der Moraltheologie muß auf diesem Hintergrund gesehen werden.

Gegenüber dem pessimistischen Jansenismus war sein Wahlspruch: „Überreich ist beim Herrn Erlösung.“ Er war kein Moralprofessor. Als er begann, über Moralfragen zu schreiben, dachte er nicht im entferntesten daran, ein systematisches oder gar für alle Zeiten geltendes Moralwerk zu schaffen. Sein einziges Ziel war, den bedrängten Seelsorgern und vor allem dem Gewissen der vom Rigorismus bedrohten einfachen Gläubigen zu Hilfe zu kommen. Als er als Moralschriftsteller bekannt wurde, war die Gesellschaft Jesu und mit ihr die Schule der Probabilisten im kirchlichen Raum schwer angefochten und weitgehend verdächtig. Alphonsus selbst hatte seine erste Ausbildung von einem ziemlich rigoristischen Dominikaner erhalten, der zur Schule der Probabilisten gehörte. Sobald er sich jedoch der Armen und Unwissenden annahm, sah er deutlich, daß mit dieser Denkart nichts anzufangen war. Er schloß sich dem Probabilismus an, gab ihm jedoch im Blick auf die kirchenpolitische Situation und in echter Sorge um Ausgewogenheit den Namen Aquiprobabilismus. Eine seiner Hauptthesen ist, daß im Konflikt zwischen einem Gesetz, an dessen Geltung oder sinnvoller Anwendung gezweifelt werden kann, und dem Guten aus eigener schöpferischer Wahl bei annähernd gleichgewichtigen Gründen der freien Wahl der Vorrang gehört. So gut er damals konnte, verteidigte er so die schöpferische Freiheit der Gläubigen gegenüber Überbürdung und Verengung durch eine Überzahl von Gesetzen und ein übermäßig gesetzliches Denken.

Trotz Warnungen von allen Seiten lehrte Alphonsus beständig, daß Beichtväter das gute Gewissen der Pönitenten nicht durch Einschärfung von Gesetzen stören sollten, wenn vorauszusehen war, daß sie sich die Gesetze oder Vorschriften, um die es ging, nicht ehrlichen Gewissens aneignen konnten.

Die durch und durch seelsorgliche Theologie des Alphonsus ist gegen den Jansenismus eine Theologie der göttlichen Barmherzigkeit. Darum lehnte er das thomistische System der Vorherbestimmung und der Unterscheidung zwischen

<sup>29</sup> Vgl. K. Keusch, Die Aszetik des hl. Alfons Maria von Liguori (Paderborn 1926).

wirksamen und notwendig erfolglosen „hinreichenden Gnaden“ energisch ab. Er wußte, daß einfache Leute mit diesen Unterscheidungen ebensowenig anfangen konnten wie er selbst. Und wie konnte er von der überreichen Erlösung predigen, wenn Gott von vornherein bestimmte, Menschen Gnaden zu geben, die metaphysisch erfolglos sein mußten! Er bestand mit Thomas und Augustinus durchaus auf dem gnadenhaften Charakter alles Guten, aber ebenso auch auf der menschlichen Freiheit und Verantwortung.

Es ging Alphonsus vor allem darum, das Vertrauen auf Gott zu wecken und den Gläubigen zu helfen, zu einer innerlich ruhigen Gewissensbildung zu kommen. Er selbst verwandte viel Zeit, um ängstlichen Seelen zu helfen, und aus dieser Erfahrung heraus war er besonders darauf bedacht, Beichtväter heranzubilden, die keine unnötige Ängstlichkeit hervorriefen. So schrieb er eine Reihe von Büchern, die speziell für Beichtväter bestimmt waren, z. B. *Homo apostolicus* (Der apostolische Mann), wohl eines der reifsten Werke des Heiligen auf dem Gebiet der Beichtmoral. Es erreichte 118 Auflagen. Noch weiter verbreitet war seine *Praxis confessarii*, ein Buch, das sich von ähnlichen Werken vor allem darin unterscheidet, daß es mit Nachdruck bestreitet, die hauptsächliche Rolle des Beichtvaters sei die des Richters; Alphonsus lehrt im Gegenteil, daß seine vorzügliche Aufgabe darin bestünde, die Barmherzigkeit Gottes sichtbar zu machen. Noch mehr zeichnet sich das Werk dadurch aus, daß der Anleitung zu einem heiligen Leben der weiteste Raum gegeben ist entsprechend der festen Überzeugung des Heiligen, daß alle Christen zur Heiligkeit berufen sind. Sein mehrbändiges Moralwerk darf nicht als eine Gesamtdarstellung des christlichen Lebens angesehen werden. Das war nicht die Absicht des Verfassers. Es war ein Werk im Dienste der Beichtväter und der Gewissensbildung, aber wiederum weithin im Blicke des Bußsakramentes.

Wer die Auffassung des Heiligen von einer spezifisch christlichen Moral kennenlernen will, greife zu seinem Buch „Die Kunst, Jesus Christus zu lieben“ (*Pratica di amar Gesu Cristo*), eine Art Moraltheologie für Laien und Priester, worin das ganze christliche Leben umschrieben wird als ein Kommentar zum Hohenlied der Liebe (1 Kor 13). Gern hätte er eine umfassende Moral im gleichen Geiste geschrieben. Aber dafür war die Zeit noch nicht reif. Die Sichtweise des Heiligen ist nicht statisch. Er mißt der dauernden Bekehrung neben der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit größten Wert bei. Er ermutigt die Gläubigen, einen Schritt nach dem anderen zu gehen.

## VII. Erneuerung der Moraltheologie im 19. Jahrhundert

### 1. Der breitere Strom der Überlieferung

Es kann nie genug betont werden, daß die Handbücher der Moral im Blick auf die Aufgaben des Beichtvaters nie die ganze Morallehre der römisch-katholischen Kirche waren. Daneben stand nicht nur die asketisch-mystische Theologie, die die Berufung zur Heiligkeit betonte, sondern auch die Katechese und Predigt, die vielfach eine schlichte Auslegung der Moral des Neuen Testaments waren. Es fehlte auch nicht an systematischen Ansätzen einer Moral der Nachfolge, einer Moral des Lebens in Christus Jesus. Vor allem ist die französische Schule der Spiritualität zu nennen, deren Gründer Kardinal Bérulle ist. Dort standen die sakramentale Vereinigung mit Christus, die Glaubenserfahrung in den Sakramenten und der Glaubensgemeinschaft, die ganz und gar auf Christus als Ursakrament weisen, im Mittelpunkt. Diese Schule gab der Kirche große Heilige wie Johannes Eudes und Vinzenz von Paul. Die Gegenden, in denen sie die Frohe Botschaft intensiv verkündeten, wurden von Jansenismus und Entchristlichung bewahrt. Ihre Moralverkündigung war positiv aufbauend.

Eine ganze Reihe von Theologen der Aufklärungszeit bemühte sich mit Geschick um eine Begegnung mit dem Positiven im Zeitgeist und um kritischen Gebrauch von Naturrechtsargumenten. Man war sich bewußt, daß katholische Moral nicht bloß im Blick auf die Beichte studiert werden darf. Das 19. Jahrhundert sah dann, vor allem an den katholischen Fakultäten der staatlichen Universitäten, eine große Blütezeit der Moral. Dies ist zum Teil der akademischen Freiheit zu verdanken, die an den Universitäten größer war als in den bischöflichen Seminarien. Unter den zahlreichen Vertretern der Moralwissenschaft des letzten Jahrhunderts seien vor allem drei genannt: Johann Michael Sailer, Johann Baptist Hirscher und Franz Xaver Linsenmann.

### 2. Johann Michael Sailer

Sailer (1751-1832)<sup>30</sup> gab seiner ersten umfassenden Darstellung der Moraltheologie den charakteristischen Untertitel: „Handbuch der christlichen Moral zunächst für künftige katholische Seelsorger und dann für jeden gebildeten Christen“ (München 1817). So will schon der Titel betont zum Ausdruck bringen, daß es nicht um eine Beichtstuhl-moral, sondern um eine Lebensmoral geht oder, wie Sailer sich ausdrückt, um die Anleitung „zu einem gottseligen Leben“. In Zielsetzung und Sprache ist Sailer dem von ihm hochverehrten heil-

<sup>30</sup> G. Fischer, *Johann Michael Sailer und Immanuel Kant* (Freiburg i. Br. 1953); H. J. Müller, *Die ganze Bekehrung. Das zentrale Anliegen des Theologen und Seelsorgers Johann Michael Sailer* (Salzburg 1956).

ligen Franz von Sales verwandt. Aber er geht weit über aszetisch-mystische Anweisungen hinaus. Ein Herzstück seiner Moral ist die fortdauernde Bekehrung im Blick auf die Berufung zur Heiligkeit des Lebens. Sailer weiß um das Wachstumsgesetz, und infolgedessen findet sich bei ihm nichts von jansenistischer Härte.

Sailer ist ganz und gar ein Mann seiner Zeit, traditionsverwurzelt und offen für neue Anregungen. Er setzt sich positiv mit Kant und Schleiermacher auseinander. Er gehört zur romantischen Epoche, von der sein Persönlichkeitsideal beeinflusst ist. In begeisterter Sprache betont er die Treue zu den besonderen Gnadengaben Gottes und zur Einheit in der Vielfalt. Die liebende Hinwendung zu den je Einzelnen verbindet sich mit dem Geist der Heilssolidarität, die eines ihrer Ursymbole im Bild vom mystischen Leibe Christi hat.

Wenn wir Heutige Sailer lesen, bezaubert von seiner Liebenswürdigkeit und von seinem Blick für das spezifisch Christliche und nicht zuletzt von seiner großen Treue gegenüber der Kirche, so können wir es kaum verstehen, wieviel er von Kirchenmännern und von staatlichen Behörden zu leiden hatte. Zahllose Anzeigen gegen ihn gingen nach Rom, und selbst Heilige ließen sich von dem Strom der Anschwärmungen beeindrucken. Aber schließlich siegte in der Amtskirche eine gerechte Beurteilung. Er starb als Bischof von Regensburg, als ein Modell schöpferischer Heilssorge.

Man hat Sailer nicht selten Mangel an Wissenschaftlichkeit vorgeworfen. Meines Erachtens fällt dieser Vorwurf auf seine Ankläger zurück. Denn Sailer kämpft gegen einen öden Rationalismus und gegen eine vereinfachende Übertragung moderner Wissenschaftsmethoden auf die Theologie. In Abwendung vom frostigen Denken der Aufklärung pflegt Sailer eine ausgesprochene Theologie des Herzens, ohne den Verstand hungern zu lassen.

### 3. Johann Baptist Hirscher (1788–1865)

Nicht weniger schöpferisch als Sailer war Johann Baptist Hirscher<sup>31</sup>. Seine in zahlreichen Auflagen erschienene Moraltheologie, die von Predigern, auch Protestanten, viel benützt wurde, hat den bezeichnenden Titel „Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit“ (Tübingen 1835). Er wählt den Zentralbegriff „Reich Gottes“ im Blick auf die Synoptiker, aber auch aus einer fruchtbaren Begegnung mit dem immer noch lebendigen romantischen Zeitgeist heraus. Hirscher steht an theologischer Tiefe und in der Kraft der Synthese sicher nicht hinter Sailer zurück, den er hoch verehrte. Er übertrifft ihn an Schärfe der psychologischen Beobachtung.

Hirschers Moral ist ein groß angelegter Versuch. Es ist bewundernswert, wie

<sup>31</sup> Vgl. J. Scharl, Gesetz und Freiheit. Die theologische Begründung der christlichen Ethik bei J. B. Hirscher (München 1941); A. Exeler, Eine Frohbotschaft vom christlichen Leben. Die Eigenart der Moraltheologie Johann B. Hirschers (Freiburg i. Br. 1959).

der Verfasser in jeder neuen Auflage der Kritik sorgfältig Rechnung trägt, vor allem wenn ihm dogmatische Unkorrektheiten vorgeworfen wurden.

Vielfach ist Hirscher wegen seiner Kritik an der Methode und geistigen Dürre der Neuscholastik getadelt worden. Hat man aber die theologische Erneuerung vor Augen, die im Zweiten Vatikanischen Konzil Anerkennung fand, so darf man seine Kritik als mild bezeichnen. Die Tatsache, daß eines seiner Bücher wegen dieser Kritik auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt wurde, hat ihn nicht nur in den Augen vieler Katholiken diskreditiert, sondern war bei seiner großen Treue zur Kirche geradezu ein Schock für ihn und hat seine weitere Tätigkeit nicht wenig gelähmt.

### 4. Franz Xaver Linsenmann

Eine ganze Anzahl hervorragend schöpferischer Theologen, die durch Sailer und Hirscher angeregt wurden, verdienen unsere Dankbarkeit. Genannt seien Ferdinand Probst, Bernhard Fuchs, Martin Deutinger, die sich alle bemühten, den Primat der Liebe und das Wachstumsgesetz in ständiger Bekehrung organisch darzustellen. Besondere Beachtung verdient der letzte große Vertreter der Tübinger Theologie des 19. Jahrhunderts, Franz Xaver Linsenmann (1835 bis 1898). Er schenkte uns nicht nur ein beachtliches Handbuch der Moraltheologie, das sowohl dem Prediger wie dem Beichtvater dient; er hat sich ganz besonders sorgfältig mit einem Grundproblem, nämlich dem Verhältnis von Freiheit und Gesetz im Blick auf die Freiheit der Kinder Gottes auseinandergesetzt<sup>32</sup>. Er folgt der großen paulinischen Sicht der Freiheit unter dem Gesetz der Gnade und des Glaubens. Er ist außerordentlich hell-sichtig hinsichtlich des Schadens, den der Legalismus jener Zeit sowohl im Leben der Gläubigen wie auch im Gesamt der Kirche anrichtete. Er ist nicht gesetzesfeindlich, betont jedoch immer wieder, daß Freiheit und Treue nur dort wachsen, wo der Christ seinen Charakter formt und seine Entscheidungen trifft im Blick auf die Gnade Gottes und die Nöte der Menschen. „Nur ein kleiner Teil unserer Pflichten ist durch ‚Gesetze‘ umschrieben, ein großes Gebiet freier sittlicher Betätigung liegt vor uns.“<sup>33</sup>

Sein „Lehrbuch der Moraltheologie“ (1878) ist eine glückliche Synthese von spekulativer und praktischer Methode, von Treue zum Worte Gottes und Offenheit für die Nöte der Zeit. Wie alle großen Vertreter der deutschen Moral-erneuerung des 19. Jahrhunderts betonte er den normativen Charakter der andauernden Bekehrung und des Wachstumsgesetzes. Mit Linsenmann brach die große Linie einer hoffnungserfüllten Erneuerung ab. Das Selbstverständnis der

<sup>32</sup> F. X. Linsenmann, Lehrbuch der Moraltheologie (Freiburg i. Br. 1878); ders., Untersuchungen über die Lehre von Gesetz und Freiheit, in: Theol. Quartalschrift 53 (1871) 64-114 221-277; 54 (1872) 3-49 193-254; Gesammelte Schriften hrsg. von A. Miller (Kempten 1912).

<sup>33</sup> Ders., Untersuchungen, in: Theol. Quartalschrift 54 (1872) 45.

Kirche, die Furcht vor dem Neuen waren dieser dynamischen Sicht des sittlichen Lebens nicht günstig. Es siegte schließlich auch in den deutschen Seminararien das Handbuch römischer Prägung.

Die Stärke der Erneuerung der Moral in Deutschland war der Kontakt mit dem kulturellen Leben der Zeit. Die Handbücher waren in Deutsch geschrieben und darum viel lebendiger als die des römischen Typs, die fast durchweg in Latein gedruckt wurden. Da jedoch Übersetzungen in fremde Sprachen ausblieben, wirkte sich diese Erneuerung außerhalb des deutschen Sprachraums nicht genügend aus und unterlag wohl gerade deshalb. Aber das Samenkorn war ausgestreut.

## VIII. Zwei große Propheten: die ökumenische Dimension der Moral

Freie Treue in Christus bedeutet vor allem Offenheit für das Testament des Herrn, „daß alle eins seien“. Die Moraltheologie von heute sowie die Theologie insgesamt muß vor allem dem ökumenischen Anliegen dienen. Das kann jedoch nicht geschehen durch eine Moral, die in einem Schisma, einer Trennung von Dogmatik und Heiliger Schrift lebt. Deshalb meine ich, daß ein geschichtlicher Überblick, der dem Hier und Heute dienen will, jenen großen und ökumenischen Theologen, die Vorbilder der Synthese zwischen Dogmatik und Moral sind, besondere Aufmerksamkeit schenken muß. Vor uns stehen zwei überragende Gestalten, John Henry Kardinal Newman und Wladimir Sergejewitsch Solowjow. Sie können vor allem in der gegenwärtigen geschichtlichen Stunde als Vorbilder schöpferischer Treue und mutiger Freiheit für die Wahrheit, für die Zusammenschau sein.

### 1. Kardinal Newman

John Henry Newman (1801-1890) ist einer der großen Vertreter des prophetischen Priestertums. Die Zeitumstände und besonders die Situation der kirchlichen Institution machten ihm seine prophetische Sendung nicht leichter als den Propheten des Alten Testaments, die immer wieder die schwere Hand der herrschenden religiösen und politischen Schichten zu spüren hatten. Aber die innere Charaktergröße, die Kraft des Glaubens und der Frömmigkeit fand Ermutigung in herzlichen Freundschaften.

Als er noch anglikanischer Priester war, galten ihm scharfe Zensuren der Universität von Oxford und von 24 anglikanischen Bischöfen, hauptsächlich wegen seines dynamischen Verständnisses der Dogmenentwicklung. In vollem Bewußtsein, daß die in der katholischen Kirche seinerzeit vorherrschenden Strömungen für seine Sicht, wie er sie im berühmten Essay „On the Develop-

ment of Christian Doctrine“ (1845) dargelegt hatte, durchaus nicht günstig waren, wurde er dennoch ein überzeugter und eifriger Katholik. Sein auch heute noch höchst aktueller Artikel über „Die Konsultierung der Gläubigen in Fragen der Lehre“, veröffentlicht in „The Rambler“, führte zu einem Eingriff Roms und zu seiner Entfernung als Herausgeber dieser Zeitschrift, die damit praktisch erledigt war. Denunziationen und Schikanen folgten, konnten aber seinen inneren Frieden und seine Liebe zur Kirche nie erschüttern. Seine Selbstbiographie „Apologia pro vita sua“ gibt Zeugnis davon.

Trotz aller Machenschaften und des heftigen Widerstandes der römischen Kurie lud Pius IX. Newman persönlich ein, an den Sitzungen des Ersten Vatikanischen Konzils teilzunehmen. In Anbetracht der gesamten Situation entschuldigte sich jedoch Newman und blieb zu Hause. Obwohl er selbst über die Infallibilität des Papstes schon vorher so gelehrt hatte, wie das Erste Vatikanische Konzil sie definierte, betrachtete er die feierliche Definition nicht als hilfreich und wollte darum in Rom nicht in die Arena treten. Sein Buch „Letter to the Duke of Norfolk“ ist wahrscheinlich die konstruktivste Auslegung der Lehre von der Unfehlbarkeit im Blick auf das Gewissen. Diese Schrift versöhnte viele Katholiken und Anglikaner mit Newman. Kein Moraltheologe von heute kann an der großen Schau Newmans bezüglich des Gewissens und seiner echten religiösen Autorität vorbeigehen.

Die ganze Theologie und das Leben Newmans schöpften Kraft und Klarheit aus der Heiligen Schrift und aus den Kirchenvätern. Er hatte einen scharfen Blick für die Kontinuität zwischen dem Alten und Neuen Testament durch die prophetische Tradition. Im Blick auf Christus, den Propheten, war er überzeugt, daß Gott auch außerhalb Israels prophetische Männer und Frauen befähigt hat. Die prophetische Linie in der Heiligen Schrift erlaubte ihm auch, die Geschichte der Kirche und ihrer Dogmen und Lehrweisen lebendig zu verstehen.

Obwohl die Einrichtung und Geschichte des Kardinalats nicht notwendig zum prophetischen Aspekt der Kirche gehört, so war es doch eine tröstliche Geste, als Leo XIII. den viel angefeindeten Mann zum Kardinal erhob und so seinem treuen Bemühen auch amtliche Anerkennung zollte. Die Auszeichnung änderte jedoch an der Einfachheit des Lebens Newmans nichts.

Man darf wohl sagen, daß die Theologie und der Geist Newmans wie auch Rosminis, den Newman hoch verehrte, auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil wirksam gegenwärtig waren. Neben vielem anderen verband diese Männer eine unverbrüchliche Liebe und Treue zur Kirche, auch wenn sie an ihr und durch sie zu leiden hatten.

## 2. Wladimir Sergejewitsch Solowjow (1853-1900) <sup>34</sup>

Obwohl von einer verschiedenen Tradition kommend, gleicht er Newman in der Weite der Sicht, der Tiefe des geistlichen Lebens und der Gründlichkeit seines Wissens. Selbstverständlich können wir Solowjow ebensowenig wie Newman als Moralisten bezeichnen. Besonders Solowjow war nicht immer zart in seinen Ausdrücken, wenn er vom westlichen Moralismus sprach, der sich ehebrecherisch von der Weisheit losgelöst hatte. Aber gerade eine biblische, patristische und ökumenische Erneuerung der Moraltheologie, der es vor allem auf die Treue zur prophetischen Tradition ankommt, kann und muß viel lernen von einem Mann wie Solowjow. Die Amtskirche Rußlands war alles andere als vornehm gegen ihn. 1889 verbot ihm der Heilige Synod, weiterhin über religiöse Fragen zu schreiben. Der Übertritt zur römisch-katholischen Kirche war in seinen Augen in keiner Weise als Trennung von der orthodoxen Kirche zu verstehen. Er wollte zwar ganz und gar ein Glied der katholischen Kirche sein; diese Mitgliedschaft aber vereinigte ihn mit der orthodoxen Kirche in einer neuen Weise, nämlich in der Sicht der erhofften einen Kirche, die die Reichtümer aller Traditionen einbringen wird. Seine Schriften dienen einer ökumenischen Theologie in ihrem Reichtum der Weisheitslehre, in ihrer wunderbaren Sicht des Geistgesetzes des Lebens in Jesus. Theologen wie Newman und Solowjow helfen uns, das Schisma zwischen Dogmatik und Moral zu überwinden und zu jener Tiefe und Breite der theologischen Sicht gerade auch in der Moraltheologie zu finden, die der Sache der christlichen Einheit dienen wird.

## IX. Eine neue Heilstunde für schöpferische Theologie

Die Erneuerung der Moraltheologie ist nicht mehr eine Sache von Moralisten und Kanonisten, sondern von Theologen, die in Kontakt mit den anderen Disziplinen stehen. Fritz Tillmann kam von der Bibeltheologie her und konnte gerade so einen großen Beitrag zur Erneuerung leisten. Theodor Steinbüchel, mein verehrter Lehrer und Moderator, war einzigartig begabt für den Dialog mit den verschiedenen Geistesströmungen unserer Zeit. Als er mir 1939 als Thema für meine Dissertation den Titel „Das Heilige und das Gute“ vorschlug, sagte er zu mir: „Dies kann ein Thema für Ihr ganzes Leben werden, denn es ist eine der großen Fragen, die Zukunft hat.“

Die Moraltheologie, wie wir sie heute verstehen, erfährt tiefe Bereicherung und Anregung von großen Theologen wie Johann Adam Möhler, Rosmini und unter den Lebenden vor allem Henri de Lubac, Yves Congar, Karl Rahner und

<sup>34</sup> Vgl. die glänzend besorgte „Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjow“ (Freiburg – München 1955-1978).

nicht zuletzt auch von großen Theologen der noch getrennten Kirchen, die in ihrer eigenen Tradition treu und schöpferisch die Heilsdimension und prophetische Kraft des gemeinsamen Glaubenserbes erforscht haben und erforschen.

Die biblische Erneuerung der Moraltheologie verdankt viel der Enzyklika „Divino Afflante Spiritu“ Pius' XII. (1943) und der Bibeltheologen, die nicht ohne Schwierigkeiten und Mut diese Enzyklika vorbereitet und ihre Fruchtbarkeit für heute ermöglicht haben. Dieses Dokument ist ein Symbol der Freiheit für schöpferische Treue zum Evangelium.

Ein entscheidender Wendepunkt in der Geschichte katholischer und ökumenischer Moraltheologie ist das Zweite Vatikanische Konzil. Es gibt uns nicht nur einen klaren Auftrag und ein Programm für die biblische Erneuerung<sup>35</sup>, sondern hilft uns vor allem, den Geist des Ganzen wiederzufinden, offen zu sein für die Welt, für die Ergebnisse der Humanwissenschaften. Aus dem neuen Selbstverständnis der Kirche, die vor allem in den zwei großen Kirchenkonstitutionen sichtbar wird, ergibt sich fast mit Notwendigkeit die Überwindung jener juristischen Moral, die mit einem engen, allzu juristischen Kirchenverständnis Hand in Hand ging. Das Dekret über den Ökumenismus ist ein großes Dokument in der Perspektive der prophetischen Tradition Israels und der Kirche. Die Erklärung über die religiöse Freiheit rückt das Herrschaftswissen an seinen rechten Platz zugunsten der Freiheit, die aus dem Heilswissen strömt. Die Moraltheologie ist herausgefordert von dem Dialog der verschiedenen Kulturen und Disziplinen und von großen Zeitströmungen wie dem Säkularismus. Johannes XXIII. und Paul VI., ohne die das Konzil und seine Ergebnisse kaum zu denken sind, haben den Weg geebnet für die beiden Päpste Johannes Paul, die schon in ihrer Namenswahl eine Synthese der johanneischen und paulinischen Theologie als Aufgabe nahelegen. So scheint mir die Wahl des Leitmotivs der schöpferischen Freiheit und Treue in Christus keineswegs willkürlich, sondern Antwort auf den breiten Strom der Tradition und auf die Zeichen der Zeit<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Ausbildung der Priester „Optatum Totius“, Nr. 16.

<sup>36</sup> Eine reichere Bibliographie über die Geschichte der katholischen Moraltheologie und ein Verzeichnis der meisten Lehrbücher sind zu finden in meinem Werk „Das Gesetz Christi“ (Freiburg – München 1967) 37-75. Für weitere Information vgl. G. Angelini – A. Valsecchi, Disegno storico della teologia morale (Bologna 1972); P. Tillich, A History of Christian Thought from the Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism (New York 1972); H. R. Niebuhr, Christian Ethics. Sources of Living Tradition (New York 1973); die reichste Quelle für Information und Bibliographie ist zu finden bei L. Vereecke CSsR, Storia della teologia morale (Rom, Academia Alfonsiana, vervielfältigte Exemplare erhältlich); vgl. L. Vereecke, Histoire et morale, in: Studia moralia 12 (1974) 81-95; über die neueste Entwicklung der Moraltheologie informiert am besten J. G. Ziegler, Die Moraltheologie des 20. Jahrhunderts, in: R. Vander Gucht – H. Vorgrimler (Hrsg.), Bilanz der Theologie des 20. Jahrhunderts III (Freiburg i.Br. 1970) 316-360.

## Drittes Kapitel

### Verantwortung in schöpferischer Freiheit und Treue

#### I. Ein Wort zu den Grundbegriffen, Leitmotiven und entscheidenden Symbolen

Noch einmal sei es klar gesagt, daß es nicht meine Absicht sein kann, von ein paar wenigen Begriffen ein ganzes System der Moraltheologie abzuleiten. Wir haben es nicht mit abstrakten Ideen zu tun, sondern mit der Nachfolge Christi, die uns vor die Höhe und Tiefe, die Länge und Breite des Geheimnisses seiner Liebe stellt. Christus ist die Mitte, der Urquell und das Ziel unseres Lebens und ebenso unserer Theologie des Lebens. Dies hindert uns jedoch nicht, aus einer Anzahl von Möglichkeiten ein uns passendes Leitmotiv und markante Grundbegriffe zu wählen, die es uns erlauben, unsere Zeitgenossen lebendig anzusprechen und uns selbst mit ihnen auf den Weg zu machen.

Die Wahl des Leitmotivs darf nicht willkürlich sein. Sie setzt ein sorgfältiges Studium der Bibel und ein geduldiges Bemühen um die Deutung der Zeichen der Zeit voraus. Kein Leitmotiv und keine Leitidee kann die ganze Fülle des christlichen Lebens ausschöpfen. Die Systematik darf nicht so weit getrieben werden, daß alles von einem einzigen Blickwinkel aus gesehen wird. Das Leitmotiv muß Raum geben für das Einbringen aller wichtigen Perspektiven und Fragen. Und selbstverständlich ist immer Raum für andere Versuche, die sich gegenseitig ergänzen.

Mit Johannes und Paulus verstehen wir christliches Leben als „Leben in Christus Jesus“, und gerade dieses Leben ist gekennzeichnet durch schöpferische Freiheit und Treue. Es ist ein Leben, das Gemeinschaft mit Christus und den Seinen besagt. Es ist aber auch ein Leben, das geweckt und in Gang gehalten wird von dem, der das Wort ist. Alles kommt von der göttlichen Initiative, von seinem Ruf. Darum ist entscheidend, daß wir ihn in Antwortbereitschaft hören. Unser Leitmotiv kann darum nie von dem Grundbegriff der Antwort und Verantwortungsbereitschaft getrennt werden.

Neben Freiheit und Gewissen ist Verantwortung einer der meistgebrauchten Begriffe für den heutigen Menschen. Er will teilnehmen an der Gestaltung unserer gemeinsamen Geschichte. Das Zweite Vatikanische Konzil sagt diesbezüglich: „Immer größer wird die Zahl der Männer und Frauen jeder gesellschaftlichen Gruppe und Nation, die sich dessen bewußt sind, selber Gestalter

und Schöpfer der Kultur ihrer Gemeinschaft zu sein. Immer mehr wächst in der ganzen Welt der Sinn für Autonomie und zugleich für Verantwortlichkeit, was ohne Zweifel für die geistige und sittliche Reifung der Menschheit von größter Bedeutung ist. Dies tritt noch deutlicher in Erscheinung, wenn wir uns die Einswerdung der Welt und die uns auferlegte Aufgabe vor Augen stellen, eine bessere Welt in Wahrheit und Gerechtigkeit aufzubauen. So sind wir Zeugen der Geburt eines neuen Humanismus, in dem der Mensch sich vor allem von der Verantwortung für seine Brüder und Schwestern und die Geschichte her versteht.“<sup>1</sup>

In scharfer Reaktion gegen mißverstandenen Gehorsam, Mißbrauch der Autorität und jede Art von Manipulation wird bei allen wachen Menschen das Ideal der Freiheit und Selbstbestimmung vorherrschen. Unser Leitmotiv ist jedoch mehr als eine Reaktion. Es geht vor allem darum, Sinn und Gehalt von Freiheit, immer auch im Blick auf Treue, umfassender zu verstehen. In diesem Bemühen müssen sich Bibeltheologie und Humanwissenschaften vereinigen.

Eine lebensnahe Moral wird nach einem zündenden Leitmotiv suchen. Abstrakte Begriffe, auch wenn sie wohl gewählt und erwogen sind, können nicht zum Handeln bewegen; sie können nicht jene Noodynamik in Gang setzen, die alle Psychodynamik sowohl im Leben der Einzelnen wie der Gemeinschaft fruchtbar macht. Im Leben der Menschen sind Symbole einflußreicher als abstrakte Begriffe<sup>2</sup>. Begriffe wie Treue, Freiheit und Verantwortlichkeit bedürfen des sie einenden Symbols, und das ist Christus. Christus, in dem wir das wahre Leben haben, ist das uns vom Vater selbst geschenkte Realsymbol. Er schenkt uns Gnade und Berufung zur Treue und Freiheit.

#### II. Christus, das einheitstiftende Realsymbol

Erst wenn wir Jesus Christus, das menschengewordene Wort des Vaters und die volle Antwort zum Vater hin, kennen, kommen wir zu einem spezifisch christlichen und dynamischen Verständnis von Verantwortlichkeit. Bonhoeffer hält in seiner Ethik das Bekenntnis durch, daß alles Kennen im Kennen Christi eingeschlossen ist. „Wer Gott in seiner Offenbarung in Jesus Christus weiß, wer den Gekreuzigten und Auferstandenen Gott weiß, der weiß alles, was im Himmel, auf Erden und unter der Erde ist. Er weiß Gott als die Aufhebung aller Entzweiung, alles Urteilens und Richtens, als den Liebenden und Lebendigen.“ Er

<sup>1</sup> Pastoraldekret des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche in der modernen Welt „Gaudium et spes“ (GS), Nr. 55.

<sup>2</sup> Vgl. G. Baum, Religion and Alienation (New York 1975) 242: „Erfahrung ist so strukturiert, daß Symbole, die die Einbildungskraft leiten, eine schöpferische Rolle spielen ... Des Menschen Antwort auf die Welt ist weithin bestimmt durch die in seiner Einbildungskraft wirksamen Symbole ... Symbole leiten die Menschen in ihrer Begegnung mit der Welt und in ihrer Stellungnahme zur Welt.“

zieht daraus die Folgerung: „Der Ursprung der christlichen Ethik ist nicht die Wirklichkeit des eigenen Ichs, nicht die Wirklichkeit der Welt, aber auch nicht die Wirklichkeit der Normen und Werte, sondern die Wirklichkeit Gottes in seiner Offenbarung in Jesus Christus.“<sup>3</sup>

Christus ist der für uns Antwortende, die radikale, alles einschließende Antwort, in ihm gibt Gott der Menschheit zusammen mit seinem endgültigen Wort auch endgültige Möglichkeit, zu antworten und das ganze Leben zu verantworten.

In einer einzigartigen Weise lebt Jesus von dem Wort, das aus dem Munde des Vaters kommt (vgl. Mt 4,3). Er ist die Wahrheit und spricht sie in seinem ganzen Dasein; denn er ist ganz und gar der, der hört. Als der auf den Vater und unsere Not Hörende kann er das Wort der Tröstung geben. „Gott, der Herr, hat mir eines Jüngers Zunge verliehen, daß ich den Müden durch das Wort zu erquicken wisse. Er erweckt alle Morgen, er erweckt mir das Ohr, wie ein Jünger zu hören. Gott, der Herr, hat mir das Ohr aufgetan, ich aber habe nicht widerstrebt, bin nicht zurückgewichen“ (Jes 50,4-5). Die Antwort, die Jesus in unserem Namen gibt, ist besiegelt durch das Blut des neuen und ewigen Bundes. Seine Antwort ist immer sowohl auf den Vater gerichtet, der ihn sendet, wie auch auf seine Brüder und Schwestern, zu denen er gesandt ist und in deren Namen er antwortet. Er ist im Hören und Antworten der Getreue und ganz frei für die Liebe. Seine Antwort ist schöpferisch; sie bringt die neue Erde und den neuen Himmel hervor.

„Die Freiheit des Sohnes Gottes ist jene, in der und durch die sich die freie Antwort auf Gott hin ereignet. Die Freiheit des Sohnes Gottes hat ihren Ursprung in sich selbst und in ihm, aber so, daß das ganze Geschlecht Adams in dem Sohne Gottes ist.“<sup>4</sup> In dieser Schau Berdjajews verstehen wir unsere eigene Verantwortungsfähigkeit als die unerhörte Möglichkeit, am Hören und Antworten Christi teilzuhaben und so Gott und den Mitmenschen eine gültige Antwort zu geben, eine Antwort in Wort und Tat. Nur in der Bereitschaft, dies zu tun, nehmen wir auch an der Freiheit Christi teil.

Es geht uns also darum, die vom heutigen Menschen gesuchte Freiheit und Verantwortlichkeit heimzubringen in ihren Urquell, sie radikal von Christus als dem zentralen Realsymbol her zu verstehen. Je ausschließlicher und entschlossener wir den Herrschaftsanspruch Christi anerkennen, um so mehr gewinnen wir in Christus die Fähigkeit zu hören und uns selbst und alles, was uns anvertraut ist, in die Antwort vor Gott heimzubringen.

Schon hier ist es deutlich, daß die christologische Schau eine christliche Anthropologie einschließt: das Kennen des Menschen im Blick Christi; das Wissen, daß wir im Wort, das für uns Fleisch geworden ist, geschaffen und neugestaltet sind, daß der lebenspendende Ruf an uns in ihm, durch ihn und für

ihn ergeht. Wir sehen unsere Antwort-Fähigkeit trinitarisch. Der uns ruft, ist der Vater; er ruft und befähigt uns zur Antwort in Christus und in der Kraft des Heiligen Geistes. Unsere Antwort ist als freie und treue Antwort möglich aufgrund der Erwählung in Christus. „Der Christ, der sich gerufen weiß, sieht sich berufen als der, der von Ewigkeit erwählt ist, noch bevor er im Schoß der Mutter geformt ist.“<sup>5</sup>

Der Ruf und die Berufung sind nicht eine Zutat zu unserem Dasein; wir finden unser wahres Selbst nur im totalen Eingehen auf den Ruf und die Berufung; nur wenn wir ganz antwortbereit sind, bleiben wir in der Wahrheit. Im fleischgewordenen Wort gerufen und zur Antwort fähig, wissen wir, daß unsere Antwort Fleisch annehmen muß in unserem ganzen Leben und in unserem Lebensraum.

In moderner Literatur und in philosophischer Ethik hat das Wort Verantwortlichkeit zum Teil die begrenzte Bedeutung der Pflicht, Rechenschaft vor den anderen und vor sich selbst abzulegen. Für den Christen aber ist die Bedeutung unendlich tiefer und befreiender. „Gott macht uns nicht nur verantwortlich, sondern vielmehr fähig, vor ihm zur Antwort zu werden.“<sup>6</sup>

Dies ist das schöpferische und befreiende Geschenk im Worte Gottes und in der Kraft des Heiligen Geistes. Nur im Ja zu diesem Geschenk können wir ja sagen zu uns selbst, wie Gott es will.

### III. Das Heilige und das Gute: Antwort und Verantwortung

Wie schon vermerkt, verfangen sich viele Diskussionen um das auszeichnend Christliche unserer Moral im Gestrüpp einiger besonderer Normen. Wie James Gustafson wiederholt betont, finden wir uns auf dem rechten Wege nur, wenn wir uns zuerst und gründlich mit den Grundfragen einer christlichen Ethik auseinandersetzen, das heißt, wenn wir, angesichts Christi, unseres Lebens in Christus gedenken<sup>7</sup>. Die Frage, die sich vor allem stellt, ist demnach, ob unsere Moral sich in der gleichen Weise artikuliert wie der christliche Glaube<sup>8</sup>. Das größte Versagen so vieler Handbücher der Moraltheologie, die die letzten drei

<sup>5</sup> R. T. Osborn, *Freedom in Modern Theology* (Philadelphia 1967) 127. Osborn gibt hier eine Synthese über die Sicht Karl Barths über Freiheit und Verantwortlichkeit, eine sicherlich nicht leichte Aufgabe. Sosehr ich selbst von K. Barth gelernt habe, so fällt doch meine Sichtweise nicht in allem mit der Barths zusammen.

<sup>6</sup> A. Jonsen, *Responsibility in Modern Religious Ethics* (Washington/Cleveland 1968) 183.

<sup>7</sup> Vgl. vor allem J. M. Gustafson, *Can Ethics be Christian* (Chicago 1975); J. Fuchs, *Existe-t-il une morale chrétienne?* (Gembloux 1973). M. E. gibt Gustafson einen viel reicheren Gehalt des spezifisch Christlichen, ohne zu leugnen, daß viel von dem Reichtum des Christlichen auch außerhalb der christlichen Kirchen gefunden werden kann.

<sup>8</sup> B. Häring, *Das Heilige und das Gute* (Krailling 1950); P. Baelz, *Ethics and Beliefs* (London 1977).

<sup>3</sup> D. Bonhoeffer, *Ethik* (München 1966) 37 und 202.

<sup>4</sup> N. Berdjajew, *The Destiny of Man* (New York 1960) 137.



Jahrhunderte weithin bestimmten, liegt darin, daß sie in der Darbietung der Moral kaum den dialogischen Charakter des Glaubens zur Darstellung bringen. Glaube, Hoffnung, Liebe und Anbetung sind dialogische Wirklichkeit. Es ist Glauben, Hoffen und Lieben nur im Blick auf die Initiative Gottes als Antwort auf ihn, der uns zu sich und zur Gemeinschaft mit seinen Kindern ruft.

### 1. Religion als Glaubensantwort und Glaubensgehorsam

Das Verhältnis von Religion und Moral kann einfach so ausgedrückt werden: die Dynamik, die Grundstruktur und der Inhalt des Glaubens müssen unser ganzes Leben bestimmen, es in die Wahrheit einbringen.

Eine echte Glaubensantwort ist etwas anderes als bloßes Sich-Einfügen in religiöse Institutionen. Im Glauben übergeben wir uns frei Gott in einer frohen, dankbaren und demütigen Antwort auf seine Selbstoffenbarung. Wir tun das freilich in der Glaubensgemeinschaft und auch im dankbaren Blick auf sie.

Glauben, wie ihn die Heilige Schrift darstellt, schließt Glaubenserfahrung ein. Diese unterscheidet sich von allen anderen menschlichen Erfahrungen durch einen einzigartig ganzheitlichen Charakter, auf den freilich jede echte Gewissenserfahrung hinweist. Im Glauben erfahren wir Gott als das Leben unseres Lebens, als unseren Herrn und unser Heil. Glaubenserfahrung ist nicht bloß Sache des Intellekts und des Willens allein; sie ergreift unser ganzes Wesen, all unsere geistigen Kräfte, unser Dasein im Leibe und gibt ein Erleben des Heilseins<sup>9</sup>.

Glaubenserlebnis ist sehr verschieden vom Bemühen um begriffliches Erfassen, obwohl es dieses Bemühen nicht ausschließt und entscheidend fördern kann. Wer versucht, den Glauben anderen durch trockene Begriffe allein mitzuteilen, muß völlig versagen. Der Glaube, der nach tieferer Einsicht sucht (*fides quaerens intellectum*), ist gelebter und erlebter Glaube, kein Produkt bloßer Begriffe und Normen. Glaube ist unendlich mehr als seine Unterschrift unter eine Sammlung von Dogmen.

Die selbstverständlichste Wahrheit für den Christen ist, daß er als Glaubender es nicht zuerst mit einem System von Lehren zu tun hat, sondern mit Christus, dem Sohn des lebendigen Gottes, dem absoluten Realsymbol der Liebe Gottes für die Menschheit. Christus ist die absolute Anschaulichkeit, die alle Symbole übertrifft. In seiner menschlichen Nähe und Erhabenheit und in den Symbolen, die er gebraucht, berührt er den Intellekt, die geistige Schau, die Einbildungskraft, das Gemüt und so mehr und mehr auch den Willen. „Symbole berühren unseren Geist mehr als Zeichen und Bilder; sie bestimmen die Dynamik unserer Schauweise, die uns befähigt, Erfahrung mitzuteilen und die

<sup>9</sup> Wenn R. Otto das in der religiösen Erfahrung gegebene „Heilige“ bisweilen als „irrational“ bezeichnet, so ist das nie in dem Sinn gemeint, daß es im Widerspruch zum gesunden Denken stehe, sondern nur so, daß es das bloß begriffliche Denken weit übersteigt.

Welt zu gestalten, zu der wir gehören. Es ist sicher möglich, daß die Symbole, die unsere innere Schaukraft bestimmen, Realsymbole sind, die die verborgene Gestalt der Wirklichkeit offenbaren und so Menschen zu einem versöhnten Leben führen und sie befähigen können, eine Welt zu bauen, die dem tiefsten Sehnen ihres Daseins entspricht.“<sup>10</sup> Alle echten Symbole und das Ergriffensein von ihnen finden ihre höchste Erfüllung in der gläubigen Begegnung mit Christus und der Hingabe an ihn.

Im Blick auf Christus, das Ursymbol des hörenden und antwortenden Menschen, das uns auf das innerste Wesen Gottes hingeleitet, erfahren wir die ganze Wirklichkeit und uns selbst als Geschenk, als Anruf, der beglückend und befreiend ist in dem Maße, als wir selbst zur Antwort werden. „Verantwortlichkeit besagt: in allem, was Gott tut, spricht er handelnd zu uns; darum antworte zu allem, was dich bewegt, im Blick auf sein Tun.“<sup>11</sup> Da alle Werke Gottes Wortgestalt haben, fühlt sich der Gläubige in allem beschenkt und zum Antworten eingeladen. Aber dem in all seinem Walten zu uns sprechenden Gott kann man nur wahrhaftig antworten, wenn diese Antwort im Ganzen des Lebens Gestalt annimmt. Das ist Verantwortung. „Der entschlossene Glaube nimmt Gestalt an, insofern jedes Eingehen auf Ereignisse eine treue und vertrauensvolle Antwort auf den hin ist, der uns in allen Ereignissen gegenwärtig ist.“<sup>12</sup>

Gott spricht zu uns vor allem durch liebende Menschen, weil sie durch die Wahrheit als Bild und Gleichnis Gott nahe sind und ihn uns nahebringen. Und öffnen wir uns wahrer Liebe dankbar und antwortbereit, dann ist das immer schon ein Weg zum Glauben, irgendwie eine Analogie des Glaubens. Alles Eingehen auf die Wahrheit der Dinge und vor allem das Eingehen auf die Liebe der anderen und ihre Not, geliebt zu werden, machen menschliches Handeln so wesentlich zu einer Antwort auf Gott hin. Dies ist ein Grundthema der Theologie von Karl Rahner<sup>13</sup>. Wo immer wir andere in ihrer Würde und in ihrem Recht auf Liebe und Gerechtigkeit bejahen, ist Glaube, und sei es auch noch unbewußt, schon am Werk. Die richtige Antwort auf den Nächsten nimmt teil an der souveränen Freiheit Gottes gegenüber dem Menschen, den er zur Liebe und nicht für irgendeine bloße Nützlichkeit geschaffen hat.

Gottes Wort ist allmächtig und vollkommen; aber es erreicht uns in begrenzten Worten, im Wort der Menschen. Und doch verweist uns dieses begrenzte Wort auf das Wort des allmächtigen Gottes, wenn wir gelernt haben, jeder menschlichen Person in Ehrfurcht zu begegnen. Die Nächstenliebe ist in unsere Beziehung zu Gott mit eingeschlossen. Ohne sie gibt es keine Glaubenserfahrung und keinen Glaubensgehorsam.

<sup>10</sup> G. Baum, a. a. O. 243.

<sup>11</sup> Vgl. R. Niebuhr, *The Responsible Self* (New York 1963).

<sup>12</sup> R. Niebuhr, *Radical Monotheism and Western Culture* (New York 1960) 48.

<sup>13</sup> K. Rahner, *Theologie der Freiheit*, in: *Schriften zur Theologie VI* (Zürich-Einsiedeln 1968) 217f.; vgl. K. Rahner, *Gnade als Freiheit*. Kleine theologische Beiträge (Freiburg i. Br. 1968) (engl.: *Grace in Freedom* [New York 1969] 217).

## 2. Sittliche Verantwortung in christlicher Sicht

Legen wir ein sittliches Wertsystem in Kategorien vor, die nichts mit der Glaubensantwort zu tun haben, so reißen wir einen Abgrund auf zwischen Religion und sittlichem Leben. Verantwortlichkeit, in einer spezifisch christlichen Weise gesehen, ist die von Gott gegebene Fähigkeit, all unser sittliches Streben und Handeln, unser ganzes bewußtes Leben als Antwort auf Gott hin zu gestalten und es so zu einem integralen Teil unseres Glaubensgehorsams zu machen.

Karl Barth bringt Glaubensgehorsam betont in Beziehung mit Verantwortlichkeit. Dies fällt leichter, wenn wir uns erinnern, daß Gehorsam (ob-audire) von horchen kommt, hinhorchen im Glauben, um im Glauben zu antworten. „Es ist der Begriff der Verantwortlichkeit, in welchem wir die exakteste Beschreibung der menschlichen Situation der souveränen göttlichen Entscheidung gegenüber zu erkennen haben. Wir leben verantwortlich, d. h., unser Sein, Wollen, Tun und Lassen ist, ob wir es wissen und wollen oder nicht, ein fortwährendes Antworten auf das uns als Gebot gesagte Wort Gottes.“ Barth betont jedoch zunächst die Sicht der Rechenschaftsablage. Der Mensch „ist mit dem, was er ist, will, tut und läßt, notwendig in einer einzigen zusammenhängenden Verantwortung in einer Rechenschaftsablage begriffen: inwiefern ist er, was er ist, Gottes Bundesgenosse?“<sup>14</sup> Gerade die von Barth wiederholt benützte Auszeichnung des Menschen, Bundesgenosse Gottes zu sein, weist in die Tiefe des Geheimnisses der Verantwortlichkeit. Barth ist überzeugt, daß gerade der Begriff der Verantwortlichkeit in Christus auf das spezifisch Christliche hinweist. „Der Begriff der Verantwortlichkeit kann, streng und eigentlich verstanden, nur ein Begriff der *christlichen* Ethik sein... nur sie kennt ein solches Gegenüber des Menschen, dem Antwort zu geben dieser schuldig ist... Ohne das Wissen um die in der Gnade des Bundes zwischen Gott und Mensch vollzogene souveräne göttliche Entscheidung, um das Gebot, das Gott in der Person Jesu Christi von Ewigkeit her aufgerichtet und in der Zeit offenbart hat, wird man von Verantwortlichkeit und Verantwortung immer nur in Abschwächungen denken und reden können.“<sup>15</sup>

Es ist beachtenswert, daß Karl Barth mit dieser Betonung des spezifisch Christlichen keine Mauer zwischen Christen und anderen aufrichten will. Im Glauben weiß der Christ, daß alle Menschen bewußt oder unbewußt im Wort-Antwort-Verhältnis zu Gott stehen. „Eben die christliche Ethik wird ihre Geltung aber nicht etwa nur auf Christen, d. h. nicht nur auf die Menschen beschränken können, die sich dessen *bewußt* sind, verantwortlich und objektiv faktisch in der Verantwortung begriffen zu sein.“<sup>16</sup> Gerade aus dem Wesenszug des Menschen, ganz und gar in die Verantwortung genommen zu sein, begründet Barth die Sorge des Christen, die Wahrheit des Glaubens mitzuteilen.

<sup>14</sup> K. Barth, Kirchliche Dogmatik II/2 (Zürich 1959) 713f.

<sup>15</sup> A. a. O. 714f.

<sup>16</sup> A. a. O. 715.

Der Christ „könnte aber nicht Empfänger jener Botschaft sein, ohne eben damit zu ihrem Zeugen jedem anderen Menschen gegenüber zu werden, er könnte nicht glauben und im Glauben jene Stellungnahme vollziehen, ohne in demselben Glauben vorauszusetzen..., daß die Verantwortung, in der alle begriffen sind, auch alle zu seiner Stellungnahme aufruft. Jene Botschaft hören und ihr Glauben schenken ist die Bestimmung, die für jeden Menschen gültig ist.“<sup>17</sup>

Ganz entscheidend ist, daß der Christ Verantwortlichkeit als ein Gnadengeschenk dankbar empfängt, wird er doch als dieser ganz einmalige von Gott geliebte Mensch als Bundespartner in Verantwortung genommen. Darum begrüßt er auch dankbar das Gebot, durch das Gott ihm den Weg zur rechten Antwort weist. In dieser Sicht hat Glaubensgehorsam nichts Knechtisches. Er ist Antwort auf den Ruf in die Freiheit der Kinder Gottes, eine Freiheit, die sich im Sittlichen, in der Gestaltung des eigenen Lebens und des Lebensraumes in Treue gegenüber der Gnade immer neu zu bewähren hat.

Man sollte sich darüber klar werden, wie tiefgreifend der Unterschied dieser Sicht von einer christlich gefärbten Ethik der Selbstvervollkommnung ist. Wird Selbstverwirklichung zum höchsten Leitmotiv und Grundbegriff der Moral, so fällt diese aus der entscheidenden Sicht des Glaubens heraus, und die Gefahr ist greifbar, sogar die Religion, und das heißt Gott selbst, als Mittel zum Zweck anzusehen. Dem Gläubigen sollte es klar sein, daß der allheilige Gott, so sehr er den Menschen liebt, sich nicht jenem schenken kann, dem das Geschäft der Selbstverwirklichung das wichtigste ist. Ganz anders aber ist es, wenn Selbstverwirklichung in anbetender Liebe zu Gott gesucht wird und ein Teil der Antwort auf den uns Heil schenkenden Ruf Gottes ist.

Eine Ethik, die das eigene Glücksverlangen oder die Selbstverwirklichung zum Strukturprinzip macht, kann sicher unsern so notwendigen Kampf gegen das selbstische Selbst nicht in gleicher Weise stärken wie eine christliche Moral, in der die Glaubensstruktur (Wort und Antwort) die ganze Sichtweise so bestimmt, daß Gott immer die Mitte ist. Unser eigener Selbstwert wird in dieser Antworthaltung in keiner Weise vermindert, haben wir doch letztlich unseren Wert nur in Gott. Und von Gott gerufen, wissend, Bundespartner zu sein, im Vertrauen, daß unsere Antwort von Gott ganz ernst genommen wird, all das gibt uns jenen Selbstwert, der uns demütigen und mutigen Dienst am Nächsten erlaubt. „Wer sich innerlich als wertlos fühlt, wird am ehesten dem Drang nach Selbstherrlichkeit nachgeben. Wer jedoch eine gesunde Erfahrung seines Eigenwertes macht und sich so liebt, hat die Grundvoraussetzung für edelmütiges Handeln gegenüber seinem Nächsten.“<sup>18</sup>

Eine Moral der Verantwortlichkeit in Christus, dem menschengewordenen Wort, wird auf sorgsame Interpretation der eigenen Handlungen bedacht sein. Das ist nur möglich, wenn wir ganz wach werden, indem wir uns in das Licht

<sup>17</sup> A. a. O. 716.

<sup>18</sup> R. May, Man's Search for Himself (New York 1976) 101.

Christi stellen (vgl. Eph 5, 16). Nichts kann uns in unserer Selbstausslegung feinfühlicher machen als das Bewußtsein, daß wir, die in Christus berufen sind, so antworten dürfen und müssen, daß alles, was wir denken, sagen und tun in die Antwort Christi zum Vater eingebracht werden kann. In der Frage nach dem Willen Gottes und unserer Mitverantwortung werden sich immer wieder der Blick auf die Gnadengaben Gottes und auf die Nöte der Mitmenschen hegen müssen.

Der sammelnde Ruf Christi bedeutet Mitverantwortung. Darum weiß der Gläubige, daß ihm eine tiefe Verwurzelung in der Glaubensgemeinschaft die große Hilfe ist, sich in das Licht Christi zu stellen. Bundespartner in Christus können wir nur sein, wenn es uns um das Wohl aller Menschen geht und wenn wir uns durch die Redlichkeit des Gewissens und im Suchen nach dem Wahren und Guten und der Lösung all der neuen Probleme, die uns im persönlichen Leben und in den sozialen Bezügen begegnen, mit dem Wahrheitsstreben aller Menschen vereinigen<sup>19</sup>. Es genügt nicht, uns bei einer Entscheidung zu fragen, wie sie unserer Selbstverwirklichung dient; wir werden vielmehr sorgsam darauf achten, wie unsere Entscheidungen sich auswirken auf den Nächsten und auf den gemeinsamen Freiheitsraum, in dem sich die Treue gegen Gott verwirklichen soll.

Jede freie Entscheidung bringt eine neue Wirklichkeit ein in unser eigenes Selbst, unsere Beziehungen zu anderen und sogar in das Leben der anderen. Darum bedarf es einer steten Neuinterpretation. Verantwortlichkeit bedeutet ganz wesentlich die Fähigkeit, die vorauszusehenden Auswirkungen unserer Entscheidungen abzuwägen. Nicht selten entdecken wir, daß unsere Beurteilung einer Situation unvollständig war; darum müssen wir bereit sein, unsere Entscheidung zu revidieren, um aus unseren Fehlern eine bessere Interpretation für die Zukunft zu lernen.

Unsere Verantwortungsfähigkeit vor Gott und den Mitmenschen hängt vor allem von der „Reinheit des Herzens“ ab, von der Qualität unserer Gesinnung und Liebe. Das Streben nach der Reinheit des Herzens drückt sich in einer spezifisch christlichen Weise aus, wenn wir uns immer aufs neue fragen, ob wir unsere Entscheidung Gott im Blick auf den Gekreuzigten darbringen können und ob sie sich einbringen läßt in die große Danksagung Christi, die wir in der Eucharistie als Gemeinschaft feiern.

Verantwortung heißt, all unser Tun, unser Verhalten gegenüber dem Nächsten und unsere Weltgestaltung in die Antwort des Glaubens einzubringen. Eine so hohe Anforderung setzt ein ständig wachsendes Bewußtsein der Gegenwart Gottes und eine Gebetsweise voraus, der es um den Gewinn der Mitte, um die Integration von Glauben und Leben geht<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> GS (s. Anm. 1), Nr. 16.

<sup>20</sup> Dies ist ein Grundanliegen meines Buches: Gebet: Gewinn der Mitte (Graz 1975).

## IV. Verantwortung in schöpferischer Freiheit

Während es die Aufgabe dieses ganzen Buches sein wird, nach dem tieferen Wesen und der Dynamik der Freiheit zusammen mit Treue zu fragen, gilt es jetzt, schöpferische Freiheit als einen Wesenszug einer christlichen Ethik der Verantwortlichkeit zu sehen. Keine Moral kann sich den Luxus erlauben, über Freiheit zu sprechen, ohne sich genau zu besinnen, was Freiheit bedeutet. „Die negativen Annäherungen an Freiheit verwechselten diese mit Zügellosigkeit, und sie übersahen, daß Freiheit als Gegensatz zur Verantwortlichkeit sinnlos ist.“<sup>21</sup> Sprechen wir von schöpferischer Freiheit, dann geht es uns immer um jene Freiheit, die ihrem göttlichen Ursprung treu ist. Nur so ist unsere Begeisterung für Freiheit Ausdruck des Dankes für die Berufung, Bundespartner Gottes zu sein. Damit machen wir uns die Sicht von Nikolai Berdjajew zu eigen: „Ich liebe in der Tat die Freiheit über alles andere. Der Mensch hat seinen Ausgang aus der Freiheit und ist berufen in die Freiheit. Die Basis meiner Philosophie ist eher Freiheit als Sein.“<sup>22</sup> Das bedeutet, daß wir im Heilswissen auf Gott schauen als die absolute Freiheit, zu lieben, zu schaffen, zu erlösen. „Freiheit hat mich zu Christus geführt, und ich kenne keinen anderen Weg zu ihm.“<sup>23</sup> Der Ruf an uns ist der Widerhall der Freiheit Gottes und die Einladung, an seiner schöpferischen Freiheit teilzunehmen. „Das Wort Gottes betrifft den Menschen in seiner innersten Mitte und entläßt ihn so in die Freiheit.“<sup>24</sup>

### 1. Antwort in Christus, dem Befreier

Unsere Freiheit kann im Bereich des Heiles nur deshalb schöpferisch werden, weil wir von Christus, der menschengewordenen Liebe und dem Erlöser, dazu berufen und befreit sind. Seine Liebe will in uns selbst schöpferisch werden; er gibt uns darum Anteil am Werke der fortdauernden Schöpfung und Erlösung. Ich sehe in Gottes schöpferischer und erlösender Liebe das Überfließen seiner eigenen Freiheit, und zwar so, daß er uns als Mitschöpfer und Miterlöser will und nicht bloß als ausführende Organe seines Willens.

Bezeichnenderweise versteht Bultmann Liebe als das Ziel der Freiheit und als ihr Gesetz. „Die Freiheit des Christen ist in Dienst genommen für den Nächsten.“<sup>25</sup> Das in der Liebe Christi uns geschenkte Gesetz ist seinem Rufen nach ein vollkommenes Gesetz der Freiheit. Freisein durch jene Freiheit, in der Gott sich als unendliche Liebe erweist, bedeutet, völlig frei zu sein für echte Liebe. Sicher braucht uns Gott nicht. Aber seine absolute Freiheit offenbart sich gerade

<sup>21</sup> R. May, a. a. O. 157.

<sup>22</sup> N. Berdjajew, *Dream and Reality* (New York 1950) 46.

<sup>23</sup> N. Berdjajew, *Freedom and the Spirit* (New York 1935) X.

<sup>24</sup> R. Bultmann, *Jesus and Mythology* (New York 1958) 40 (es handelt sich hier um eine ursprünglich englische Veröffentlichung).

<sup>25</sup> R. T. Osborn, *Freedom in Modern Theology*, 26.

darin, daß er uns als Bundespartner, Mitschöpfer der Geschichte und aktive Teilhaber am Werk der Erlösung will. Vielleicht können wir die Rolle der Jünger im Erlösungswerk Jesu mit einem Künstler vergleichen, dessen einzigartiges Werk den Höhepunkt im Zusammensein mit aufnahmebereiten Freunden erreicht.

Die schöpferische Freiheit des Menschen im Blick auf Gottes grenzenloses, schöpferisches und befreiendes Wort betonen ist nicht Anmaßung von seiten des Menschen. Es ist lediglich dankbare und demütige Anerkennung der freien Wahl Gottes. Der Mut zu schöpferischer Freiheit ist „Verehrung dessen, der der Inbegriff alles Seins ist. Es ist das Wirken des Unendlichen in und durch des Menschen begrenzte Teilnahme an Gottes eigenem Werk, eine Teilhabe, durch die Gott seine Gegenwart unter den Menschen verdichtet und ausweitet.“<sup>26</sup>

Kein Mensch soll es wagen, dem Plan Gottes zu widersprechen durch bloße mechanische Ausführung der Gesetze und durch bloß automatisches Antworten. Gott gewährt uns die Fähigkeit und verlangt darum von uns eine schöpferische Antwort, die in ihrer Fülle und ihrem Edelmut über allgemeine Normen hinausgeht. Er will einen echten Dialog, der ganz und gar verschieden ist vom bloßen Aufsagen auswendig gelernter Worte. Durch aufmerksames Hinhören auf den andern ereignet sich eine neue Geburt in unserem eigenen Geiste. Gerade im Dank dafür, daß Gott überhaupt zu uns spricht und so zu uns spricht, daß neues Leben in uns wach wird, werden wir fähig, ihm eine Antwort zu geben, die nicht vorherbestimmt ist<sup>27</sup>. Es gehört zum Wesen der Geschenke Gottes an den Menschen, daß dieser in je einmaliger Weise so auf Gottes Ruf und Gabe antworten kann, daß die Heilsgeschichte dadurch bereichert wird.

Die Heilsgeschichte kann verstanden werden als ein schöpferischer Dialog und wundervolles Zusammenwirken zwischen Gott und seinem Volk und zwischen den einzelnen, die in die Gemeinschaft berufen sind. Das Ergebnis kommt nicht aus einem Computer. Es ist ein Hauptanliegen der Philosophie Berdjajews, daß Gott den Menschen die Antwort ihrer Freiheit nicht direkt offenbart, sondern den Menschen selbst eine aktive Rolle überläßt in treuem Suchen nach der angemessenen Antwort<sup>28</sup>. Das heißt selbstverständlich nicht, daß die Offenbarung oder die Heilsgeschichte des Menschen eigene Erfindung sei. Daß der Mensch sich schöpferisch dem Tatwort Gottes öffnen kann und es schöpferisch ausdeuten und sich mitschöpferisch betätigen kann, ist immer ganz und gar Gottes Geschenk, das seiner innersten Freiheit entströmt.

<sup>26</sup> R. O. Johann, *Philosopher's Notebook*, in: *America*, Aug. 1964, 111.

<sup>27</sup> Vgl. E. McDonagh, *Invitation and Response* (New York 1972); *ders.*, *Gift and Call* (St. Meinrad/Ind. 1975).

<sup>28</sup> N. Berdjajew, *Truth and Revelation* (Coller Books 1963).

## 2. Unschöpferische Freiheit

Gott streut seine Gaben nicht sinnlos und zwecklos aus. Er will, daß wir sie treu ausschöpfen für sein Schöpfer- und Erlöserwerk. Wer Gottes Gaben vertut oder sie zurückweist und so das Gesamt der Geschichte ärmer macht, muß dafür Rechenschaft ablegen. Das muß vor allem der Legalismus bedenken, der aus Angst vor dem Risiko nichts Neues schafft und auch andern nicht erlauben will, mutig etwas Neues zu tun, das über den Buchstaben des Gesetzes hinausgeht. Es ist eine Sünde gegen den Herrn der Geschichte, der immer und überall durch unsere Teilnahme seine eigene schöpferische Freiheit und Liebe offenbaren will.

Sünde, obwohl in Freiheit begangen, ist absolut unschöpferisch. In der Sünde widerspricht der Mensch, kraft der von Gott ihm gelassenen Freiheit, dem Sinn eben dieser Freiheit. Er vergräbt oder mißbraucht das ihm von Gott geschenkte Talent. Das Gute nicht tun, das zu Hand ist, und das Böse tun, das vermieden werden könnte, ist ein Attentat gegen die eigene Freiheit und gegen die ganze Freiheitsgeschichte der Menschheit, ein Raub an den Heilsmöglichkeiten der Geschichte.

Es muß klar gesehen werden, daß wir nur dort von persönlicher Sünde sprechen, wo die Freiheit zum Guten noch gegeben ist und entweder nicht oder nur mangelhaft genützt wird. Im schuldigen Mißbrauch oder Nicht-Gebrauchen der Freiheit entscheidet sich der Mensch gegen seine Würde. Es gehört zum Geheimnis der Sünde, daß der Mensch „die Macht hat, sich selbst und seinem innersten Wesen zu widersprechen. Der Mensch ist frei, wenn er sich von seiner Freiheit lossagt und Verrat an seiner Menschlichkeit begeht.“<sup>29</sup> Das Erschütternde ist, daß der Sünder mit eben jener Freiheit, die ihm Gott als seinen Adelstitel verliehen hat, eine Wahl treffen kann, die nicht nur den Mißbrauch, sondern auch die stufenweise Zerstörung eben dieser Freiheit für das Gute beinhaltet. So entscheidet er sich frei, die Wahrheit zu verkennen, „daß die Freiheit des Christen ein Frei-sein für Jesus ist, ein Frei-sein für den urtümlichen göttlichen Plan“<sup>30</sup>.

## 3. Schöpferisches Füreinander

Die Freiheit als schöpferische Macht ereignet sich vor allem in zwischenmenschlichen Beziehungen. Denker wie Tillich und Berdjajew sprechen immer wieder mit großer Freude davon, daß wir im Glauben an die heiligste Dreifaltigkeit den Urquell der Freiheit verehren dürfen. Dieser ist das ewige Füreinander, Miteinander und Zueinander der drei göttlichen Personen (*Perichorese*). Die Freiheit des Vaters als Urquell der Liebe, Macht und Weisheit spricht sich ganz aus in seinem ewigen Wort, im gleichen Wort, in dessen Menschwerdung er uns

<sup>29</sup> P. Tillich, *Systematic Theology*, 3 Bde. (Chicago 1951, 1957, 1963) II, 32.

<sup>30</sup> R. T. Osborn, *Freedom in Modern Theology*, 125.

all seine Liebe zuspricht. Das gegenseitige Sich-Schenken zwischen Vater und Sohn im Heiligen Geist ist der Strom der unendlichen Freiheit. Im Überströmen dieser Freiheit des dreieinigen Füreinander hat uns Gott als Festgenossen seiner Freiheit und Liebe geschaffen – nach seinem Bild und Gleichnis. Das Ja zu dieser Einladung ereignet sich immer neu im zwischenmenschlichen Bezug, im Füreinander und Miteinander kraft jener Liebe, die alle schöpferischen Kräfte wachruft. Es spiegelt die göttliche *Perichorese* wider.

In seinem bedeutsamen Buch „Einsicht und Verantwortung“ schreibt Erikson: „Ich möchte das Miteinander und Füreinander als Beziehung bezeichnen, in der die Partner die Entfaltung der eigenen Persönlichkeit finden.“<sup>31</sup> Im Füreinander, dessen Blick wirklich auf den Partner gerichtet ist, im Ausdruck der Treue, des Vertrauens, der Ehrfurcht vereint sich die schöpferische Freiheit der Beteiligten so, daß alle wachsen und ihre inneren Wirklichkeiten für größere Liebe, Treue und schöpferische Freiheit immer mehr entdecken.

Obwohl die Du-ich-wir-Beziehungen den vornehmsten Ausdruck des Miteinanders und Fürinanders bilden, sollten wir die Bezüge zum Gesamt unserer Umwelt und auch die zweckgebundenen Beziehungen zueinander nicht gering schätzen. Die Welt und die Gemeinschaft, in der wir leben und die wir miteinander bauen, ist entweder das Heim, in dem wir das Fest der Freiheit feiern, oder aber ihr Gefängnis oder gar ihr Friedhof. Bewahren wir ein offenes Auge und dankbare Anerkennung für all das Gute um uns, dann wird es uns leichter fallen, uns mit den Mitmenschen zu vereinen im Bemühen, gesündere menschliche Bezüge und den nötigen Raum der Freiheit zu schaffen. Sehen wir dagegen in Sprache, Kultur und all den wirtschaftlichen und politischen Strukturen und gar in unseren Mitmenschen hauptsächlich Feinde und Hindernisse unserer eigenen Freiheit, dann verlieren wir viel von unserer schöpferischen Anlage. All unser Handeln wird eine Antwort oder aber eine zurückweisende Reaktion finden. „Richtiges Handeln ist ein Tun, das sich in das Wechselspiel von Wort und Antwort einfügt und künftige Antwort vorbereitet.“<sup>32</sup> Je vertrauensvoller und schöpferischer wir auf den Anruf der andern und der Nöte der Umwelt eingehen, um so mehr dürfen wir eine glückliche Antwort erhoffen. Es gibt Charismatiker, die andern so viel Vertrauen schenken, daß es diesen kaum möglich ist, es zu enttäuschen. Und selbst vorübergehende Enttäuschungen dürfen das Grundvertrauen nicht erschüttern, ohne das es kein schöpferisches Miteinander und Füreinander gibt.

<sup>31</sup> E. Erikson, *Insight and Responsibility* (New York 1964) 231.

<sup>32</sup> R. Niebuhr, *The Responsible Self*, 61.

#### 4. Schöpferisch mit ganzem Herzen und allen Energien

Appelliert die Erziehung einseitig an die nackte Energie des Willens oder an die Erkenntniskraft, so bedeutet das eine Gefahr und Minderung für die schöpferische Freiheit. Das gilt vor allem für eine Gesellschaft, in der alles, auch die Erziehung, nur auf Erfolg ausgerichtet ist. Nur wenn wir uns mit Einbildungskraft, Feinfühligkeit, Gemüt und Leidenschaft für die Sache Gottes und unseren Nächsten einsetzen, kann unsere Freiheit sich voll entfalten.

Die schöpferischen Kräfte drängen zum Gewinn der Mitte und entfalten sich um so besser, je authentischer sich der Mensch auf das Ganze hin orientiert. Das Wachstum der schöpferischen Freiheit, die sicher viel mit Anschauungskraft zu tun hat, darf die Bedeutung der Symbole im Vergleich mit abstrakten Begriffen nicht gering schätzen. Symbole sprechen den ganzen Menschen an. Hierin stimme ich durchaus mit Gregory Baum überein, der im Gespräch mit der Wissenssoziologie und der Soziologie der Moral eine Theologie der Symbole vorlegt: „Gemäß einer soziologischen Ansicht wird Erfahrung nur fruchtbar im Zusammenhang mit der schöpferischen Kraft des Geistes. In der geistigen Erfahrung spielen jene Symbole eine schöpferische Rolle, die die Einbildungskraft gestalten. Symbole sind ein Leitfaden in der Begegnung mit der Welt und in der Antwort auf sie.“<sup>33</sup>

Wenn auch nicht geleugnet werden kann, daß das Gesamt der wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Strukturen und Prozesse einen bedeutenden Einfluß auf unsere Erfahrung einschließlich der Symbole ausübt, so darf doch nicht übersehen werden, daß wir schöpferisch auf das Vorgegebene antworten und die Umwelt erneuern können, wenn unsere Sichtweise von lebendigen und wahrheitsgemäßen Symbolen bereichert ist.

Es ist kaum zu sagen, welcher großer Schaden der Freiheit und den schöpferischen Kräften zugefügt wurde durch geistige Strömungen, die den Leib, die Gemütsregungen, die Leidenschaften und die Phantasie degradierten. Grundsätzlich hat Max Scheler mit seiner bekannten Formulierung recht, der menschliche Trieb, verstanden als Inbegriff aller leib-seelischen Stoßkräfte, sei zwar ohne den Geist aufs Ganze gesehen richtungslos, aber ebenso sei der Geist seinerseits ohne den Trieb kraftlos. Ohne eine Anthropologie, die die Leib-Seele-Ganzheit ernst nimmt, gibt es keinen Zugang zu den wahrhaft schöpferischen Kräften<sup>34</sup>. „Wir wissen, daß alles Tun und Lassen des Menschen . . ., echte Liebe

<sup>33</sup> G. Baum, a. a. O. 242. E. Osborn, *Ethical Patterns in Early Christian Thought*, zeigt, wie sehr die Vätertheologie die Symbole geschätzt hat. Vgl. a. a. O. 5: „Klemens (von Alexandria) mißt der Symbolsprache hohe Bedeutung bei; denn sie kann auf einmal auf mehrere Dimensionen hinweisen.“

<sup>34</sup> In seiner späteren Philosophie des Panentheismus wendet Scheler diese Kategorien auf Gott selbst an, der als ein in Leidenschaft sich wandelnder und in die irdische Geschichte mitverstrickter Gott erscheint; er erscheint als Mischung von Geist und Leidenschaft „nach dem Bild des Menschen“. Vgl. bes.: *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Darmstadt 1930).

wie schwere Verirrungen, an triebhafte Kräfte gebunden sind.“<sup>35</sup> Wenn Thomas von Aquin auch mit Nachdruck betont, daß das Sittliche seine eigentliche Wurzel im Geistigen hat, so fügt er doch gleich hinzu, daß die sittliche Handlung durch die rechte Einbeziehung des Leib-Seelischen, der Leidenschaft, einen entscheidenden Vollkommenheitszuwachs erfahre. „Es gehört zur sittlichen Vollkommenheit, daß der Mensch nicht nur dem geistigen Willen nach, sondern mit seinen leib-seelischen Stoßkräften auf das Gute ziele.“<sup>36</sup>

Die schöpferische Kraft zum Guten wächst im Verhältnis zu der Fähigkeit, sich mit den andern zu freuen, ihr Leid mitzutragen, ihre Ängste mitzufühlen und Hoffnung zu wecken, zu der Kraft sanftmütiger Güte, aber auch zu dem Zorn, mit dem das Üble zurückgewiesen wird. Die reichste Quelle der schöpferischen Kraft ist der Glaube, dessen Frucht Friede und Freude sind. Dies ist etwas ganz anderes als das Jagen nach Lust und Befriedigung, nach unmittelbarem Erfolg und Belohnung. Diese heute so verbreitete Haltung ist ein Feind des Schöpferischen. „Freude und nicht ein oberflächlicher Genuß ist das Ziel des Lebens. Freude ist jene Gemüthaltung, die die Treue zu unserer Menschlichkeit begleitet. Sie setzt die Erfahrung unserer eigenen Identität, den Selbstwert und die Würde voraus.“<sup>37</sup> Die Freude an der Nachfolge Christi selbst in der schöpferischen Liebe des Mitseins und Füreinanderseins, das ist der wahre Mut zum Dasein. Freude ist nicht nur die kostbare Ernte des Freiseins für die andern, sie ist auch eine unersetzliche Quelle der Klarheit und Festigkeit in der Selbsttreue und Selbstverwirklichung.

### 5. Befreiende Antwort in einer sündigen Welt

Gott, der uns als Bundespartner in schöpferischer Freiheit und Treue ruft, hat uns jene geschöpfliche Freiheit verliehen, deren Sinnziel zwar ganz und gar das Ja ist, die sich jedoch auch auf das Nein vor Gott versteifen kann. Doch sobald sich ein Mensch auf dieses Nein festlegt, fällt er aus dem Bund der Liebe mit Gott und muß die Erfahrung machen, daß das eigene Sein und die ganze Schöpfung darauf angelegt sind, dieses Nein zurückzuweisen. Dies entspricht dem Zorn, mit dem Jesus die bösen Geister austrieb, die Anmaßung und Engstirnigkeit der Pharisäer entlarvte und Petrus heftig zurückwies, als dieser ihn überreden wollte, seine Sendung nicht in Dienen und letztem Mitleiden, sondern im Erfolg zu suchen.

In der gegebenen Welt können wir das Ja zu Gott nicht ohne passiven Widerstand gegen die Welt durchhalten. Ein sinnvolles Miteinander und Füreinander und Teilhaben an der Kultur dürfen nie „einfachhin Anpassung an die jeweiligen kulturellen Strömungen oder sozialen Bedingungen des Lebens sein. Es

<sup>35</sup> P. Siebeck, Wissen und Glauben in der Medizin, in: Universitas 5 (1950) 42.

<sup>36</sup> S. th. I II q 24 a3.

<sup>37</sup> R. May, Man's Search for Himself, 96.

muß immer auch eine schöpferische Antwort angesichts der sündigen Welt sein.“<sup>38</sup> Aber die bösen Geister werden nicht durch bloßes Schelten ausgetrieben. Die Absage ist nur wirksam im Zusammenhang mit dem schöpferischen Zeugnis für das Gute. Nur die, die sich vom Geist Gottes leiten lassen, können die Sünde der Welt entlarven. Nur wer an das Gute in sich selbst und in den andern glaubt und eine Atmosphäre des Vertrauens schaffen kann, wird Aussicht auf Erfolg haben. Wir arbeiten an der Erlösung der sündigen Welt mit, indem wir Gott erlauben, uns mit all unseren Energien in seinen Dienst zu nehmen.

### 6. Schöpferische Freiheit als Gabe des Heiligen Geistes

Gott erneuert die Herzen der Menschen und das Angesicht der Erde durch seinen Geist. Das Zentralsymbol einer erneuerten, schöpferischen und treuen Freiheit auf der Erde ist der Auferstandene, der in der Kraft des Heiligen Geistes seine Sendung erfüllt hat und uns vom Vater den Heiligen Geist sendet, um uns zu befähigen, in seinen Fußstapfen zu wandeln. Das Offensein für den Geist des Herrn zeigt sich vor allem darin, daß alles einschließlich der Freiheit als Geschenk Gottes erfaßt wird. „Es gibt keine Freiheit des Geistes, ohne daß Gott als ihr Quellgrund anerkannt wird.“<sup>39</sup> Nur dort gedeihen schöpferische Freiheit und die anderen Charismen, wo die Gläubigen mit ihrem ganzen Dasein bekennen: „Wir glauben an den Heiligen Geist.“ Nur indem wir zugleich mit dem Vater und dem Sohn den Heiligen Geist anbeten, und zwar in unserem ganzen Sinnen und Trachten, sind wir lebendige Zeichen und Zeugen der schöpferischen Freiheit, zu der der Geist uns ermächtigt.

Offenheit für das Wirken des Geistes weckt ein aktives Mitgefühl für das Sehnen aller Menschen und irgendwie aller Geschöpfe, an der Freiheit der Kinder Gottes teilzuhaben. Diese Freiheit können wir der Welt nicht mitteilen, wenn wir uns nicht ganz Christus anvertrauen, wie er sich in der Macht des Heiligen Geistes dem Vater anvertraut hat. Wir sind jedoch nicht unbefleckt und stark wie Christus; wir brauchen angesichts der Erfahrung unserer Schwachheit einen besonderen Mut zum Wagnis der Entscheidung. Dietrich Bonhoeffer erfuhr dies tief erschütternd, und nur im Vertrauen auf Gott konnte er ja sagen zur mutigen Verantwortung<sup>40</sup>. Es ist der Geist Gottes, der schwache Menschen zu mutigen Propheten gemacht hat. Wir finden Mut im Blick auf Christus, den vom Geist Gesalbten und Gesandten, der der Prophet ist auch in seinem Erbarmen angesichts menschlicher Schwäche.

<sup>38</sup> G. Baum, a. a. O. 189.

<sup>39</sup> N. Berdjajew, Realm of Spirit and the Realm of Caesar (London 1952) 32.

<sup>40</sup> D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung (Neuausgabe München 1970) 15, sagt: „Sie beruht auf einem Gott, der das freie Glaubenswagnis verantwortlicher Tat fordert und“ – so fügt er in seiner von der reformatorischen Theologie geprägten Denkart hinzu – „der dem, der darüber zum Sünder wird, Vergebung und Trost zuspricht.“

## V. Verantwortung in schöpferischer Treue

Eine spezifisch christliche Verantwortlichkeit besagt ebenso schöpferische Treue wie Freiheit. Ich möchte mich der Wahrheit und der Treue in diesem Werk mit ganz besonderer Aufmerksamkeit zuwenden, gerade auch im Blick auf einen gewissen Existentialismus, der so sehr mit der Betonung der eigenen Freiheit beschäftigt ist, daß er den Sinn für Kontinuität, Entscheidung und Treue verliert. Wo Willkür Treue zur Geschichte und Kontinuität ausschließt, da ist weder echte Verantwortung noch schöpferischer Geist. Nur wer die Geschichte als Ganzes unter dem getreuen Gott versteht, hat den Mut zur Entscheidung für die Treue. Wo dieser Sinn fehlt, fallen alle „Schöpfungen“ der sich selbst betonenden Freiheit in den Abgrund der Eitelkeit und des Ekels.

### 1. Treue zum Bund

Die Glaubensantwort ist ihrer ganzen Natur nach Treuebindung an Christus, den Bundesmittler, und folglich auch an das Bundesvolk. Unser Vertrauen gilt Christus, dem „getreuen Zeugen“ (Offb 1, 5; 3, 14; 19, 11). Wir können an seiner schöpferischen Freiheit nur teilnehmen im vollen Eingehen auf seine Treue. Schon das bloße Interesse an der Entfaltung der eigenen Freiheit verlangt den Mut zur Grundentscheidung, zu freier und unwiderruflicher Bindung. Gerade darin geschieht der höchste Selbstvollzug der Freiheit und der Gewinn der vollen Identität. „Dabei ist Freiheit gerade nicht das Vermögen des Immer-wieder-anders-Könnens, der unendlichen Revision, sondern das Vermögen des einmalig Endgültigen, des gerade darum endgültig Gültigen, weil es in Freiheit getan ist. Freiheit ist das Vermögen des Ewigen.“<sup>41</sup>

Nach dem Neuen Testament eignet sich der Gläubige dankbar die Erlösung an, indem er sich durch Treuebindung frei macht für Christus und die Erlösten; nur so erreicht er die Möglichkeit schöpferischer Mitwirkung im Heilsplan. Da wir unsere neue Freiheit von Christus und in Christus empfangen, können wir uns ihrer nur erfreuen durch Treuebindung an ihn und sein Heilswerk; nur so finden wir unser wahres Selbst. „Der Mensch erreicht die Verfügung über sich nur so, daß er über sich verfügen läßt.“<sup>42</sup> Dies kann nur im Blick auf Christus gesagt werden, der uns so an sich zieht und bindet, daß wir in seine Freiheit und so in unsere wahre Freiheit entlassen sind. Die Treuebindung an Christus und in ihm an die Erlösten schafft den Raum der Freiheit in schöpferischem Füreinander und Miteinander.

<sup>41</sup> K. Rahner, *Schriften zur Theologie* VI, 225.

<sup>42</sup> H. Schlier, *Eleutheros*, in: *ThWNT* II (1935) 492.

### 2. Treue zur Freiheit

„Christus hat uns befreit, damit wir in Freiheit leben“ (Gal 5, 1). Es ist das große Anliegen des Völkerapostels im Galaterbrief, daß die Christen der Freiheit treu bleiben, zu der Christus sie befreit und berufen hat. Wer sich an Christus bindet, wird seine Freiheit und die der andern nie verraten. Die Erlösten sollen ja ein weithin sichtbares Zeichen der wahren Freiheit in der Welt sein. Als Bundespartner in Christus ergreifen die Jünger in Treue und Mitverantwortlichkeit die Aufgabe, sich für die Befreiung aller auf allen Gebieten einzusetzen und sie ihrer Verwirklichung näher zu bringen.

Christen machen sich verächtlich, wenn sie für falsche Sicherheiten den Geist der Freiheit verraten. Sicherheit und Ordnung sind hohe Werte, aber nur, wenn sie der Freiheit dienen. Die Jünger, die sich frei an Christus, den Befreier, gebunden haben, werden sich verpflichtet fühlen, den Freiheitsraum für nichts anderes zu begrenzen als für die Sache der wahren Freiheit. Sie werden den Herrn der Geschichte nicht zu verraten wagen durch die Vergewaltigung der Gewissen anderer. Die Ausübung unserer eigenen Freiheit und der Austausch unserer ehrlichen Überzeugungen sollen der Freiheit aller im Suchen nach Wahrheit und wahrheitsgemäßen Lösungen dienen.

Unsere Treuebindung an Christus in schöpferischer Freiheit verlangt eine entsprechende Erziehung. Dies schließt Wachstum in jener Liebe und Mitverantwortung ein, die den Menschen bereit machen, jene Verzichte und auch Begrenzungen seiner Freiheiten auf sich zu nehmen, die notwendig sind, damit in einer unvollkommenen Welt Liebe und Gerechtigkeit gedeihen können.

### 3. Treue gegenüber den Zielgeboten

Eine einseitige Betonung der Erfüllungsgebote (Grenzgebote) kann so viele Energien binden, daß selbst ehrliche Christen das große Gebot, das Christus im Ostergeheimnis gelebt, in den Seligpreisungen und in allem gelehrt hat, nicht mehr als das allumfassende Zielgebot erkennen und entsprechend ernst nehmen. Christus gibt unserer irdischen Wanderung eine klare Richtung durch seine feierlichen Worte „ich aber sage euch“ (Mt 5, 20-48). Durch die Hervorhebung der Zielgebote befreit uns Jesus von der Verschanzung hinter Grenzgebote zugunsten der Bundesmoral, des Mitvollzugs seiner Liebe. All seine Gebote können zusammengefaßt werden in dem einen Wort: „Liebet einander, wie ich euch geliebt habe“ (Joh 15, 12), und: „Setzt eurer Güte keine Grenzen, wie auch die Güte des himmlischen Vaters keine Grenzen kennt“ (Mt 5, 48; Lk 6, 36).

Das höchst unschöpferische Verständnis der Freiheit ist das Einbleuen von zahlreichen Einzelgesetzen, während die umfassenden Zielgebote der sozialen Gerechtigkeit, der Barmherzigkeit und der Liebe vernachlässigt werden. Rudolf Bultmann spricht vom Glaubensgehorsam oder Gehorsam schlechthin im Blick

auf diese großen Zielgebote, die das Gesetz sind, das Gott der Schöpfer und Erlöser in unsere Herzen geschrieben hat. „Freiheit ist treuer Gehorsam gegenüber einem Gesetz, dessen Gültigkeit anerkannt und angenommen ist in der Erkenntnis, daß es das Gesetz des eigenen Daseins ist.“<sup>43</sup>

## VI. Schöpferische Mitverantwortung

Christus ist der sammelnde Ruf. In seiner Treue zur Sendung, die ihm der Vater anvertraut hat, gründet er die Jüngergemeinde. Seine Liebe vereint Männer und Frauen ganz verschiedenen Charakters und verschiedener Herkunft. Als seine Freunde werden sie Freunde untereinander, befreit von Vereinsamung, vom Abseitsstehen und von der Versklavung an egoistische Gruppen. Der Begriff Mitverantwortung, der immer schon gegenwärtig war, muß darum noch deutlicher herausgestellt werden.

### 1. Bundesmoral

Der unerlöste Mensch ist ständig versucht von seiner eigenen Selbstsucht und von den zahlreichen und massiven Gruppenegoismen, sich hinter einer Grenz-moral zu verschanzen, in der die einzelnen und die Gruppen um ihre Rechte und Vorteile kämpfen, ohne sich um das Ganze zu kümmern. Christus dagegen ruft uns heim in die Liebesgemeinschaft mit dem Vater im Heiligen Geist, die in ihm Ruf an alle wird, Gottes umfassende Liebe mitzuvollziehen. Christus, der Bundesmittler, ist der Mensch für die andern, und jene, die sich seiner Liebe dankbar geöffnet haben, können nicht mehr selbstisch ihren eigenen Vorteil suchen. „Die Liebe Christi treibt uns, seit wir dies zum Maßstab angenommen haben: einer ist für alle gestorben – also sind alle gestorben. Er ist ja dazu für alle gestorben, daß sie in ihrem Leben nicht mehr selbstisch für sich selbst leben, sondern für den, der für sie gestorben und auferweckt ist“ (2 Kor 5, 14-15).

Wer das Geschenk der Versöhnung und des Friedens in Christus dankbar annimmt, erfährt zutiefst innerlich, daß schöpferische Freiheit und Treue nur möglich sind im Bunde. Sogar ein so ausgesprochener Existentialist wie Rudolf Bultmann unterstreicht diese Wahrheit nachdrücklich: „Christliche Freiheit gedeiht nur in Gemeinschaft; der Christ findet sich selbst nur in der Gemeinschaft der Kirche, in der Gemeinschaft der Heiligen, die Gottes Erwählung und Ruf versammelt.“<sup>44</sup> Karl Barth spricht in seinem langen Kapitel über „Freiheit in der Gemeinschaft“ mit faszinierender Begeisterung<sup>45</sup>. Ähnlich erreicht Berd-

<sup>43</sup> R. Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, 57.

<sup>44</sup> R. Bultmann, *Essays* (New York 1955) 126.

<sup>45</sup> K. Barth, *Kirchliche Dogmatik III/4* (Zollikon-Zürich 1957) 127-366.

jajew, dessen Leitidee schöpferische Freiheit ist, jedes Mal, wenn er von der Gemeinschaft im Heiligen Geiste spricht, den Gipfelpunkt seines Denkens<sup>46</sup>.

Alles, was das Zweite Vatikanische Konzil über Freiheit und Verantwortung gesagt hat, müßte total mißverstanden werden, würde einer übersehen, daß es im Kontext der Mitverantwortung, der Heilssolidarität gesagt ist. Und dabei wird dem Wirken des Heiligen Geistes selbst größte Aufmerksamkeit geschenkt. Folgender Text ist klassisch: „Die Hirten der Kirche sollen nach dem Beispiel des Herrn einander und den übrigen Gläubigen dienen, diese aber sollen voll Eifer mit den Hirten und Lehrern eng zusammenarbeiten. So geben alle in der Verschiedenheit Zeugnis von der wunderbaren Einheit im Leibe Christi; denn gerade die Vielfalt der Gnadengaben, Dienstleistungen und Tätigkeiten vereint die Kinder Gottes, weil ‚dies alles der eine und gleiche Gott wirkt‘ (1 Kor 12, 11).“<sup>47</sup>

Schöpfergeist und Mitverantwortung, die ausgezeichnete Gaben des Heiligen Geistes sind, gedeihen nur dank lebendiger Gemeinschaften, vor allem der Kirche. Die Kirche ihrerseits wird immer mehr ein sichtbares Zeichen der Treue und des Schöpfergeistes durch das bereitwillige Zusammenwirken aller. Kultur, Kirche und Gesellschaft haben ihren Reichtum an Weisheit, Schöpfergeist und Treue als Ausdruck der Solidarität der vergangenen und gegenwärtigen Generationen. All das wird stets neu belebt durch jene, die, vom Geist geleitet, die Gaben Gottes im Blick auf die Gemeinschaft treu verwalten.

### 2. Mitmenschlichkeit

Mitmenschlichkeit hat in der deutschen Literatur von heute einen hohen Klang. Immer mehr wird sich der Mensch bewußt, daß sich seine Menschlichkeit nur im *Mitsein*, in der vollen Anerkennung der Würde und Freiheit der anderen verwirklicht.

Jesus, das menschengewordene Wort des Vaters, ist die höchste Verkörperung der Mitmenschlichkeit. Er, der mit dem Worte Gottes wesentlich vereinigt ist, ist ganz Mensch mit uns, „der Mann für die andern“ (Dietrich Bonhoeffer). Im Blick auf Christus muß es jedem klarwerden, daß jene, die nur die Reichen und Mächtigen, die Glieder ihrer Interessengruppe, Klasse, Rasse oder Hautfarbe ehren, während sie die Armen, die Ausländer, die Enterbten übersehen, sich in ihrer eigenen Menschlichkeit, Würde und personalen Freiheit noch nicht entdeckt und verwirklicht haben. Wahre Menschlichkeit gibt es nur in der Mitmenschlichkeit, in gegenseitiger Achtung, Liebe und Mitverantwortung. Dies ist ein wesentlicher Teil der biblischen Botschaft der Versöhnung und des Friedens.

<sup>46</sup> Vgl. bes. N. Berdjajew, *Freedom and Spirit* (New York 1935); *ders.*, *Spirit and Reality* (London 1939).

<sup>47</sup> Dogmatische Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche „Lumen Genitum“ (LG), Nr. 32.



In der Theologie der Versöhnung und Vergebung gebraucht Karl Barth oft den Ausdruck Freispruch. Für ihn bedeutet das nicht nur die Lossprechung vor Gericht, sondern auch den Zuspruch, der den Versöhnten in die Freiheit entläßt, deren Raum die Gemeinschaft, die volle Mitmenschlichkeit ist. Im Erfahren der vom Geiste Gottes geschenkten Versöhnung weiß der Gläubige, daß er und ebenso seine Mitmenschen von Gott gesucht und angenommen sind und daß er deshalb das Geschenk der Versöhnung nicht annehmen kann ohne das mitmenschliche Ja zu all denen, die der Herr sucht und versöhnt. Wir leben als Versöhnte gemäß dem Freispruch, wenn wir in Freiheit die Sprache und das Tun der Mitmenschlichkeit wieder gefunden haben.

In der gegenseitigen Annahme und im gegenseitigen Vertrauen, die Ausdruck warmer Menschlichkeit sind, kann sich der schöpferische Geist entfalten. Eine Glaubens- und Gebetsgemeinschaft, in der diese Zeichen der Versöhnung lebendig sind, wird im Gebet und im Glaubensgespräch den freien Ausdruck finden, der ein besonderes Geschenk des Geistes ist. Fluchpsalmen und andere vorgeformte Gebete können auch Menschen rezitieren, denen die Mitmenschlichkeit abgeht, mit anderen Worten, die nicht versöhnt sind. Die Glaubensgemeinschaft lebt in vertrauensvollem Austausch der Erfahrung und Reflexion, die Frucht tragen in schöpferischer Mitverantwortung.

### 3. Freiheit in Gemeinschaft und Gesellschaft

Seit Ferdinand Tönnies hat sich die Unterscheidung zwischen personorientierter Gemeinschaft und erfolgsorientierter Gesellschaft eingebürgert<sup>48</sup>. Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß vielfältige qualitative Übergänge von der einen zur anderen Form der Vergemeinschaftung bestehen. Die Personengemeinschaft unterscheidet sich von bloßer Zweckgesellschaft vor allem durch das Ausmaß der Freiheit, der Treue und der schöpferischen Mitverantwortung. Auf der einen Seite sehen wir die personorientierte Gemeinschaft, z. B. Familie und kirchliche Gemeinschaften, in der die Ich-du-Bezüge das Miteinander und Füreinander in Liebe in einer Zusammengehörigkeit gründen, die weit über Zweckbetrachtungen hinausgeht. Am anderen Ende steht die Vermassung, in der der Einzelne in das Wirkungsfeld eines Kräftesystems gerät ohne vorbeachteten Willen. Der Anführer einer Masse und die dunklen Kräfte, die die Vermassung vorantreiben, sind nicht auf die Würde von Personen bedacht, sondern auf die Erreichung ihrer Zwecke, wofür jede Form der Manipulation gut genug erscheint. Der Zusammenhalt wird erreicht durch psychische Ansteckung. „Für den Prozeß der Ansteckung ist keine geistige Funktion erforderlich. Doch setzt die Ansteckung mit Stellungnahmen immer ein geistiges Leben voraus.“<sup>49</sup> In

<sup>48</sup> F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1922).

<sup>49</sup> E. Stein, *Individuum und Gesellschaft*, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* V (1922) 224.

dieser extremen Form ist kein Platz für schöpferische Treue und Freiheit; es geht nur um die Zuverlässigkeit von Funktionären, die am Erfolg gemessen wird.

Eine echte Personengemeinschaft lebt nicht von bloßen Interessen und Zwecken, noch ist Organisation ihr Hauptzusammenhalt. Gemeinschaft ist die vornehmste Ausdrucksform der Mitmenschlichkeit, des Mit- und Füreinander. Sie ist tief in der menschlichen Natur verankert. Ihr höchster Gipfel ist das Freisein füreinander und der gemeinsame Einsatz für hohe Ideale.

Die Erfahrung treuer Liebe und gegenseitiger Hochschätzung in Familien und verwandten Gemeinschaften vermenschlicht und bereichert die Gesellschaft, das Leben der Nationen und der Völkergemeinschaft. Das normative Ideal für Christen ist, in Gesellschaft und Völkergemeinschaft soviel als möglich schöpferische Freiheit und Treue einzubringen. Darum wird eine Hauptsorge sein, die Würde jeder Person zu schützen, dem Mißbrauch der Organisation für unedle Zwecke und der Manipulation der Gewissen mutig und klug zu widerstehen.

Aufgabe der Kirche ist es nicht nur, durch prophetischen Protest entehrende Manipulationen und offene Ungerechtigkeiten anzuprangern, sondern vor allem durch den Aufbau vorbildlicher Gemeinschaften jenen Geist schöpferischer Mitverantwortung zu wecken, ohne den die Gesellschaft als ganze nicht wahrhaft menschlich sein kann. Dies war eines der treibenden Ideale der großen Mönchsbewegung seit dem 4. Jahrhundert unter Basilius und Benedikt und ist es heute noch. Das Sinnziel ist nicht Absonderung wie in der Sekte von Qumran, sondern vielmehr die Erfüllung des Auftrags Christi, Salz der Erde zu sein. Darum geht es auch in den heutigen Basisgemeinschaften und zahlreichen Erneuerungsbewegungen, die vor allem von Laien getragen sind.

### 4. Modelle des Kirchenverständnisses

Der Beitrag der Kirche für das Gedeihen schöpferischer Freiheit und Treue in Familie und Gesellschaft hängt nicht zuletzt von ihrem Selbstverständnis ab<sup>50</sup>. Versteht und gebärdet sich die Kirche als „vollkommene Gesellschaft“ nach dem Abbild der Nationalstaaten des 19. und 20. Jahrhunderts, dann werden die Überbetonung der Zentralgewalt, ein uniformes Kirchenrecht ohne Rücksicht der Verschiedenheiten der Kulturen, Bürokratie, Kontrollen, Belohnung durch Promotionen und eine Vielzahl an Strafsanktionen wenig Raum lassen für schöpferischen Geist, für echte Mitverantwortung gemäß den Prinzipien der Subsidiarität und Kollegialität. Versteht sich jedoch die Kirche mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil als „Gemeinschaft im Heiligen Geiste“ (Koinonia), so ruft die Treue zu diesem Kirchenbild nach Formen der Evangelisation, der Liturgie und der kirchlichen Ämter, die die Vielfalt der Charismen des Heiligen Geistes, die Vielgestaltigkeit der Kulturen und die schöpferische Mitverantwortung aller

<sup>50</sup> Vgl. A. Dulles, *Models of the Church* (Garden City/N.J. 1974); B. Häring, *The Sacraments in the Secular Age* (Slough 1976).

für alle wachrufen. Man muß sich bewußt sein, daß das Ja zu diesem Kirchenverständnis den Einsatz für eine Sphäre und Atmosphäre bedeutet, die vor allem der schöpferischen Freiheit und Treue günstig sind.

Das Kirchenbild des Zweiten Vatikanischen Konzils und der nachkonziliären Erneuerung ist vor allem sakramental, im Blick auf Christus das allumfassende Sakrament der Bundestreue und der schöpferischen Freiheit und Liebe. Die Sicht der Gemeinschaft im Heiligen Geist, der Pilgerkirche sowie der Nachfolge Christi, des Gottesknechtes, sind unerläßliche Dimensionen dieses Selbstverständnisses. Die meisten Spannungen und Unsicherheiten in der Kirche von heute kommen vom Zusammenprall des erneuerten und vertieften Kirchenverständnisses mit jenem der letzten Jahrhunderte, das einseitig die Institution nach dem Vorbild der zeitgenössischen Gesellschaft betont. Dieser Zustand verursacht eine gefährliche Spaltung in der Denkart und Gesinnung vieler Menschen, die sich in schöpferischer Freiheit und Treue an einer Kirche orientieren möchten, die sich Christus, dem Propheten, als dem geoffenbarten Realsymbol verpflichtet weiß und die deshalb nach den Äußerungen des prophetischen Geistes in der Kirche schauen, aber immer wieder schmerzlich jene autoritären Tendenzen und Kontrollmethoden erleben, die das Streben nach Konformismus bestärken<sup>51</sup>.

### 5. Radikaler Monotheismus

Die Bundesmoral als Ausdruck der Gemeinschaft im Heiligen Geist entlarvt nicht nur den Egoismus der einzelnen, sondern ebenso jenen der Gruppen. Wer an den einen Gott und Vater aller, den einen Herrn und Erlöser und den einen Heiligen Geist glaubt, kann nicht dem Ruf nach umfassender Heilssolidarität widerstehen, den Richard Niebuhr treffend als „radikalen Monotheismus“ bezeichnet<sup>52</sup>. Er versteht den Ein-Gott-Glauben nicht als ein abstraktes Gedankensystem, sondern als lebendigen Ausdruck des ganzen Lebens. Und das bedeutet ein radikales Ja zur Heilsgemeinschaft, die in allen Bereichen des Lebens Gestalt gewinnen muß.

Die letzte Entscheidung im Raum der menschlichen Geschichte fällt zwischen der Heilsgemeinschaft in Christus und jener Selbstsucht der einzelnen und der vielen, der Gruppen und Nationen, die die Ketten der Unheilssolidarität schmiedet. Es gibt nur die eine Wahl: entweder mit Christus das radikale Ja zum befreienden Füreinander und Miteinander, oder aber die Unheilssolidarität einer sündigen Welt.

Diese Perspektive wird uns auch davor bewahren, die Erbsünde aus dem

<sup>51</sup> G. Baum, a. a. O. 249; vgl. K. Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance (Freiburg i. Br. 1972).

<sup>52</sup> R. Niebuhr, The Responsible Self, 73; vgl. auch ders., Radical Monotheism and Western Culture.

Monogenismus abzuleiten<sup>53</sup> und mit der Arteinheit der ganzen Menschenschichte zu begründen. Wir werden vielmehr auf den Monotheismus bauen, die Einheit aller Menschen im Plane Gottes, alle geschaffen von dem einen Gott und Vater, alle in die Erlösung Jesu Christi einbezogen und alle unter dem Angebot der Gnade des einen Heiligen Geistes, der alle zu freiwilliger und treuer Mitverantwortung im Erlösungswerk ruft. Es gibt keine dritte Möglichkeit, etwa einen „Limbus“ für jene, die sich die Hände in Unschuld waschen wollen, während sie sich weigern, am Geschick der Welt positiv mitzubauen.

### 6. Kollektivschuld?

Im Kampf der Gruppen und der politischen Mächte untereinander besteht immer wieder die Tendenz, alle, die auf der anderen Seite stehen, in Bausch und Bogen zu verdammen. Nach dem Zerfall des Dritten Reiches zeigte sich nicht nur unter Politikern, sondern sogar unter Kirchenmännern der Versuch, alle Deutschen, die nicht ins Ausland geflohen oder in Konzentrationslagern gelitten hatten, der Kollektivschuld an den unsäglichen Verbrechen anzuklagen. Die Menschen, die in den Bombennächten von Dresden und anderen Großstädten oder im Feuer der Atombombe in Nagasaki und Hiroshima ihre lieben Angehörigen verloren hatten und sich selbst verstümmelt sahen, waren versucht, über „die Amerikaner“ zu fluchen. Während man über den Kommunismus schimpft, gebraucht man Ausdrücke wie „die Russen“. Alle diese Verhaltensweisen sind Ausdruck der „Sünde der Welt“ und widersprechen einem radikalen Monotheismus sowohl wie der Ehrfurcht vor dem einzelnen und seinem Gewissen. Sie widersprechen der Wahrheit.

Es muß jedoch andererseits betont werden, daß jene, die sich im ruchlosen Kampf der Interessengruppen und im Morden der Völker damit begnügen, abseits zu stehen, sich nicht aus der Unheilssolidarität retten. Angesichts der bösen Mächte der Unterdrückung, der Gewalt, der gemeinen und hinterhältigen Manipulation haben sich die einzelnen und die Gemeinschaften, in der Tat wir alle die Gewissensfrage zu stellen, ob wir wirklich nichts tun können zur Überwindung dieser Unheilsmächte. Sind sie nicht deshalb so stark, weil die Freiheit so vieler brachliegt, weil wir selbst vielleicht noch nicht versucht haben, die Forderungen der Mitverantwortung zu verstehen und sie ändern verständlich zu machen? Haben wir versucht, uns selbst und andere und die ganze Kirche von jenem legalistischen Denken und Handeln zu befreien, das wie ein Moloch wertvollste Energien der Freiheit verzehrt?

<sup>53</sup> Zum Problembereich „Erbsünde“ vgl. K. Rahner, Grundkurs des Glaubens (Freiburg i. Br. 1978) 113–121; K.-H. Weger, Erbsündentheologie heute, in: Stimmen d. Z. 181 (1968) 289–302; ders., Theologie der Erbsünde. Mit einem Exkurs „Erbsünde und Monogenismus“ von Karl Rahner (Quaestiones disp. 44) (Freiburg i. Br. 1970); speziell zum Problem des Monogenismus bezüglich den Definitionen des Konzils von Trient vgl. den zuletzt genannten Exkurs von K. Rahner, in: K.-H. Weger, a. a. O. 176–223.

## VII. Leitmotiv und Zielgebote

In meiner Sicht ist schöpferische Freiheit und Treue in Mitverantwortung nicht nur ein Leitmotiv, sondern auch eine verbindliche Grundhaltung, die alles Handeln und Tun bestimmen muß. Sie muß allen Einzelnormen, den höchsten Idealen und vor allem den Zielgeboten das volle Verständnis und die klare Ausrichtung garantieren. Darum genügt es in einem systematischen Moralwerk nicht, ein ausführliches Einleitungskapitel über Freiheit, Treue und Mitverantwortung zu schreiben. Dieses Thema oder besser diese verbindliche Sicht und Grundhaltung müssen allgegenwärtig wirksam sein.

### 1. Normative Grundhaltung und Zielgebote

In bester deutscher Tradition der Moraltheologie bedeutet Zielgebot nicht eine Utopie oder ein unverbindliches Ideal; es ist vielmehr der grundlegende Typ des neutestamentlichen Gebotes, der allen Erfüllungsgeboten Sinn und Dynamik verleiht. Mitverantwortung in schöpferischer Freiheit und Treue ist nicht ein unverbindliches Ideal. Immer und unter allen Umständen als verantwortliche Person handeln, sein Leben und seinen Lebensraum so gestalten, daß sie diese Grundhaltung fördern und in die Gemeinschaft und Gesellschaft eingestalten, hat unbedingt verbindlichen Wert. Nur so verstanden, sind sie ein Leitmotiv, das dem ganzen sittlichen und religiösen Sinnen und Trachten Einheit und Durchschlagskraft verleiht. Das schließt ein, daß wir alle bedeutsamen Fragen in diesem Lichte neu überprüfen; es besagt aber nicht, daß wir das ganze moralische und religiöse Leben davon ableiten.

Jede Art von Systematik, die alles von einem oder ein paar Prinzipien ableitet oder alles darauf schematisch zurückführen will, schließe ich radikal aus. Wir müssen alle Wertbereiche und Einzelwerte in ihrem Eigenwert sehen. Ganz besondere Aufmerksamkeit muß der Spannung zwischen Werthöhe und Wertdringlichkeit zugewandt werden. Dazu bedarf es einer großen Menschenkenntnis und Welterfahrung; und all das wird in seinem Reichtum und in seiner Komplexität in das Licht des Leitmotivs gestellt und aus der Grundhaltung schöpferischer Freiheit und Treue geprüft. So können sich dann die vielfältigen Gaben Gottes und die Nöte der Mitmenschen begeben.

### 2. Im Blick auf das Heil und heilsame Beziehungen

Unser Leitmotiv „Freiheit und Treue in Christus“ ist nicht geeignet für eine metaphysische Denkweise, die alles im Blick auf den abstraktesten und allgemeinsten Seinsbegriff prüft. In der Ethik geht es um das Personsein, um heile persönliche Beziehungen, um das Heilsein und Heilwerden von Gemeinschaft und Gesellschaft. Darum sind gesunde Beziehungen zu Gott, zum Mitmenschen, zu sich selbst und zur ganzen Schöpfung eine entscheidende Perspektive. Die

Lehrer des Heils schauen vor allem auf heile und heilende zwischenmenschliche Beziehungen und auf gesunde Bezüge zwischen den verschiedenen Gemeinschaften und gesellschaftlichen Gruppierungen.

Das Leitmotiv dieser Moral verlangt eine Grundentscheidung zugunsten einer die Verantwortlichkeit und Treue fördernden Gestalt der Kirche und der Gesellschaft und die Förderung gesunder Beziehungen und Wechselwirkungen auf allen Gebieten. Alle Regeln oder Normen für den Dialog, für die Gestaltung der Einrichtungen, für das Wechselspiel der Rollen und vieles andere müssen im Lichte dieses Leitmotivs geprüft werden. Ein Grundanliegen ist demnach das Verhältnis zwischen Freiheit und Normen in Kirche und Gesellschaft.

### 3. Das Verhältnis zwischen Deontologie und Teleologie im Lichte des Leitmotivs

Dem Anliegen der Verantwortlichkeit in schöpferischer Freiheit und Treue wird eine bloße Neuanwendung der in einer statischen Gesellschaft und in einem statischen Selbstverständnis der Kirche ausgearbeiteten Normen nicht gerecht. Das gesamte Verständnis der Normen, ihre Neubegründung und Neufindung müssen zum Leitmotiv in Beziehung gesetzt werden.

Meines Erachtens führt die Wahl des Leitmotivs, wie es bisher dargestellt wurde, unvermeidlich zu einer größeren Betonung und zu einem spezifischen Verständnis der Teleologie, ohne jedoch auf deontologische Begründungen zu verzichten. Auf jeden Fall muß klar gesagt werden, daß das Leitmotiv der Mitverantwortung in schöpferischer Freiheit und Treue in keiner Weise zu einem Verrat an Prinzipien oder zu einem verschwommenen Begriff von Liebe führt, wie es in der extremen Situationsethik zum Beispiel Joseph Fletschers der Fall ist. Es genügt in keiner Weise jene teleologische Begründung, die nur auf die Nützlichkeit der voraussichtlichen Folgen im Blick auf das Glück aller schaut. Wir glauben, daß das Kennen Christi auch zu deutlichen Umrissen der Gestalt der Liebe und ihrer unabdingbaren Forderungen führt, also zu einer Deontologie. Und auch die voraussichtlichen Wirkungen werden überprüft angesichts der Echtheit der Liebe, ihrer Förderung in allen zwischenmenschlichen Beziehungen und in den Institutionen. Moralerziehung wird dann ganz besonderen Wert auf die Unterscheidungsgabe legen, das Unterscheiden zwischen echter Liebe und den vielen Verkleidungen, die sich als Liebe anbieten. Darüber wird im 7. Kapitel über „Normen und Gesetze“ mehr zu sagen sein.

Weiter ist zu betonen, daß es in meinem Verständnis von Teleologie in keiner Weise genügt, auf die erwarteten guten Auswirkungen einer Handlung zu schauen. Mit einer großen Tradition seit der griechischen Philosophie muß der innere Telos, das wesensmäßige Angelegtsein auf ein Sinnziel, vor allem beachtet werden. Es geht vor allem um unsere innerste Anlage auf Wachstum in reicher Unterscheidungs- und Entscheidungsfähigkeit, auf die Entfaltung gesunder Beziehungen und die Ausgestaltung einer die Mitverantwortung in freier Treue

fördernden Gesellschaft. Dabei genügt rein abstraktes Denken in keiner Weise. Alle Möglichkeiten, in der Kenntnis des Menschen und der komplexen Welt zu wachsen, müssen ausgeschöpft werden.

Teleologie, wie ich sie mit einem guten Teil der Tradition verstehe, verlangt Achtsamkeit auf das Sinnziel und nicht auf bloße von menschlicher Willkür gesetzte Zwecke. Die Betonung der Sinnziele geht Hand in Hand mit dem Wachstumsgesetz, vor allem mit dem ständigen Streben nach immer besserer Unterscheidungsfähigkeit aus Konnaturalität mit dem Guten und im Begreifen der Kriterien. Auf unser Leitmotiv angewandt, bedeutet dies das ständige Bemühen um Wachstum in den Grundhaltungen schöpferischer Treue und Freiheit in Mitverantwortung und das Ausarbeiten von Kriterien im Blick auf sie. Wie schon früher betont wurde und zur rechten Zeit näher ausgeführt werden muß, schließt das auch ein, daß wir den biblischen eschatologischen Tugenden der Dankbarkeit, der Hoffnung, der Wachsamkeit, der heiteren Gelassenheit, der Unterscheidungsfähigkeit größere Bedeutung beimessen als den aus der griechischen Kultur stammenden vier Kardinaltugenden.

Unser Leitmotiv verlangt nach globalen und systematischen Bemühungen, die Zustände zu verändern und die Prozesse zu beeinflussen. So werden wir uns, um nur ein wichtiges Beispiel zu nennen, nicht damit begnügen, Bedingungen für die Möglichkeit eines gerechten Krieges aufzustellen oder zu leugnen, daß es überhaupt einen gerechten Krieg geben kann. Unser Hauptanliegen wird sein, eine Moral zu lehren und zu leben, die die Menschheit von der uralten Sklaverei des Krieges befreien kann<sup>53a</sup>.

#### 4. Grundregeln des Dialogs

Die bewußte Wahl schöpferischer Freiheit und Treue in Mitverantwortung als Leitmotiv und als Grundhaltung muß sich nicht zuletzt auch für die Grundregeln des Dialogs auswirken. Das allererste Erfordernis ist, daß wir gläubig Gottes Initiative ehren durch Achtsamkeit nicht nur auf die innere Stimme, sondern auch auf das Heilshandeln Gottes in der Geschichte, ein ständiges Bemühen, die Zeichen der Zeit zu unterscheiden, die konkreten Möglichkeiten der gegenwärtigen Heilstunde in der Verantwortung für Mitwelt und Nachwelt zu ergreifen, unsere eigenen Fähigkeiten zu entdecken und unsere Begrenztheit anzunehmen. Dies muß jedoch Hand in Hand gehen mit dem ständigen Lernen, aufeinander zu hören, einander besser zu verstehen und einander in gegenseitigem Respekt des Gewissens zu begegnen.

Das von unserem Leitmotiv geforderte Denken ist ausgesprochen personalistisch. Im Vordergrund unseres Dialogs steht die unabdingbare Würde des unwiederholbar einmaligen Menschen in der Fähigkeit, gesunde Zwischenmenschlichkeit zu pflegen, gemeinsam in der Liebe und der Unterscheidung des

<sup>53a</sup> Vgl. A. Jonsen, a. a. O. 192 ff.

Guten zu wachsen und eine das Wohl aller Menschen fördernde Gesellschaft zu bauen. Dieser Personalismus hat nichts mit selbstverschlossenem und selbstischem Individualismus zu tun. Wir sehen im Anruf der Gnade Gottes die Sendung zum Dienst an den anderen. Wir werden vor allem danach fragen, wie wir im Blick auf die vielfältigen Gaben Gottes den drängenden Bedürfnissen und berechtigten Erwartungen der Mitmenschen entsprechen. Dabei bedeutet uns Nachfolge Christi ständige Bereitschaft, uns von jenen, die uns nicht belohnen können, in Dienst nehmen zu lassen, von jenen, die wir als von oben gesandt erkennen, gerade weil sie von unten, aus größter menschlicher Not kommen<sup>54</sup>.

Unser Leitmotiv muß jene Grundhaltungen pflegen, die uns vor allem im Suchen der Heilswahrheit miteinander vereinen. Unsere zwischenmenschlichen Beziehungen und unser Dialog werden nie gestatten, daß das Heilswissen abstraktem Philosophieren oder verselbständigtem Herrschaftswissen geopfert wird. Wir werden einander behilflich sein, nicht auf bloße Sicherheit aus zu sein, wo es darum geht, mutig und geduldig nach dem Wahren und Guten zu suchen, auch wenn uns das aufrütteln sollte. Schöpferische Freiheit und Treue müssen sich bewähren im Bemühen, einander vor Sicherheitskomplexen zu bewahren oder davon zu befreien.

## VIII. Die Formung der verantwortungsfähigen und schöpferischen Person

Moraltheologie kann sich nicht damit zufriedengeben, bloß auf Entscheidungen und Handlungen zu achten. Sicherlich muß sie die Frage stellen: „Was soll ich tun?“ Aber viel dringlicher und grundlegender ist die Frage: „Was sollen wir werden, was für Persönlichkeiten sollen wir sein?“ Unsere Antwort ist: Wir sind berufen, in der Nachfolge Christi verantwortliche und schöpferische Persönlichkeiten zu werden. Und daraus ergibt sich die Aufgabe der Moraltheologie, das Bild dieser Art von Persönlichkeiten zu entfalten und nach den Voraussetzungen und Erfordernissen für ihr Gestaltwerden zu fragen.

### 1. Der in Christus erneuerte Mensch

Das erste ist das Verhältnis zu Christus, der uns zur Nachfolge und zur Teilhabe an seinem Leben und seiner Sendung ruft. Daraus ergeben sich unmittelbar neue Bezüge zu Gott, zum Mitmenschen, zur Mitwelt und sich selbst. Neue Ideen können mächtig sein; aber mächtiger sind Beziehungen der Personen und

<sup>54</sup> Vgl. E. Levinas, *De l'existence à l'existant* (Paris 1947); *ders.*, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (Den Haag 1962); *ders.*, *Difficile liberté* (Paris 1963); *ders.*, *Humanisme de l'autre homme* (Montpellier 1972).

Gemeinschaften untereinander. Als Christen verstehen wir unser Selbst und dessen Entfaltung ganz radikal vom schöpferischen und erlösenden Anruf Gottes her. Wir sprechen unsere innerste Wahrheit in der Antwort auf Gott hin aus und im Mitvollzug seiner Liebe zu den Menschen und zur Welt. Unser höchstes Ideal ist die Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes. Und das ist vor allem „die Umgestaltung in Christus“. Sich mit dem Handeln Christi gleichzugestalten ist, für andere das zu tun und zu sein, was Christus für uns getan hat und was er für uns ist<sup>55</sup>.

Im Blick auf Christus fragen wir nicht zuerst, was er gesagt und getan hat, sondern vielmehr was er war, was sein Verhältnis zum Vater und zu den Menschen war und ist. Dann verstehen wir auch besser, was seine Worte für uns bedeuten.

Schöpferische Mitverantwortung setzt eine dialogische Gesamtschau des Daseins und Mitseins voraus und verlangt einen dialogischen Charakter der Person. Dies muß auch im Verständnis von Glaube, Hoffnung, Liebe und Anbetung zum Ausdruck kommen. Mag man den Glauben auch als eine Qualität der Seele beschreiben, viel mehr muß er doch dialogisch gesehen werden: von der Selbstoffenbarung Gottes her, von seinem schöpferischen Wort und Anspruch und vom Eingehen des Menschen auf die befreiende Wahrheit, die uns von Gott her ergreift. Christliches Hoffen blickt vor allem auf Gottes Treue, auf seine Verheißung, auf sein gnädiges Mit-uns-Sein und nur im Blick darauf auf die vertrauensvolle hingebende Antwort des Menschen. Die Tugend der göttlichen Liebe verstehen wir als jene mächtige Gegenwart der Liebe Gottes in uns und für uns, die uns befähigt, diese Liebe dankbar zu empfangen, in ihr zu bleiben, Gott so zu lieben, daß wir in Christus Jesus Mitliebende mit Gott werden. Die Anbetung sehen wir im Handeln Gottes, der seinen Namen verherrlicht, indem er uns zu jener anbetenden Liebe befähigt, die uns auch frei macht für unseren Mitmenschen und unseren Weltauftrag.

Moderne humanistische Psychologie und Psychotherapie haben viel Sinnvolles über das Finden des wahren Selbst und das gesunde Selbstbewußtsein gesagt. Als Christen wissen wir, daß wir unser wahres Selbst nur finden in totalem Eingehen auf Gottes Ruf und Gnade, wenn wir ihm mit ehrlichem Herzen dienen und ihn durch gesunde mitmenschliche Beziehungen verherrlichen. Erikson unterscheidet das „Ich“ in seinen voll bewußten Schichten und im bewußten Antworten von jenem „Selbst“ (*ego*), das die Person in ihrer unterbewußten Tiefenschicht und in ihren entscheidenden Bezügen bestimmt, also von jenem Selbst, das seine Identität und innere Kraft in gesunden mitmenschlichen Beziehungen gefunden hat. „Dieses Selbst ist der Wächter über sinnvolle Erfahrung, und zwar so, daß es die Einheit und das Heilsein der Person bewahrt.“<sup>56</sup>

<sup>55</sup> J. M. Gustafson, *Christ and the Moral Life*, 153.

<sup>56</sup> E. Erikson, a. a. O. 148.

## 2. Das Heilsein der Person im Gewinn der Mitte

Ein der Kirche gegenüber kritischer polnischer Sozialist sagte mir einmal: „Wie immer man denken mag, keiner kann leugnen, daß Kardinal Wyszyński ein Mann aus einem Guß ist; wenn er ja sagt, meint er ja, und sein Nein steht fest.“ Das verstehe ich unter dem Gewinn der Mitte, der heilen Person. Verwirklichung schöpferischer Freiheit und Treue in einem Leben mit Christus bedeutet Festigkeit und Einheit des Charakters, Integrität und innere Einheit, die alle Energien zusammenfaßt und auf ein klares Ziel hin ausrichtet. So nimmt die Grundentscheidung Fleisch und Blut an in unserem täglichen Leben, in Trachten und Handeln.

In dieser Sicht gewinnt der Tugendbegriff Leben. Ich glaube, daß Eric Osborn die beste Tradition richtig ausdeutet, wenn er schreibt: „Tugenden sind weder Wertbegriffe wie Gut und Böses noch normative Begriffe wie Recht und Unrecht. Tugenden bilden eine eigene Kategorie als Charaktermerkmale. Sie sind bedeutsam in Entscheidungssituationen, in denen das Heilsein auf dem Spiel steht. Sie befähigen uns, eine Entscheidung zu treffen, ohne den verwirrenden Auswirkungen blinder Leidenschaften ausgeliefert zu sein.“<sup>57</sup>

Erikson kommt zu einer ähnlichen Sicht. Er sieht die innere Stärke der Tugenden als des Menschen eigene Kraft, die das Ergebnis erfolgreicher Integration der verschiedenen Dimensionen in dem jeweiligen Entwicklungsstadium ist. „In einem ersten Versuch, die grundlegenden Eigenschaften dieser starken Persönlichkeiten zu nennen – was weithin eine Aufgabe der Ethiker und Theologen ist –, habe ich diesen Eigenschaften ihren täglichen Namen gegeben: so schauen sie aus, wenn man sie an andern beobachtet; so werden sie erfahren, wenn man sie besitzt, und das ist, was man schmerzlich vermißt, wenn Tugend einen Menschen verläßt.“<sup>58</sup>

Soweit ich sehe, vermeiden viele Ethiker und Psychologen heute das Wort „Tugend“, weil so viele darin so etwas wie eine „alte, geifernde, zahnlose Jungfer“ (Scheler) sehen oder weil andere, wenn man von tugendhafter Person spricht, an ein übersteigertes Selbstwertgefühl denken. Darum ist man auf der Suche nach anderen Worten, um das auszudrücken, was die gute Tradition mit Tugend gemeint hat. So nennt man das, was einem Menschen Geradlinigkeit und Festigkeit gibt, Grundhaltung oder Charakter. Man meint jene feste Grundrichtung, aus der mit einer gewissen Selbstverständlichkeit Trachten und Handeln erfließen. Dabei sind angelernte Normen sehr viel weniger bedeutsam als verinnerlichte Symbole, die als Ruf zur inneren Ehrlichkeit und Ganzheit verstanden werden. Es ist das kunstvolle Grundmuster, das im ganzen Sinnen und Trachten durchscheint.

Die Grundrichtung oder der Charakter, der einen Menschen als verantwor-

<sup>57</sup> E. Osborn, *Ethical Patterns in Early Christian Thought*, 2.

<sup>58</sup> E. Erikson, a. a. O. 139; vgl. ders., *The Role of Virtue*, in: J. Huxley (Hrsg.), *The Humanist Frame* (New York 1961) 145–165.

tungsbereit und schöpferisch kennzeichnet, ist nicht zuletzt eine innere Sicherheit im Denken und Tun, ein Grundvertrauen zur Wirklichkeit und zu sich selbst, die die Person vor Überängstlichkeit und Verslossenheit bewahrt und ihr erlaubt, in allem echt zu sein. Ohne diese Grundhaltung oder Kraft gibt es keinen prophetischen Mut (*Parrhesia*), auch nicht den Mut zu schöpferischem Handeln.

### 3. Die Grundgesinnung

Die Grundentscheidung nimmt Gestalt an im Ganzen der Gesinnungsart, die einer neuen Schauweise, neuen Einsichten und neuen Gesinnungen Leben und Zusammenhalt geben. Ein Ergebnis davon ist, daß man mit Vertrauen ein bestimmtes Handeln und Trachten der Person erwarten darf und kein Zweifel über ihre Selbsttreue bzw. Identität aufkommt.

Gesinnungen, vor allem die Gesinnungsart, sind tiefer verwurzelt als bloße Intentionen. Die Gesinnungsart kann man auch als den Geist der Person bezeichnen. Sie gibt dem Ganzen des Lebens Richtung und Zusammenhalt. In dieser Sicht sehen wir freie Treue in Christus als den neuen Lebensstil, der mit gewisser Selbstverständlichkeit aus der Glaubenshingabe an Christus erfließt (vgl. Phil 2, 5). Das Kennen Christi aus innigster Verbundenheit mit ihm macht rücksichtsvoll und hellhörig für das situationsgerechte Gute. Aus der Treue zu Christus erwächst eine gesunde Selbsttreue. Dann können Verhaltensmuster, die dem Reich Gottes widersprechen und die eingefleischte Selbstsucht offenbar machen (vgl. Gal 5, 19-21), keine Anziehungskraft mehr ausüben. Hat die Grundentscheidung die ganze Gesinnungsart und Grundhaltung geprägt, dann zeigen sich die Früchte des Geistes als Echtheit des Gesamtausdrucks (vgl. Gal 5, 22). Ein Leben, das diese Früchte des Geistes, Liebe, Freude, Frieden, hervorbringt, ist das sicherste Anzeichen einer festen Grundentscheidung für Christus und einer dementsprechenden Gesinnungsart. Von jenen, die ihr Leben auf den Glauben an Christus bauen und ihr Vertrauen in den Heiligen Geist setzen, darf man „beständige Grundhaltungen der Hoffnung und des Zutrauens und der Bereitschaft zu kühnem Handeln erwarten“<sup>59</sup>. Gläubiges Vertrauen in Christus macht den Jünger Christi innerlich frei von ungesunder Besorgtheit um das eigene Selbst, von der Angst, andern zu mißfallen, von nutzloser Skrupulosität und frei, „sich selbst in Liebe dem Nächsten zu schenken, sich mehr um das Wohl des andern als um das eigene zu sorgen, sich mit den Unterdrückten und Verängstigten zu identifizieren. Diese Freiheit ist Wesensbestandteil der christlichen Bereitschaft; es ist ein bleibender Charakterzug des christlichen Lebens“<sup>60</sup>.

Feigheit, unkritische Unterwürfigkeit, Überängstlichkeit stammen aus in-

<sup>59</sup> J. M. Gustafson, a. a. O. 249.

<sup>60</sup> A. a. O. 253.

nerer Unsicherheit und aus Mangel an Zielstrebigkeit. Leute dieser Art mögen durchaus im Stande der Gnade leben, aber Versöhnung, Glaube und Hoffnung haben ihre seelischen Strebungen, ihren Charakter und ihre Gesinnungsart nicht geprägt, so daß auch ihre Beziehungen zu anderen und zu sich selbst nicht gesund sind. Wo der Glaube den Geist des Ganzen gibt und bestimmt, da besteht Mut, die eigene Begrenztheit anzunehmen, Mut zum Dasein und Mitsein für die anderen, Mut zum Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden, auch wenn dies das Risiko, Fehler zu machen, mit sich bringt. Aber der Mut zu diesem Risiko schließt auch den Mut ein, Fehler einzugestehen und sie zu verbessern.

Dieser Charakterzug des Mutes erwächst aus dem Vertrauen in Gottes Güte und Geduld, aus dem Vertrauen, daß wir als Gottes Geschenk einen unversieglischen Quellgrund des Guten in unserem Innern tragen, und aus dem Vertrauen auf die innersten Möglichkeiten der anderen, gut zu sein. „Dieser Mut ist die Grundvoraussetzung jeder schöpferischen Beziehung.“<sup>61</sup> Ohne diesen Mut gibt es kein geistliches Wachstum. „So seltsam es klingen mag, ständiges und geduldiges Wachsen in Freiheit ist wahrscheinlich die schwierigste Aufgabe, die den größten Mut verlangt.“<sup>62</sup> Oft verlangt das geduldige Suchen nach dem Wahren und Guten, das Ringen um inneres Wachstum eine größere Freiheit als der Mut zum Widerstand gegen jene, die die äußere Freiheit bedrohen. Der schöpferischen Freiheit und Treue in Christus zuinnerst eigene Charakterzug ist der Mut, nicht so sehr das eigene Selbst zu behaupten als vielmehr sich ganz der Sache Gottes und der Mitmenschen hinzugeben. Und es gibt keinen größeren Mut, keine größere innere Freiheit und Treue, als sich unwiderruflich für das Reich Gottes, für Gerechtigkeit und Frieden zu entscheiden, auch wenn es gilt, das eigene Leben oder die äußere Freiheit aufs Spiel zu setzen.

### 4. Die Wertperson und die Gesinnungen

Eine Moral, der es um die Formung der verantwortlichen und schöpferischen Persönlichkeit geht, wird den Gesinnungen, den vielfältigen Ausdrucksformen der Affektivität, dem Wertfühlen und dem Wertkennen, die Ausdruck der inneren Echtheit und Ganzheit sind und dem Suchen nach dem Geist des Ganzen entsprechen, ganz besondere Aufmerksamkeiten schenken.

Die Wertethiker, die aus der Schule Edmund Husserls hervorgingen, z. B. Dietrich v. Hildebrand, Max Scheler, Alexander Pfänder, Edith Stein, haben der Gesinnung und dem Gemüt einen hohen Rang zuerkannt. Was sie unter Gesinnung verstehen, kommt dem biblischen Ausdruck „das Herz des Menschen“ nahe.

In der Sicht der Bibel ist das „Herz“ jene innerste Mitte, die sich nach Ganzheit und Echtheit ausstreckt und Brücken baut zum Nächsten und zur Gemein-

<sup>61</sup> R. May, a. a. O. 226.

<sup>62</sup> A. a. O. 230.

schaft. Es ist jene echte Innerlichkeit, die nichts mit dem Rückzug vom Leben zu tun hat, sondern im Gegenteil das eigene Ich so zusammenhält, daß einheitsstiftende Beziehungen ermöglicht werden.

Die Grundgesinnung oder Gesinnungsart, vielfach einfach Gesinnung genannt, ist das Gesamt der den Willen und das Gemüt formenden Grundhaltungen, die das Verhältnis zur Wertewelt bestimmen. Die gute Gesinnung bedeutet Offenheit für die Werte, ein Kennen aus innerer Verwandtschaft und Bereitschaft zur Wertantwort im innersten Dasein und im Leben. Die einzelnen Gesinnungen dagegen sind Dispositionen, die die Wertantwort auf besondere Wertspähren, auf bestimmte Haltungsweisen oder Ereignisse grundlegend mitbestimmen.

Gesinnungen sind sozusagen Gedanken des Herzens. Zu jeder Gesinnung, die ein freier Akt ist, gehört ein Gedanken Kern, der dem Gegenstand und der Art der Gesinnung entspricht. Das Kennzeichnende ist jedoch, daß alle Gedanken und auftauchenden Erinnerungen erfüllt sind mit „Gemütsstoff“, von einem geistigen Fühlen und von Affekt. Das geistige Fühlen ist nicht zu verwechseln mit bloß zuständlichen Gefühlen; in der Gesinnung ist es ein intentionales Wertfühlen. Die Gesinnung ist eine in der innersten Seele widerhallende Antwort auf einen Wert oder Unwert. Selbstverständlich sind Gesinnungen vielfach von einem Streben oder Verlangen begleitet oder lösen dieses aus. Aber zu ihrem Wesen gehört es nicht. „Es gibt strebungslose, in ihrem Gegenstand befriedigt ruhende Liebe, Zuneigung, Freundlichkeit.“<sup>63</sup>

Die Pflege der Gesinnungen ist von großer Bedeutung in einer Moral, in der es um schöpferische Treue und Freiheit in Mitverantwortung geht. Eine bloße Normenlehre, die sich allein mit dem Müssen befaßt, spricht die tieferliegenden Quellen der schöpferischen Begabung nicht an und läßt sie allzu leicht vertrocknen. Die Gesinnungen gehen in ihrer Eigenart und Fruchtbarkeit über zweckhaftes Denken und Wollen hinaus. Die in der Seele als Wertantwort widerhallenden Gesinnungen verschließen den Menschen keineswegs in sich selbst. Im Gegenteil, sie öffnen für die Welt der Werte, deren Mitte die Begegnung von Wertpersonen ist. Sie geben so den Intentionen und Zielsetzungen des sittlichen Menschen eine größere Tiefe und Wärme. Die vornehmsten Gesinnungen sind ein Ganzheitserlebnis und weisen so auf das tiefste Wesen des Gewissenserlebnisses und der Grundentscheidung. Sie wecken die Kräfte der Seele für das Ergreifen des Sinnzieles des Lebens.

Die Qualität der Gesinnungen, die zusammen die Gesinnungsart bilden, formt jene innerste Mitte des Menschen, aus der wie aus einer Quelle das Gute oder das Böse hervorgeht. Die Gesinnungsart bestimmt die Fähigkeit der Person, die Werte zu fühlen und zu kennen, ihnen in Freiheit zu antworten und schöpferisch wahrzunehmen, wie sie im Leben verwirklicht werden können.

<sup>63</sup> A. Pfänder, Zur Psychologie der Gesinnungen, in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 1 (1913) 1–80; 3(1916) 1–124; Zitat 3,52.

Die seelische Gesundheit und die Art der Antwortbereitschaft hängen zum großen Teil davon ab, ob positive oder negative Gesinnungen vorherrschen. Die Propheten sind ein Urbild der antwortbereiten Person, Männer und Frauen von jener tiefen Gesinnungsart, die helllichtig macht für das Gute und das Böse entschieden zurückweist. Ihre Gesinnungsart ist geformt von der Erfahrung der Heiligkeit und Barmherzigkeit Gottes; und daraus erfließt ihre einzigartige Fähigkeit, mit den Armen, den Unterdrückten und Ausgebeuteten mitzufühlen, sich am Guten zu freuen, sich nach dem Frieden zu sehnen, aber auch ihr Zorn gegen das Böse. Dieser Zorn – obwohl psychologisch eine negative Gesinnung – ist in seinem Zielsinn absolut positiv; der Zorn verselbständigt sich nicht, sondern bleibt stets ein Teil der absolut positiven Wertantwort auf die Ehre Gottes und das Wohl der Menschen. Die Prophezeiungen des Unheils münden immer wieder aus in Gesänge des Lobpreises, in Frohlocken über den kommenden Frieden.

Herrschen die negativen Gesinnungen frei bejaht im Sinnen und Trachten eines Menschen vor, ohne daß sie im Gesamt einer positiven Grundentscheidung und Gesinnungsart integriert sind, dann wird das Gemüt des Menschen zur Wüste, in der die schöpferische Antwort auf Werte und Möglichkeiten des Guten nicht gedeiht. Sich den negativen Gesinnungsregungen zu überlassen, führt zu allmählicher Selbstzerstörung und zu zersetzenden Haltungen gegenüber den anderen<sup>64</sup>. Diese ausgebrannten Seelen spüren ständig den Drang, gegen irgend jemand und irgend etwas zu kämpfen. Sie finden sich nur zusammen im Kampf gegen einen eingebildeten oder wirklichen Feind. Dies hat seine Analogie in politischen Systemen, die unfähig sind, das Volk für eine gemeinsame große Aufgabe, für Gerechtigkeit und Frieden zu vereinen; sie bedürfen der ständigen Mobilisierung des Hasses und des Mißtrauens gegen andere Ideologien, andere Völker, andere Systeme. Die Energien werden unschöpferisch, ja in zerstörerischer Weise vergeudet.

Die ganze Gesinnungsart der schöpferischen und verantwortungsbereiten Personen ist positiver Art. Sie verspüren den inneren Drang zur Kontemplation, zu bewundern, anzuheten, sich über das Gute der anderen zu freuen; sie sind gekennzeichnet von der Fähigkeit, das Gute in sich und den anderen zu entdecken und zu vollem Leben zu bringen. Sie verspüren lebhaft die Notwendigkeit eines gesunden Rhythmus zwischen Sabhatruhe und schöpferischem Werk, zwischen Kontemplation vor Gott in der Freude an seiner Liebe und dem gemeinsamen Einsatz für sinnvolle Aufgaben.

Es ist meine Überzeugung, daß das rechte Verständnis und die lebendige Feier der Eucharistie und der Liturgie insgesamt diese positive Gesinnungsart glücklich zum Ausdruck bringen und vertiefen können. Dabei darf der Gemeinschaftscharakter der Liturgie nicht übersehen werden; wir bereiten uns vor durch die rechte Gesinnungsart gegenüber unseren Mitmenschen, die dann ihrerseits in

<sup>64</sup> Vgl. E. Fromm, The Anatomy of Human Destructiveness (New York 1973).

der gemeinsamen Erfahrung der Liebe und Barmherzigkeit Gottes gereinigt und vertieft wird. Ein tieferes Verständnis der Bedeutung der Gesinnungen und der grundlegenden Gesinnungsart macht auch jenes Mißverständnis unmöglich, gemäß dem die Liturgie vollzogen und die Sakramente empfangen werden nur um des eigenen Heilseins willen. Die Liturgie ist vor allem Lobpreis Gottes, dankbare Anerkennung seiner Hoheit, Antwort auf seine Güte und seinen sammelnden Ruf. Aber gerade so weckt sie unsere Antwortbereitschaft und die schöpferischen Kräfte positiven Trachtens und Handelns gegenüber den Mitmenschen.

### 5. Die zielbewußte Persönlichkeit

Eine mit dem Etikett der Verantwortlichkeit versehene Moral könnte genauso eindimensional sein wie eine Gehorsamsethik, eine Ethik des Müssens, wenn sie nur um Zwecke und Mittel kreist. Die Moral der Mitverantwortung in schöpferischer Freiheit und Treue ist unlöslich verschwistert mit einer Gesinnungsethik. Sie wendet sich mit größter Sorgfalt der Pflege der Gesinnungen zu, die jene Persönlichkeit formen, in deren Gemüt und Geist die rechten Wertantworten widerhallen, jene Liebe zu Gott, jene Leidenschaft für sein Reich, jene Dankbarkeit und jene Gefühle der Treue gegenüber dem Nächsten, die wahrhaft verantwortungsbereit und verantwortungsfähig machen.

Wir sehen die Grundlage der christlichen Moral in einem Leben in Christus Jesus gemäß dem johanneisch-paulinischen neuen Sein in Christus. In einer solchen Moral kann die Pflege der Gesinnungsart nicht vernachlässigt werden; denn das erste ist die Antwort auf die Einladung Christi, mit ihm in Freundschaft zu leben, an seinem Leben und seiner Sendung Anteil zu haben. Den ersten Platz können demnach nicht äußere Nachahmung oder genau umschriebene Pflichten sein. Was unser Leben fruchtbar macht in Gerechtigkeit und Liebe ist jene Gesinnungsart, die uns bei Christus und in seinen Anliegen beheimatet und uns erlaubt, die Liebe Christi zu den Menschen mitzuvollziehen. Daraus erwächst die Fruchtbarkeit unseres Handelns. Die Abschiedsreden Jesu bringen dies besonders deutlich zum Ausdruck. „Bleibt in mir, so bleibe ich in euch... wenn ihr in mir bleibt und meine Worte in euch bleiben, so dürft ihr bitten, was ihr wollt, und es soll euch widerfahren. Darin ist mein Vater verherrlicht: wenn ihr viel Frucht bringt und euch als meine Jünger erweist. Wie mein Vater mich geliebt hat, so habe ich euch geliebt. Bleibt in meiner Liebe!“ (Joh 15, 4-10).

Die Gesinnungsart des Jüngers Christi ist geformt von der lebensvollen Wertantwort im Glauben, Hoffen, Lieben, die sich im Jubel der Anbetung und in herzlicher Mitmenschlichkeit kundtut. Intentionen, Entscheidungen und Verpflichtungen gegenüber ganz bestimmten Aufgaben können einen höheren Grad an Selbstbewußtsein und bewußter Rechtfertigung haben als bloße Gesinnungen und Grundhaltungen<sup>65</sup>, aber sie werden im Grunde blaß und unschöp-

<sup>65</sup> J. M. Gustafson, a. a. O. 249.

ferisch sein, wenn sie nicht aus dem Quellgrund einer reichen und integrierten Gesinnungsart kommen.

Ein Mensch wird immer mehr verantwortungsfähig und schöpferisch in seinem Einsatz, je mehr die Vorsätze und Entschlüsse aus der Fähigkeit des Hörens und Antwortens kommen. Aber dies dürfen wir nur von jenem Hören erwarten, das vor allem den Anruf der Werte und des Wertsehens der Personen verspürt. Intentionen und Zielbewußtsein, so wichtig sie sind, müssen den responsorialen Charakter des christlichen Glaubens und einer wahrhaft christlichen Ethik bewahren. Als Jünger Christi verpflichten wir uns nie für Dinge, für Wesenseinsichten, für Zwecke oder Mittel, ohne dabei mit dem Herzen zu antworten, in tief gefüllter Gesinnungsart. Nur so kommen wir zur Treueverpflichtung gegenüber dem Gott der Heilsgeschichte. Gerade auch um die zielbewußte Persönlichkeit zu formen, sind wir auf die Entfaltung eines reichen Gemütslebens und vor allem der grundlegenden Gesinnungsart bedacht.

### 6. Das Leitmotiv und die einzelnen Beweggründe

Der sittliche Wert einer Handlung wird letztlich nie von ihrem äußeren Material oder Gegenstand, sondern im eigentlichen Sinn vom Herzen des Menschen bestimmt, das ist von seiner Grundhaltung und der entschiedenen Gesinnung, die die Quelle sowohl des Guten wie des Bösen sein können. Eine wichtige Brücke zwischen der Gesinnungsart und der sittlichen Handlung sind die Motive, die ihrerseits ihre Kraft und ihren Zusammenhalt vom Leitmotiv erhalten. Hier geht es uns um das Zusammenspiel von Gesinnung, Leitmotiv, Einzelmotiven und Zielstrebigkeit.

Die Psychologie befaßt sich mehr mit den verborgenen und bewußten Motiven und Gesinnungen als mit den Zwecken oder Zielen, die man anstrebt. Auch in der reifen Persönlichkeit sind die bewußten Motive sozusagen nur die Spitze des Eisbergs. Wir dürfen das Unbewußte und Unterbewußte nicht gering schätzen, denn es ist das Kräfte-reservoir, das gespeist wurde von unseren gesamten Erfahrungen, die unsere Persönlichkeit geprägt haben und weiterprägen. Im günstigsten Fall ist dieses Gesamt der unbewußten und unterbewußten Antriebe eine konsolidierte Grundentscheidung, die sich umgesetzt hat in eine Gesinnungsart und Grundhaltung. Ist dies der Fall, dann haben die Beweggründe, die aus der Tiefe unseres Herzens unsere Handlungen be-seelen, keinen Grund, sich im Unbewußten zu verbergen; es ist nicht ein Sich-Verbergen, sondern eine tiefe Geborgenheit. Der Mensch, der mit seiner ganzen Freiheit und Treue zu Gott und seinen Mitmenschen steht, braucht nicht vor jeder Entscheidung sein Tiefenbewußtsein aufzuwühlen; es kommt als klarer Quellgrund zum Vorschein, aus dem Spontaneität und schöpferischer Geist entspringen. Da wir jedoch gewöhnlich nicht hoffen dürfen, daß unser Innerstes schon so tief geeint ist, müssen wir doch von Zeit zu Zeit den tieferen Beweggründen unseres Sinnens und Trachtens nachforschen.



Die tieferliegenden Gesinnungen und Beweggründe, die der schöpferischen Freiheit und Treue im Wege stehen, haben allen Grund, sich zu verbergen: eine selbstische Grundausrichtung, ein überfüttertes Super-Ego, das die Freiheit durch das einseitige Ausschauen nach Anerkennung und die Furcht vor Strafe bindet, diese Untergrundkräfte offenbaren sich in Ängsten, in Unsicherheitskomplexen, in einer zersetzenden Haltung und im Gefühl eines inneren Elends; all das ist Folge schlechter Erfahrungen und unglücklicher Antworten darauf, das Sammelbecken, in dem alles Versagen zusammenfließt. Nur das Wiederhallen positiver Gesinnungen des Glaubens, Hoffens, Liebens, der Dankbarkeit, der Bewunderung, der Hingabe können diesen Untergrund durchleuchten und allmählich verwandeln. Wachsamkeit und Nachforschen über die verborgenen Motive können nur erfolgreich sein im Prozeß der Bekehrung. Nur das Gesamt der erneuerten Wertantworten kann den alten Sauerteig ausfegen. Es bedarf einer klaren Grundentscheidung, die sich geduldig in neue Grundhaltungen, eine neue Gesinnungsart übersetzen muß.

Dabei ist es von entscheidender Bedeutung, daß wir ein zündendes und klares Leitmotiv haben und alle Einzelmotive in dieses Leitmotiv einbringen. Das Leitmotiv, das hier zur Rede steht, ist, mit ganzem Herzen und mit all unseren Kräften Gott glaubend, hoffend, liebend und anbetend zu antworten, uns um gesunde, verantwortete Beziehungen zu den Mitmenschen und zur Umwelt zu bemühen und bei all unserem Trachten und Handeln die uns anvertraute Aufgabe in die Antwort auf Gott einzubringen. Auf jeden Fall muß das Leitmotiv, das sich jeder selbst in dem jeweiligen Stadium seines Lebens formt, tief und weit genug sein, um den Einzelmotiven Einheit zu geben und all jene verborgenen Beweggründe auszuschalten, die der Grundentscheidung und dem Grundmotiv widersprechen.

## IX. Die geschichtlichen Dimensionen der schöpferischen Verantwortung

Existenzielle Zeit bedeutet nicht bloßer Zeitenfluß, sondern vielmehr das lebendige Einströmen der Vergangenheit in den gegenwärtigen Augenblick, das Gegenwärtighaben der Vergangenheit im Blick auf die Zukunft, und zwar so, daß der Reichtum und die Dringlichkeit des Jetzt ergriffen werden kann.

### 1. Ein mutiges Ja zu unserer Geschichte

Eine im ausgezeichneten Sinn christliche Moral der Verantwortung wird nie vergessen, daß christliche Religion und christliches Leben unsere Geschichte mit Gott und den Mitmenschen ist. Der Mensch hat eine Geschichte, er ist Geschichte und kann Geschichte formen. Er hat Geschichte, weil er den Sinn

der Geschichte ergreift, seine Rolle in dieser Geschichte erfassen kann, er ist geschichtsmächtig, er kann ein freies Ja zu dem geschichtlichen Erbe sagen, das ihm angeboten ist, um ihm eine klare Sinnrichtung zu geben; es ist das Material, das ganz bestimmte Ansprüche stellt, innerhalb deren es jedoch frei geformt werden kann. Menschliche Erfahrung bedeutet immer auch Vermittlung der Vergangenheit in die Zukunft hinein. Der gegenwärtige Augenblick ist wahrhaft Gegenwart vor Gott für uns und gegenseitige Gegenwart in Mitmenschlichkeit, wenn wir gemeinsam die Sinnträchtigkeit des überkommenen Erbes, der Gesamtvergangenheit und unserer besonderen Vergangenheit zu entziffern versuchen, und zwar als Gabe und Anruf und im Wissen um unsere mitschöpferische Kraft, als Mithandelnde der Geschichte. Greifen wir diesen Anruf im Miteinander und Füreinander auf, und zwar im Blick auf berechnete Erwartungen der Mitmenschen und der zukünftigen Generationen, dann handeln wir in schöpferischer Freiheit und Treue.

Sich falschen Sicherheitskomplexen zu überlassen und einfach am Überkommenen festhalten zu wollen bedeutet nichts weniger als Obstruktion gegen die Geschichte und ihren Herrn. Es ist ungenügend, über den Naturbegriff und über unsere moralischen und religiösen Pflichten außerhalb der gegebenen gemeinsamen Geschichte nachzudenken. Moral ist nicht in Abstraktionen angesiedelt. Es gehört wesentlich zu unserer sittlichen Begabung, das Geschenk und die Forderungen der Geschichte bewußt dankbar und kritisch aufzugreifen<sup>66</sup>. So und nur so öffnen wir uns den Dimensionen der Ewigkeit und Transzendenz. Der Glaube gibt uns einen klar umschriebenen Platz und eine Rolle in der Geschichte des Heils und der Befreiung, einer Geschichte, die uns durch Jesus Christus ermöglicht ist und in der wir unsere eigene Rolle zu übernehmen haben. In jener Offenheit für das Jetzt, das nur möglich ist durch den Wandel vor Gott, durch das vertrauensvolle Warten auf sein Kommen, umgreift uns die Ewigkeit und weist uns die Pfade aus der Vergangenheit über die Gegenwart in die Zukunft. Die schöpferisch treue Antwort auf den Ruf der Geschichte ist das dankbare Ja zur Ewigkeit<sup>67</sup>.

### 2. Ein dankbares Gedächtnis

Die Leistungen und das Versagen der Vergangenheit erreichen uns durch das Gesamt der Kultur und all das, was objektivierter Ausdruck des Kollektivgedächtnisses ist. Als Personen und Gemeinschaften gewinnen wir schöpferische Freiheit durch ein geläutertes Gedächtnis der Vergangenheit. Es erlaubt uns, die Vorbedingungen und Hindernisse auf dem Weg zu größerer Freiheit in den Blick zu bekommen und die Leistung der Vergangenheit als kostbare Anlage im

<sup>66</sup> Vgl. R. Niebuhr, *The Responsible Self*, 112 und 124.

<sup>67</sup> P. Tillich, *The Religious Situation* (Meridian Books 1960) 32f.

Gesamt des Lebens der Menschheit und vor allem in unserer Umwelt schöpferisch dankbar und treu zu ergreifen.

Mit Augustinus meine ich, daß wir in der Theologie und ganz besonders in der Moraltheologie dem Gedächtnis größte Aufmerksamkeit schenken müssen. Gedächtnis und Unterscheidungsgabe sind die großen schöpferischen Kräfte, „die allein uns befähigen, den ständigen Kampf gegen die tödlichen Prinzipien der Zeit zu gewinnen“<sup>68</sup>. Ergreift ein dankbares Gedächtnis all die Wohltaten Gottes und all das Gute der anderen, das uns alles irgendwie zgedacht ist, dann gewinnen viele Aspekte unseres Lebens einen neuen Sinn und öffnen sich für eine neue Zielrichtung. Ohne ein dankbares Gedächtnis können wir die tiefsten Dimensionen unseres Selbst nicht entdecken.

Das lebendige Gedächtnis ist auch für die Kirche eine befreiende Kraft. Dessen müssen wir uns gerade im gegenwärtigen Zeitpunkt der ökumenischen Bewegung bewußt werden. Das heile Gedächtnis wird dem einzelnen Christen, den Gemeinschaften und der Christenheit als Ganzer nicht erlauben, jeweils an der letzten Tradition zu kleben. Das Verabsolutieren jener Tradition, die uns in kleinen Bächen erreicht, ist eine der Hauptursachen der Häresie. Es ist ein undankbares Herausgreifen dieses kleinen Bächleins aus dem Ganzen des göttlichen Stroms der Überlieferung. Treue verlangt Offenheit für die Denkart anderer und die Traditionen anderer Gemeinschaften und ein gründliches, ehrliches Studium der Gesamtgeschichte.

Das dankbare Gedächtnis macht uns als einzelne und als Gemeinschaften eucharistiefähig. Gedächtnisfeier des Todes und der Auferstehung Christi im Ausschauen auf letzte Vollendung verlangt die tägliche Einübung des dankbaren Gedächtnisses. Dann bringt uns die Eucharistie auch das Erlebnis der Versöhnung. Wir werden dann nicht immer wieder bitter unsere Narben aufreißen. Das dankbare Gedenken der Großtaten Gottes und all des Guten, das andere für uns getan haben, gibt unseren Narben und Wunden einen neuen Sinn. Es ist heilendes Öl. Wenn uns die Eucharistie vermittelt eines dankbaren Gedächtnisses in die vollen Dimensionen der Geschichte einführt, dann bereiten wir uns für die Unterscheidungsgabe und sind frei, das Hier und Heute schöpferisch aufzugreifen.

### 3. Die Zukunft hat schon begonnen

Das schöpferische Gedächtnis, das die Vergangenheit für das Hier und Heute fruchtbar macht, ist auch schöpferischer Vorgriff auf die Zukunft.

Die Eucharistiefeier als Gedächtnisfeier wird ihre volle Frucht nur tragen, wenn wir uns der prophetischen Geschichte, jener prophetischen Sicht öffnen, die mutige, hoffnungstrome und schöpferische Antwort bedeutet. Christus gibt uns durch die Sendung des Heiligen Geistes Anteil an seinem prophetischen

<sup>68</sup> N. Berdjajew, *Meaning of History* (Magnolia 1973) 73.

Geist und leitet sein Volk, den Sinn der Geschichte und den Anruf der gegenwärtigen Heilstunde zu verstehen.

Das dankbare Gedächtnis, das uns mit den großen Ereignissen der Erlösung der Vergangenheit und mit den Versprechen des Herrn verbindet, gibt uns den Mut, den Unsicherheiten der Zukunft ins Auge zu schauen, aber nicht untätig. „Hoffnung in ihrer schöpferischen Qualität kann und will eine Haltung innerer Kraft sein. In ihr kommt ein Teil der Freude zukünftiger Ereignisse auf uns zu, erfüllt damit die Gegenwart, in jener Art der Vorwegnahme, die uns lebendiger, helllichtiger und bereiter macht zum Handeln in der Gegenwart.“<sup>69</sup>

### 4. Das Geschenk des gegenwärtigen Augenblicks

Vergangenheit und Zukunft sind kostbar für uns. Sie rufen und befähigen uns zu schöpferischem Handeln, wenn wir die reiche Fracht der Vergangenheit und die Verheißungen der Zukunft in das Hier und Jetzt einbringen. Die Vergangenheit beleuchtet die Gegenwart, während gleichzeitig die Zukunft uns herausfordert. Nur aus der Dankbarkeit für das Vergangene und in der Hoffnung für die Zukunft gewinnen wir starke Antriebskräfte, die gegenwärtige Heilstunde auszuschöpfen im Wissen, daß so die Gegenwart zur Geburtsstunde der Zukunft wird<sup>70</sup>. Ewiges Leben erfüllt die Gegenwart kraft eines dankbaren Gedächtnisses und mutiger Verantwortungsbereitschaft für unsere und unserer Mitmenschen Zukunft.

Nikolai Berdjajew sagt, daß die existentielle Zeit – das ist die Intensität und die Dimension des gegenwärtigen Augenblicks – aus der kosmischen und historischen Zeit auftaucht durch die Tiefe der Erfahrung der Gabe und des Anrufs des Jetzt<sup>71</sup>. Eben dazu ruft der Völkerapostel die Gläubigen auf: „Wach auf, du Schläfer! Steh auf von den Toten! So wird Christus über dir erstrahlen! Achtet also genau darauf, wie ihr euer Leben führt, nicht wie Toren, sondern als Weise. Kauft das Heilsangebot des Jetzt aus!“ (Eph 5, 14–16.) Für den Gläubigen ist der Blick auf die Geschichte immer vorrangig Blick auf Jesus Christus, den Gipfelpunkt und den Herrn der Geschichte. Er hat sie randvoll gefüllt mit der Kraft und Erkenntnis der Liebe Gottes. Vertrauensvoller Glaube öffnet die Augen für die Liebe, die Gott in diesem Augenblick schenkt und fordert. Nur im Ja zu dieser Gabe und diesem Anruf der gegenwärtigen Heilstunde sind wir schöpferisch treu und frei.

Glaubensgehorsam angesichts des Hier und Jetzt ist nicht nur eine Sache des einzelnen Gläubigen, sondern in hervorragender Weise der Glaubensgemeinschaft, und nicht zuletzt des Moraltheologen, wenn anders er seiner Aufgabe

<sup>69</sup> N. Berdjajew, *Solitude and Society* (New York 1938) 52.

<sup>70</sup> R. May, a. a. O. 262.

<sup>71</sup> Vgl. die ausgezeichnete Studie von P. Klein, *Die ‚kreative‘ Freiheit nach Nikolaj Berdjajew* (Regensburg 1976) 148–159.

treu sein will. Ob er es will oder nicht, er ist ein Teil der gegenwärtigen Kultur, ihrer besten und – teilweise – leider auch ihrer negativen Seiten. Moraltheologie war fruchtbar für das Leben der Kirche, wenn Männer und Frauen von prophetischer Begabung den Glauben und die sittliche Botschaft des Evangeliums im Blick auf konkrete Möglichkeiten, Aufgaben und Gefahren ihrer Kultur und ihrer Zeit ausdrückten. Sie haben ihrer Zeit schöpferisch ins Auge geschaut. Bleiben wir jedoch im Allgemeinen – vielleicht aus Furcht anzustoßen –, dann sind wir tief verwundbar; denn wir haben den kalten Wind des Zeitgeistes im Rücken, solange wir nicht mit Mut auf den Zeitgeist eingehen, das Gute aufgreifen und so dem Bösen widerstehen. Nur in schöpferischer Verantwortung in, mit und für unsere Umwelt, d. h. unsere Zeitgenossen, können wir die Botschaft lebendig verkündigen und vorleben, ein echtes Eingestalten der Wahrheit in die Geschichte versuchen und uns so von den vielen Gefahren unbewußter und falscher Anpassung bewahren.

Wir müssen uns kritisch bewußt werden, daß unsere Begriffswelt, unsere Symbole und die Art der philosophischen Annäherung nicht durch den Glauben allein und durch vom Glauben geformte Traditionen verursacht sind. In hohem Maße – freilich nicht in dem Maße, wie Karl Marx es behauptete – hängt unsere Denk- und Vorstellungsweise von den materiellen Bedingungen des Lebens ab; noch mehr aber von dem Gesamt der Kultur. Freiheit ihr gegenüber ist wirklich, weil wir kritisch Stellung nehmen können. Wir sollten es aber nie versuchen, so zu tun, als wären wir selbst nicht weithin unbewußt von dieser Kultur beeinflusst. Gerade darum müssen wir ständig offen sein für andere Kulturen und Traditionen und das Bild der Gegenwart im Blick auf die gesamte Vergangenheit zurechtrücken.

Gerade im Blick auf die Evangelisation nichtchristlicher Gruppen, der vielen Getauften, die von der Glaubenswelt noch kaum berührt sind, und der neuen Generationen ist es eine unabdingbare Pflicht des Moraltheologen, bewußt Gebrauch zu machen von den verschiedenen ethischen Gedankensystemen. Er muß versuchen, die verschiedenen Möglichkeiten sorgfältig gegeneinander abzuwägen<sup>72</sup>. Niemand beginnt im sittlichen Denken und im Bemühen um eine Gesamtschau von Grund auf neu. Wir tun es immer in einer bestimmten Atmosphäre, mit der schweren Fracht der Vergangenheit und den Möglichkeiten der Gegenwart. „Da wir so oder so eine Wahl zu treffen haben, ist es besser, wir wählen uns unsere Philosophen und unser philosophisches Werkzeug ganz bewußt und nicht ohne sorgfältige Überprüfung.“<sup>73</sup>

Jenen, die um jeden Preis das Risiko einer Teilnahme am geschichtlichen Handeln und an der Gestaltung der Welt scheuen, gilt die Warnung: Es gehört

<sup>72</sup> Vgl. E. L. Long, *Survey of Christian Ethics* (Oxford 1967). Der Verfasser beleuchtet vor allem die Begegnung christlicher Ethik mit den verschiedenen Ethiken und Denkmodellen unserer Zeit.

<sup>73</sup> E. Osborn, a. a. O. 201. Verwiesen ist vor allem auf Ambrosius, der sich sogar im Titel seines berühmten Buches „De officiis“ an Cicero anschließt, sich jedoch konstruktiv mit dessen Denkweise auseinandersetzt.

nun einmal unverbrüchlich zum Wesen und zur Sendung der Christen, in Gesellschaft, Staat und Kirche den Weg in die Zukunft zu bahnen, wobei Risiko und Unsicherheit unvermeidlich sind. Es gilt, gewisse Wegstrecken im Halbdunkel zurückzulegen, um gerade so zu erfahren, wie sehr wir der Führung von oben bedürfen. Der Christ, der sich vor diesem Risiko drücken will und so entscheidungslos abseits steht, muß wissen, daß er gegen die Geschichtlichkeit seines Daseins und die Geschichte aller sündigt. Seine Sendung besteht nicht nur darin, immergültige Prinzipien zu verkünden oder gar sie schematisch anzuwenden. Er kann und muß im Vertrauen auf Gott den nächsten Schritt in die Zukunft wagen<sup>74</sup>.

## X. Verantwortung in der Welt und für die Welt

Befreit von der Sündenverhaftung und der Machtgier der sündigen Welt und deren entfremdeter Religion, können die Jünger Christi sich der Welt in prophetischer Sicht und mit dem Mut der Propheten zuwenden. Sie sind nicht von der Welt und dürfen sich nicht einfach treiben lassen. Aber im Lichte des Glaubens entdecken sie auch in ihrer Umwelt, in ihrem Zeitalter und ihrer Kultur die Gegenwart Gottes, des gleichen Herrn der Geschichte, der sie in ihrem Innersten berührt hat. Die Gläubigen gewinnen diese befreiende Distanz von der Welt und die liebende Nähe zu ihren Mitmenschen durch den entschlossenen Mitvollzug der Solidarität Christi in der Gemeinschaft, die der Heilige Geist schenkt. Und dies führt auch zu einer neuen Erfahrung der Heilssolidarität mit dem ganzen Menschengeschlecht. In diesem Wissen um das Ergriffensein von Christus, um seine Gegenwart in allen andern und in der Welt wagen die Jünger Christi auf schöpferische Weise ihr Mitsein in der Welt und für die Welt.

Zwei extreme Gefahren müssen gesehen werden: 1. jenes Bündnis zwischen Altar und Thron, das weder die Welt noch die Glaubensgemeinschaft in die Freiheit entläßt, und 2. die totale Trennung des Bereiches der Religion von dem sogenannten profanen Bereich, eine Trennung, die unvermeidlich zur Entfremdung und zu gefährlichen Ideologien führt. Jene, die mit ganzem Herzen an Gott, den Herrn der Geschichte, glauben, schauen auf Gott nicht nur als eine Stimme, die von oben, aus der Transzendenz, ruft, sondern als eine alles Denken übersteigende, transzendente Gegenwart in der Welt, im Strom des menschlichen Lebens. Diese Art der Glaubenserfahrung gibt dem Christen den Mut, sich verantwortlich für das Gute in der Welt einzusetzen und sich so der Zukunft zuzuwenden.

Um unsere Aufgabe in der Welt und in der Kirche von heute treu zu erfüllen, ist es gut, sich Rechenschaft abzulegen, warum die juristischen Moralhandbü-

<sup>74</sup> K. Rahner, a. a. O. (Anm. 41) 234.

cher die Rolle des Christen in der Welt nicht konstruktiv verstehen konnten. Einerseits waren sie noch befangen in jenem Weltbild, in dem ein paar wenige an der Spitze allein zu befehlen hatten und glaubten, allein die Weisheit zu besitzen, auf der anderen Seite schließen sich die beiden Extreme, die Allianz zwischen Thron und Altar sowie eine fortschreitende Trennung zwischen Glaube und Leben, unbewußt ein. Eine Mentalität der belagerten Kirche, die durch das Symbol der Inquisition der Welt sagte, daß sie nicht bereit war, auf eine gewisse Methode der Kontrolle zu verzichten, auf der anderen Seite aber eine zunehmende Feindseligkeit gegen die Kirche, all das führte dazu, daß die Moralisten die Welt einseitig als „nächste Gefahr zur Sünde“ behandelten. Mit einem Wort gesagt, es war eine Abwehrmoral. Das erneuerte Selbstverständnis der Kirche, das im Zweiten Vatikanischen Konzil amtlich angenommen wurde, erlaubt ein tieferes Verständnis der Bundesmoral in der Welt und für sie. Es wurde klar erkannt, daß die unabdingbare Voraussetzung dafür ist, daß die Kirche sich als Dienerin in der Welt versteht. Das widerspricht in keiner Weise ihrer prophetischen Sendung.

„Die Theologie von heute sieht den Menschen in seiner Fähigkeit, Berufung und Kraft, sein eigenes Geschick in die Hand zu nehmen und die Welt, in der er lebt, zum Besseren umzugestalten. Der Mensch empfängt sein Leben nicht als etwas vollendetes, sondern als eine Aufgabe und Berufung, immer menschlicher zu werden und die Welt, in der er lebt, immer mehr zu vermenschlichen.“<sup>75</sup> Ohne Annahme dieser Berufung kann sich der Mensch nicht als verantwortliches Wesen voll verstehen. Treue zum Vatikanischen Konzil, das uns die Pastoralkonstitution über die Kirche in der modernen Welt gegeben hat, verpflichtet uns, eine Moraltheologie zu lehren, die den Christen in der Erfüllung dieser Sendung behilflich sein kann. Die Kirche hat sich im Konzil ausdrücklich an die Moraltheologen gewendet, im Dekret über die Ausbildung der künftigen Priester. Es zeigt eine klare Leitlinie auf, wie die Moraltheologie erneuert werden soll. „Besondere Sorge verwende man auf die Vervollkommnung der Moraltheologie, die, reicher genährt aus der Lehre der Schrift, in wissenschaftlicher Darlegung die Erhabenheit der Berufung der Gläubigen in Christus und ihre Verpflichtung, in der Liebe Frucht zu tragen für das Leben der Welt, erhellen soll.“<sup>76</sup>

<sup>75</sup> Ch. Curran, Responsibility in Moral Thought: Centrality, Foundations and Implications for Ecclesiology, in: Jurist 31 (1971) 122.

<sup>76</sup> Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Ausbildung der Priester „Optatam Totius“, Nr. 16.

## Viertes Kapitel

### Geschaffen und erlöst durch die Freiheit Christi und für die Freiheit in Christus

Die entscheidende Sichtweise dieser Moraltheologie macht es unerläßlich, gründlich nachzuforschen, was Freiheit in Christus meint. Im Glauben wissen wir, daß Gott uns in seiner unendlichen Freiheit und um jener Freiheit willen, die sich in der Liebe erfüllt, erschaffen hat. Im dankbaren Ja zu dem Geschenk der Liebe sollen wir immer mehr in seine Freiheit hineinwachsen. Der Vater hat uns Christus gesandt, um alle Dimensionen seiner freien Liebe sichtbar zu machen und unsere Freiheit wiederherzustellen und zu vollenden.

Der Ausgangspunkt unserer Überlegungen ist die Schöpfung im Worte Gottes, der uns die befreiende Kraft des Wortes und der Antwort schenkt (I). Im Kennen Christi, des menschengewordenen Wortes, des Propheten, des Gottesknechtes und freien Dieners aller ist uns der entscheidende Zugang zum Kennen der Freiheit geschenkt (II).

Besondere Berücksichtigung muß der Frage geschenkt werden: Von welcher Art Unfreiheit hat uns Christus befreit und was sind die Kennzeichen der uns in ihm geschenkten Freiheit (III)?

Eine biblische Theologie der Freiheit muß christologisch aber auch zu gleicher Zeit pneumatologisch sein. Und so fragen wir uns, was es für die christliche Freiheit bedeutet, wenn wir bekennen: Wir glauben an den Heiligen Geist (IV).

Ein Leben im Heiligen Geist und im Glauben an das menschengewordene Wort macht jede Art von weltflüchtigem Spiritualismus unmöglich. Es gilt die Freiheit, die wir im Heiligen Geist empfangen, in unserem ganzen Leben und in der Weltgestaltung zu verwirklichen (V/1–2). Das bisher Gesagte über das Wesen der christlichen Freiheit stellt hohe Anforderungen an Moralpsychologie und Moralpädagogik. Wie können wir uns gegenseitig helfen, uns gegenseitig erziehen, so daß diese Freiheit in uns Gestalt annimmt (V/3)?

Wir richten unseren Blick auf die Kirche, die berufen ist, Sakrament der Freiheit und Befreiung in Christus zu sein und immer besser zu werden. Was bedeutet geschichtlich ihre befreiende Gegenwart in der Welt (VI)?

## I. Schöpfung als Ereignis der Freiheit und für Freiheit

Um die biblische Botschaft von der Schöpfung in Freiheit und für Freiheit besser zu verstehen, lohnt es sich, einen Blick auf den griechischen Freiheitsbegriff zu werfen, der gleichzeitig zur biblischen Tradition ist. Freiheit (*eleutheria*), wie sie die griechische Philosophie verstand, ist eine Sache für Männer, für Griechen, Bewohner der griechischen freien Städte. Die Frau, ob griechisch oder nicht, der Sklave und der Ausländer (*Barbar*) bleiben unberücksichtigt. Daraus müssen wir wohl die Folgerung ziehen, daß der Freiheitsbegriff eine Sache der Selbsterhöhung einer exklusiven Gruppe in einer schon exklusiven Kultur war. Es muß jedoch zugestanden werden, daß seit der Verbreitung des Hellenismus im Gefolge der Eroberungen Alexanders des Großen hoffnungsvolle Ansatzpunkte in der Ausweitung des Freiheitsbegriffs bestanden. Vom Ethischen her lag jedoch der Ton durchweg auf Selbstvervollkommnung<sup>1</sup>.

Der tiefste Unterschied zwischen biblischem und griechischem Denken ist wohl in der ganz verschiedenen Sicht und Sprache bezüglich des Werdens der Welt begründet. Griechische Philosophie sieht in Gott die Erstursache und den Erstbeweger. Ein liebendes Verhältnis Gottes zur Welt tritt nicht in den Blick. So fragen wir uns: Wie kann eine Welt, die von ihrem letzten Ursprung her ganz und gar von Wirkursächlichkeit bestimmt ist, eine Heimat für Freiheit sein, und sei es auch nur für die Freiheit einer schmalen privilegierten Klasse? Vor ein ähnlich unlösbares Paradox stellt uns das römische Reich, das die Bevölkerung in drei radikal verschiedene Gruppen trennte: in freie römische Bürger, Kolonialbevölkerung und schließlich Sklaven.

Ganz anders lautet die biblische Botschaft von dem einen Gott des Himmels und der Erde, der durch sein Wort alles ins Dasein ruft und durch seinen Geist geheimnisvolle Energien freisetzt. Gott schafft eine Menschheitsfamilie, alle, Mann und Frau, die Menschen aller Rassen und Klassen sind nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen.

<sup>1</sup> P. C. Hodgson, *New Birth of Freedom. A Theology of Bondage and Liberation* (Philadelphia 1976) 216; vgl. K. Rahner (Hrsg.), *Befreiende Theologie* (Stuttgart 1977); ders., *Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche* (München 1975); E. Käsemann, *Der Ruf der Freiheit* (Tübingen 1968); J. Blank, *Das Evangelium als Garantie der Freiheit* (Würzburg 1970); H. Schlier, *Zur Freiheit gerufen. Das paulinische Freiheitsverständnis*, in: ders., *Das Ende der Zeit* (Freiburg i.Br. 1971); W. A. M. Luijpen, *Phänomenologie der Freiheit*, in: *Existentielle Phänomenologie. Eine Einführung* (München 1971) 131-184; W. Pannenberg, *Gottesglaube und menschliche Freiheit* (Göttingen 1972); R. M. Hare, *Freiheit und Vernunft* (Düsseldorf 1973); F. Mußner, *Theologie der Freiheit nach Paulus* (Freiburg i.Br. 1976); R. Ginters, *Freiheit und Verantwortlichkeit* (Düsseldorf 1977); H. Boelaars-R. Tremblay (Hrsg.), *In libertatem vocati estis. Miscellanea Bernhard Häring... oblata*, *Studia moralia* 15 (1977).

### 1. Im Anfang war das Wort

„Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dieses war im Anfang bei Gott. Alles ist durch es entstanden, und ohne es ist nichts von dem entstanden, was besteht“ (Joh 1, 1-2). Alle Dinge stehen in innigster Beziehung zum innersten Leben Gottes. In dem Wort, in dem der Vater sich selbst ausspricht, ist der Schöpfung Dasein zugesprochen. Über allem steht nicht eine bloße Ursächlichkeit, sondern jene unendliche Freiheit, die Teilhabe schenkt und in Freiheit entläßt.

Da alle Dinge im Wort geschaffen sind, sind sie eine Botschaft, ein Geschenk, ein Anruf. Das gilt in höchstem Maße dem Menschen. Gottes Sprechen wird feierlich; es ist ein Sprechen zu sich selbst und so zum Menschen. „Und Gott sprach: Laßt uns Menschen machen nach unserem Bilde, uns ähnlich; sie sollen herrschen über die Fische im Meer und die Vögel des Himmels, über das Vieh und alles Wild des Feldes und über alles Kriechende, das auf der Erde sich regt; und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach seinem Bilde schuf er ihn; als Mann und Weib schuf er sie, und Gott segnete sie“ (Gen 1, 26-28).

Menschliches Dasein hat Wortgestalt. Der Mensch kann auf das Wort eingehen, das ihn ruft, und so sich selbst als ein leibhaftiges Wort, als einen radikal zum Mitsein Gerufenen verstehen. Er kann dem Worte frei antworten und so in der Wahrheit stehen, oder aber sich dem Wort verschließen und selbst verschlossen bleiben.

Wenn der Evangelist feierlich beginnt, daß am Anfang das Wort war, so folgt er nicht gnostischen Spekulationen. Sein ganzes Interesse richtet sich auf das Wort, das von Anfang an bei Gott war, vor Anbeginn der Welt, das Wort, das ganz am Leben der Gottheit teilhat und in der Zeit Mensch geworden ist, ganz an der Geschichte der Menschheit teilnimmt. Da alles durch jenes Wort ins Dasein gerufen ist, ist er die Erwartung der Geschichte. Und da jenes Wort in absoluter Freiheit spricht und schafft, ist alle Geschichte auf letzte Freiheit angelegt. Sein Kommen im Fleisch der Menschheit, höchstes Ereignis des Freiheits Gottes für uns Menschen, ist letzte Ermöglichung der Freiheit im Miteinander und Füreinander. „Und das Wort ward Fleisch, und er nahm Wohnung unter uns; und wir sahen seine Herrlichkeit – eine Herrlichkeit, wie sie im einziggeborenen Sohn vom Vater widerstrahlt – voll von Gnade und Wahrheit“ (Joh 1, 14). In Jesus ist das Wort, in dem alles seinen Anfang nahm, leibhaftig gegenwärtig, in ihm, der das letztgültige Wort des Vaters an die Menschheit ist. Für Paulus ist Jesus Christus nicht nur Wort, sondern auch Inbild absoluter Gültigkeit. „Er ist das Bild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene vor der Schöpfung. Denn durch ihn ist alles geschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne und Majestäten, Herrschaften und Mächte. Alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen. Er aber ist allem zuvor. Das All hat durch ihn seinen Bestand“ (Kol 1, 15-17). In dieser biblischen Sprache und Botschaft ist Schöpfung unendlich mehr als kausale Abhängigkeit.

Der Mensch, zum Priester der Schöpfung berufen, steht unter der Gnade und dem Anspruch des Wortes, das ihn ins Dasein spricht und zum Mitsein in Freiheit ruft. In Jesus Christus erkennt er den höchsten Gipfel und die unergründliche Tiefe seiner Gottebenbildlichkeit und die Einladung zum Fest der Freiheit zum Mitsein in Gott und zum Füreinander in Mitmenschlichkeit.

#### a) Das Geschenk der Sprache

Die menschliche Person hat Sprachgestalt nicht nur durch den Ruf, durch den und in dem sie ihr Dasein hat, sondern auch im großen Geschenk der Sprache. In der Sprache können die Menschen sich gegenseitig erkennen, anerkennen, das befreiende Wort der Liebe zusprechen. Das alles gehört zum Ebenbild Gottes, zur *imago Dei*<sup>2</sup>. „Da bildete Gott der Herr aus Erde alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels und brachte sie zum Menschen, um zu sehen, wie er sie nennen würde; und ganz wie der Mensch sie nennen würde, so sollten sie heißen“ (Gen 2, 19). Die Gabe der Sprache macht den Menschen im Vergleich zum Tier frei. Sie macht ihn auch frei für Weltgestaltung und sein ganzes Verhältnis zur Welt. Im Sprechen miteinander lichtet sich der Sinn der geschaffenen Wirklichkeit. Die Tiere in ihrer vielfältigen Eigenart sind für den Menschen nicht nur Gegenstand von Nützlichkeitsabwägungen; sie haben einen Namen; sie sind Träger einer Botschaft, Mittler eines Sinnes. Wenn der Mensch sich um die Kultur seiner Sprache bemüht, verbreitet er wahrhaftig menschliche Kultur um sich. Der Mensch bedarf der Sprachkultur in Dankbarkeit für die Gabe der Sprache, um in seiner Weltgestaltung wirklich *imago Dei* zu sein und immer mehr zu werden. Aber sein Sprechen, sein Namengeben muß im Angesicht Gottes stattfinden, um wahr zu sein und den Menschen in seiner Freiheit gegenüber der Welt zu bewahren. Vergißt der Mensch seinen Schöpfer, dessen Wort ihm zunächst und in einzigartiger Liebe und Freiheit gilt, so wird sein Sprechen in der Welt eitel. Ist er dagegen ein Anbeter, dann strahlt sein Wort Wahrheit, Schönheit und Ordnung aus für die ihm anvertraute Schöpfung.

#### b) Das befreiende Wort im Angesicht Gottes

Die Gabe der Sprache ist der vornehmste Widerhall des Wortes, in dem Gott alles ins Dasein ruft. Die letzte Schönheit dieses Wortes aber enthüllt sich im liebenden, dankbaren Antworten. Gemäß der Schrift ist das die Auszeichnung des Menschen, daß er und er allein als Partner frei vor Gott steht, als Geschöpf, das entscheiden kann, welches Wort und welche Handlung er Gott als Antwort darbringt<sup>3</sup>.

Zur Offenbarung der Freiheit Gottes gehört wesentlich die Tatsache, daß er

<sup>2</sup> F. Herzog, *Liberation Theology: Liberation and the Fourth Gospel* (New York 1972) 25-44; Q. Quesnell, *The Gospel of Christian Freedom* (New York 1969); H. Kessler, *Erlösung und Befreiung* (Düsseldorf 1972).

<sup>3</sup> Vgl. K. Niederwimmer, *Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament* (Berlin 1966) 93. Im Folgenden werde ich weithin diesem Autor folgen.

den Menschen einlädt, vor ihm, dem Schöpfer, Ruhe und Freude zu finden, zu seiner Ehre den Sabbat zu feiern und aller Schöpfung die Stimme zum Lobpreis Gottes zu leihen. Darum ist es für den Menschen – und die ganze Schöpfung – entscheidend, daß er sein Antlitz und seine Sprache zu Gott erhebt im gläubigen Vertrauen, daß Gott, der ihm die Sprache verliehen hat, auch auf ihn hören wird. Der Geist der Anbetung als Bedingung der Freiheit wird ein immer wiederkehrendes Grundanliegen dieser Moraltheologie sein, ähnlich wie bei Dietrich Bonhoeffer<sup>4</sup>.

Die Schöpfung wird ein Heim des freien Menschen, solange er nicht nur in seinem innersten Herzen, sondern auch in der Schöpfung auf den hört, der zu ihm spricht. Je mehr der Mensch seine Sprache und seine Freiheit bewußt und gern Gott verdankt, desto mehr steigt er von bloßem Naturdasein zum Personsein auf. Weigert er sich jedoch, sich Gott zuzuwenden und alles in seine Antwort vor Gott hineinzunehmen, wird er ein unsteter Fremdling auf Erden. Anbetung und In-der-Wahrheit-Bleiben gehören unzertrennlich zusammen. „Denn das, was man von Gott erkennen kann, ist unter ihnen offenbar; Gott hat es ihnen geoffenbart. Sein unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit, ist ja seit Erschaffung der Welt, wenn man es in den Werken betrachtet, deutlich zu ersehen. So haben sie keine Entschuldigung, daß sie Gott, obwohl sie ihn kannten, doch nicht als Gott Ehre oder Dank erwiesen, sondern in ihren Gedanken in eitlen Wahn verfielen und ihr unverständiges Herz verfinstert wurde“ (Röm 1, 19–21).

#### c) Miteinander sprechen

Spricht Adam, der Mensch, nur mit den Tieren, so ist er in letzter Einsamkeit. Erst wenn ihm Gott die Gefährtin zuführt und er sie dankbar empfängt, kommt die Gabe der Sprache zu ihrem vollen Sinn. Nur im Miteinander und Füreinander, im Einander-Kennen, das im liebenden Dialog einen Höhepunkt erreicht, sind Mann und Frau frei für die letzte Erfüllung. Der Mensch hat Gott schon für die geschaffenen Dinge zu danken, wieviel mehr für das große Geschenk, das Gegebensein der Mitmenschen. Dieses Geheimnis verdichtet sich im Verhältnis von Mann und Frau. Ihr Schicksal, ihr Heilsein hängt ab von der Qualität ihrer Antwort auf das Geschenksein (vgl. Gen 2, 21–25; 3, 10–16).

Nur in dankbarem Miteinander, im Dialog, in dem die Menschen einander so ansprechen, daß sie ihren Zuspruch und ihre Antwort dankbar vor Gott verantworten können, wird Freiheit zum Ereignis. Ich anerkenne, daß mein Wort seinen Sinn und sein Sinnziel nicht erreicht ohne dein Wort und deine Antwort. Es kann nicht deutlich genug betont werden, daß menschliche Freiheit nur in der Begegnung mit der Freiheit der anderen wächst<sup>5</sup>. Freiheit siedelt sich an,

<sup>4</sup> Vgl. J. W. Mödlhammer, *Anbetung und Freiheit. Theologisch-anthropologische Reflexionen zur Theologie Dietrich Bonhoeffers* (Salzburg 1976).

<sup>5</sup> Vgl. K. Rahner, *Grace in Freedom* (New York 1969) 219-222.

wenn ich und du sich in ihr heimisch gemacht haben. Der Bereich des Notwendigen und Vorgegebenen kann durch das Leben in Gemeinschaft in freiem Mitteilen und in treuer Liebe in das Licht der Freiheit gerückt werden.

Der einzelne Mensch findet die Sprache der Freiheit vor in einem objektiven Raum der Freiheit, der vor allem die Sprache, die verschiedenen kulturellen und politischen Strukturen und all jene gegenseitigen Vereinbarungen einschließt, die gegenseitige Ehrfurcht und Mitverantwortlichkeit anerkennen und fördern<sup>6</sup>. Aber all das kommt nur zu vollem Leben in jenem Sprechen in Familie und Freundschaft, in dem sich Menschen sich selbst zusprechen und sich in gegenseitiger Liebe in die Freiheit entlassen. Das ganz persönliche Wort und die innerste Erfahrung der Freiheit in der Hingabe müssen hinüberschwingen in den Bereich der Gemeinschaft und Gesellschaft und dort die Weisheit und Freiheit objektivieren, von dort wieder zurückschwingen zum Einzelnen und zur Personengemeinschaft, die all dem neues Leben geben. Neue Bezüge zur Gemeinschaft und Gesellschaft, und vor allem das Ich-du-wir-Verhältnis schaffen und erneuern den Raum der Freiheit.

Hegel beschreibt die Freiheitsbegabung als Fähigkeit, bei sich selbst einzukehren, er sieht jedoch den Prozeß des Selbstwerdens bezogen auf die Freiheit des andern. Anteil an der Universalität hat jeder nur in der Gegenseitigkeit, insofern jeder sich selbst anerkannt weiß in der Freiheit des andern und dies wahrnimmt, nur insofern er den andern anerkennt und ihn in seiner Freiheit kennt<sup>7</sup>. Freiheit hat dieses innere Gesetz, daß sie sich nur in der Gegenseitigkeit offenbart in jenem Tatwort, in dem Menschen sich in der gemeinsamen Würde gegenseitig kennen und anerkennen. Dies ist wohl auch die tiefste Wahrheit, die der Kantsche kategorische Imperativ ausdrücken will. Nur wenn wir unsere eigene Freiheit in der Gegenseitigkeit mit der Freiheit und Würde aller anderen sehen, hat es Sinn, die Maxime aufzustellen, so zu handeln, daß die Weise des Handelns für alle verbindlich sein kann. Das schließt nicht aus, daß jeder dabei seine besondere Begabung einbringt. Freilich werden wir das mehr betonen als Immanuel Kant.

Die befreiende Kraft des Wortes ist größer, wenn es die ganz personale Beziehung von Ich und Du im Wir ausdrückt, als wenn es bloß von den anderen spricht, insofern sie eine Funktion ausüben. Je mehr das Wort eine Gabe ist, diesem andern in seiner Einmaligkeit gilt und so Gemeinschaft stiftet, um so größer ist seine befreiende Kraft<sup>8</sup>.

#### d) Die Kenntnis des Guten und Freiheit

In der Sprache, im Leben der Gemeinschaft, in den Verhaltensregeln und im Gesamt der Kultur sind Wissen und Freiheit zugleich aufgespeichert. Die

<sup>6</sup> P. C. Hodgson, a. a. O. 140 ff.

<sup>7</sup> G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der Philosophie, § 436f. 385.

<sup>8</sup> Vgl. P. Ricœur, History and Truth (Evanston/Ill. 1963) 103-109.

Frage ist immer, wie der einzelne von der Sprache im weitesten Sinn und vom ganz persönlichen Wort erreicht wird. Die freie Mitteilung von Kenntnis spiegelt die Selbstmitteilung Gottes wider und ist im letzten Teilnahme daran. Das existentielle Wissen um dieses letzte Geheimnis potenziert das Wort und die Freiheit.

Das Kind kennt das Gute durch Glauben an die Eltern, die es ihm durch das Gesamt ihres Verhaltens und ihrer Liebe zusprechen. Dabei haben Verbote und Gebote in gesunden Familien nur eine untergeordnete Bedeutung. Ist das gläubige Vertrauen des Kindes erschüttert oder gar zerstört, so ist das Kennen des Guten im Kinde untergraben. Da der Mensch in einer Welt zu leben hat, in der Gutes und Böses vermischt sind, müssen die Erzieher dem Kind helfen, die Kraft der Unterscheidung zwischen Gut und Böse zu erlangen. Sie werden darum nicht nur auf die Fehler des Kindes und der anderen hinweisen, sondern auch ihr Versagen offen eingestehen. Das Wachstum im Kennen des Guten und in der Freiheit ist äußerst gefährdet, wenn dürre Begriffe, Anweisungen, Gebote und Verbote nicht vom Wort der Liebe, der Selbstmitteilung umfassen sind. Weisung und Warnung sind jedoch sinnhaft, wenn sie in keiner Weise als etwas Fremdes auferlegt, sondern als ein Teil der Weisheit und Liebe mitgeteilt werden, so daß ihr innerer Wert aufleuchten kann.

Jene Werte, die in geliebten Personen verkörpert sind und sich in gesunden Beziehungen zwischen Gott, den Mitmenschen und der gesamten Schöpfung aussprechen, vermitteln am besten das Kennen des Guten und Freiheit. Die Weisheit, die sich im Miteinander und Füreinander ausspricht, beweist sich als schöpferisch sowohl für das Kennen des Guten wie für das Wachstum der Freiheit und Treue. Die Werte, die sich nur im Wir-du-ich-Bezug mitteilen lassen, sind Mitteilung höchster Solidarität in Freiheit und im Wort. Nur dort herrscht seelische Gesundheit, wo alle andern Werte und Kenntnisse im Umgreifenden dieser ganz und gar personbezogenen Werte ihre Integration finden.

Für unser Verständnis von schöpferischer Freiheit und Treue ist es wichtig zu unterscheiden zwischen bloß begrifflicher Kenntnisnahme ethischer Normen, Gesetze und Werte auf der einen Seite und innigem Wertkennen und Wertfühlen auf der anderen. Das Kennen der Werte aus Wahlverwandtschaft entsteht in jenem Füreinander, das die Voraussetzung ist für jenes Wort, das Selbstmitteilung ist, und zwar so, daß der andere in seiner Freiheit, seiner Würde und seinem Gewissen bekräftigt wird.

Begriffliche Erkenntnisse dürfen nicht als unwichtig beiseite geschoben werden; denn auch dieses Wissen ist Träger befreiender Energie, solange es auf Wertkenntnis aus persönlicher Erfahrung begründet ist oder diese beleuchtet und fördert. Max Scheler hat richtig gesehen, wenn er betont: „Es gibt mehr Menschen, die Gott auf gemeinsame Weise in der Liebe erfassen, als es Menschen gibt, die auf gemeinsame Art ihn begreifen.“<sup>9</sup> Das gleiche gilt auch vom

<sup>9</sup> M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (Halle 1927) 305.

Wertfühlen und Wertkennen, das vielen in unmittelbarer Weise zugänglich ist, obwohl sie im begrifflichen Denken nicht geschult sind. Scheler betont die grundlegende Bedeutung der „Wertperson“, die die Werte und das rechte Verhältnis zwischen Werthöhe und Wertdringlichkeit vorbildlich verkörpert. Durch sie sprechen die Werte zum Herzen des Menschen in ihrer konkreten und schöpferischen Verwirklichung. Also nicht ein platonischer Werthimmel oder eine Gesetzmoral, sondern die Vorbildperson und die vorbildlichen Gemeinschaften bieten den größten Beitrag für echte moralische Wertkenntnis.

Ein intellektuelles Wissen um das Gute, so bedeutsam es ist, ist nicht zu vergleichen mit dem Wertkennen und Wertfühlen aus innerer Wahlverwandtschaft, das nur in einem Klima des gegenseitigen Vertrauens und der Liebe sich ereignet. Die personalistische Wertethik Schelers kommt der johanneischen Sicht nahe. „Wer nicht liebt, kennt Gott nicht; denn Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4,8). Analog können wir sagen, daß jenes Wertkennen, das schöpferische Verwirklichung des Guten erlaubt, nur im Raum gesunder Personbeziehungen und lebendiger Gemeinschaften möglich ist. Fühlt sich jemand abgelehnt und nur mit Worten abgespeist, die nichts mit Offenbarung der Liebe zu tun haben, dann ist das Wachstum in Freiheit in gefährlicher Weise behindert. Jenes zwischenmenschliche Wort, das ein Wiederhall des ewigen Wortes ist, das den Geist (Spiritus) der Liebe „haucht“ (spirat), ist Ausdruck der Gegenseitigkeit des Füreinander im Wort und in der Tat. „Sagt jemand: ich liebe Gott, und haßt doch seinen Bruder, ist er ein Lügner. Denn wer seinen Bruder nicht liebt, der vor ihm steht, kann Gott nicht lieben, den er von Angesicht nicht kennt“ (1 Joh 4,20). In der Heiligen Schrift, vor allem in den johanneischen Schriften, bedeuten die Worte „sehen“, „kennen“ das gleiche wie ein Kennen aus innerer Verwandtschaft. Johannes jubelt über das Kennen des menschengewordenen Wortes, Jesus, der Gnade und Wahrheit, Liebe und Güte ausstrahlt und so eine ganz neue Weise des Kennens eröffnet. Aber nur wo diese Liebe Jesu auf Bereitschaft stößt, mit Gegenliebe zu antworten, kommt es zu dieser Art des Kennens. „*Conditio sine qua non* des vollen Werterlebens ist also die anschauliche Gegebenheit; aber sie reicht nicht aus, um es zu gewährleisten; sondern eine innere Zuständigkeit des Subjekts muß hinzukommen um die Entgegennahme des Wertes zu ermöglichen.“<sup>10</sup> Das Wort erreicht sein Sinnziel und seine befreiende Wirkung nur in der entsprechenden Antwort.

Noch einmal sei es vermerkt, daß das Wissen und die grundlegende Bedeutung der Ich-du-wir-Erfahrung in Freundschaft, Ehe, Familie und ähnlichen Gemeinschaften uns nicht erlauben, die dem übrigen sozialen Raum angemessenen Beziehungen zu unterschätzen. Echte Mitmenschlichkeit ist fruchtbar für diesen Raum und muß wissen, daß die Vernachlässigung des wirtschaftlichen, kulturellen, sozialen und politischen Raumes und das Verfallen der menschli-

<sup>10</sup> E. Stein, Beitrag zur Begründung der Philosophie und Geisteswissenschaften: Individuum und Gesellschaft, in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 5 (1922) 145.

chen Beziehungen auf dieser Ebene sich wie ein Frost auf die Ich-du-Beziehungen auswirkt. Ein Sich-Zurückziehen auf ein Ich-du-Eiland ist Utopie und Verrat an Freiheit, Gerechtigkeit und Liebe.

Teilweise Wertblindheit hat ihren Grund sowohl im Mangel der Erfahrung eines echten Miteinanders und Füreinander wie auch in den Ideologien, die mit den ungesunden gesellschaftlichen Verhältnissen verwachsen sind und von dort her immer neu entstehen.

Das Wissen um die Bedingtheit des Niveaus unseres Wertkennens und unserer inneren Freiheit für das Gute durch das Gesamt unserer Umwelt darf nicht mit Selbstentschuldigung beantwortet werden. Die einzig richtige Antwort ist – neben einem nachsichtigen Beurteilen der anderen – aktive Solidarität, Zusammenarbeit, um unsere Umwelt zu vermenschlichen. Es gibt keinen anderen Weg zu ihrer Verchristlichung als den, der über Zwischenmenschlichkeit und Mitverantwortung führt.

## 2. Die ursprüngliche Gabe und Bürde der Freiheit

Der freie Wille des Menschen und seine Fähigkeit, eine freie Welt zu bauen, ist sein Geburtsgeschenk, erfließend aus Gottes Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung. Sie ist von Anfang an eine Gabe, die uns im allmächtigen Worte Gottes zugesprochen ist im Blick auf dessen Menschwerdung in der Mitte der Zeit. Darum ist menschliche Freiheit ihrem innersten Wesen und Sinnziel gemäß auf die Gemeinschaft hingeeordnet als Ermöglichung der Antwort, die der Gabe und ihrem Modus der Mitteilung entspricht. Schöpferische Freiheit des Menschen verlangt treue Hingabe, die sich in Anbetung und Feier, in echter Zwischenmenschlichkeit und Weltverantwortung auswirkt. Nur so ist der Mensch seiner Bestimmung treu, Abbild Gottes zu sein.

Verstehen wir unsere Freiheit als uns im Worte Gottes zugesprochen, dann ist auch klar, daß diese Freiheit nicht Indifferenz oder gleichen Abstand zwischen Gut und Böses bedeutet. Sie ist ihrem Wesen nach Freiheit für das Gute, und sie ist um so wahrer und stärker, je mehr sie von der Möglichkeit des Bösen abrückt und sich in Treue an das Gute bindet. Infolge der geschöpflichen Gebrechlichkeit jedoch und noch mehr infolge der Sünde der Welt und der Ansteckung durch sie ist es dem Menschen in seiner Freiheit möglich, das Ja zu verweigern und in eben jener Freiheit, die im Wort der Liebe Gottes gründet, sich Gott zu versagen. Der Mensch, der das tut, steht zu seinem innersten Dasein im Selbstwiderspruch, der unvermeidlich selbstzerstörerisch wirkt. Jedes freie Ja zu Gott, jede Bejahung wahrer Mitmenschlichkeit und jeder Akt der Mitverantwortung stärkt die Freiheit des einzelnen und erweitert den Raum der Freiheit für alle.

Wie wir später noch eingehender sehen werden, ist die Grundentscheidung (*optio fundamentalis*), die ihrem Wesen nach Gestalt gewinnen will in Grundhaltungen, Grundgesinnungen und im ganzen Leben, der Weg zu immer grö-



ßerer Freiheit, während die Grundentscheidung für Selbstsucht Verfallenheit an die Unheilssolidarität, an das entpersönlichte Kollektiv ist und zu Selbstzerstörung führt.

## II. Christus, das freie Geschenk des Vaters

Christus kennen heißt, das größte Ereignis und die bleibende Geschichte der Freiheit kennen, heißt, den Urquell der Freiheit anerkennen. Nur in der Anbetung dessen, der die freie Gabe des Vaters an die Menschheit ist, dessen, der vom Geist gesalbt und gesandt ist, um sich in freier Liebe zu schenken bis zum Tod am Kreuz, können wir die Gabe und Erneuerung der Freiheit, die er uns darbietet, schätzen und ehren.

### 1. Die trinitarische Dimension der Freiheit in Christus

In den synoptischen Evangelien und auch in der Apostelgeschichte finden wir keine begriffliche Darstellung der Freiheit und Befreiung. Und doch sind diese Schriften, wie das ganze Neue Testament, ein einzigartiges Loblied auf Christus, das freie Geschenk der Liebe Gottes, die Verkörperung des Freiseins für Liebe. Jesus nimmt ganz und gar teil an jener Freiheit des Vaters, in der er sich ewig im Worte schenkt, an jener Freiheit, in der das Wort zugleich mit dem Vater die Liebe „haucht“ (spirat).

Der Völkerapostel verkündet die Botschaft der befreienden Macht der Liebe in seiner Theologie der Rechtfertigung durch Gnade und Glaube. Die in Sündensolidarität verstrickte Menschheit hat nicht den geringsten Rechtsanspruch vor Gott. Doch der Name Gottes ist Vater, ist Liebe. Er schuldet es nur seinem eigenen Namen, seine Geschöpfe nicht in der Sklaverei der Unfreiheit zu belassen. In jener unendlichen Liebe, in der sich der Vater dem Sohn schenkt und der Sohn im Heiligen Geist sich zurückschenkt, entscheidet Gott, das Geschenk der Freiheit wunderbar wiederherzustellen. Die Menschwerdung des Wortes Gottes sagt uns, was Gott wirklich ist: absolute Freiheit in der Liebe und für die Liebe, überfließende Freiheit. Berdjajew hat recht, wenn er die Freiheit so sehr liebt, weil sie für ihn eine trinitarische Wirklichkeit ist. „Das Reich der Liebe in Freiheit ist das Reich der Trinität.“<sup>11</sup> In der gleichen Freiheit, in der Gott sein ewiges Wesen, sein Miteinander und Füreinander lebt, sendet er uns den Erlöser und bietet er uns die Gnade des Heiligen Geistes zur Befreiung aus den Banden der Sünde an. In der Menschwerdung und in der Ausgießung des Heiligen Geistes offenbart sich Gottes Freiheit, seine ungeschuldete Liebe.

Die einzigartige Herrlichkeit, die in Jesus Christus aufleuchtet, ist die Freiheit

<sup>11</sup> N. Berdjajew, *Freedom and the Spirit* (London 1948) 139.

des Sohnes. Einige Exegeten meinen, daß man den Lobpreis des Prologs im Johannesevangelium so übersetzen könnte: „Und das Wort ward Fleisch, und er nahm Wohnung unter uns; wir sahen seine Freiheit – eine Freiheit, wie sie im eingeborenen Sohn vom Vater widerstrahlt – voll von Gnade und Wahrheit.“<sup>12</sup>

Jesus spricht ausdrücklich von Freiheit, vor allem im Johannesevangelium, und Paulus macht Freiheit in Jesus Christus zu einem Hauptthema seiner Verkündigung. Aber selbst wenn die Heilige Schrift das Wort Freiheit nicht benutzt hätte, so würde doch alles im Leben Jesu und der Urgemeinde die Botschaft von der Freiheit in Christus verkünden.

Als freies Geschenk des Vaters ist der Sohn absolut frei in seiner Hingabe für uns<sup>13</sup>. Die Fülle des Geistes ruht auf ihm, so daß sein ganzes Leben und seine Botschaft „Geist und Leben“ sind, befreiendes Wort und befreiende Tat. In dem großen Freiheitsereignis der Menschwerdung, dem Leben, dem Tod und der Auferstehung Jesu Christi, ist die Macht der Freiheit der heiligsten Dreifaltigkeit auf Erden gegenwärtig. Es ist Offenbarung der dreieinigen Liebe Gottes, die absolute Freiheit im Schenken ist. Freiheit ist eine wesentliche Dimension der göttlichen Liebe. Die Mitmenschlichkeit Christi, sein Mit-uns- und Für-uns-Sein, ist Widerschein der Herrlichkeit und Freiheit Gottes und Verherrlichung eben dieser Freiheit. Diese Freiheit ist eine absolut positive Macht, die in Christus, dem Gottesknecht, aufleuchtet. In Christus ist jedoch auch der rettende Konflikt, der machtvolle Widerspruch gegeben. Ernst Käsemann betont in seinem kraftvollen Buch „Der Ruf der Freiheit“, wie sehr es zur Sendung Christi gehört, allem, was der Freiheit widersteht, und nicht zuletzt einer falschen Frömmigkeit, die der Liebe, der Freiheit und Gott selbst im Wege steht, zu widersprechen und den Weg zu wahrer Freiheit freizumachen<sup>14</sup>.

Der Sohn Gottes, der vom Heiligen Geist Gesalbte, hat es nicht nötig, seine eigene Herrlichkeit zu suchen, denn gerade in seiner freien Hingabe an den Vater und in der Erfüllung seiner Sendung, ganz für uns zu sein, leuchtet die Herrlichkeit des Vaters auf und ist seine eigene Herrlichkeit, der Widerschein seiner freien Liebe, sichtbar. Die Macht des Heiligen Geistes und die Freiheit Christi wird ganz offenbar in der Auferstehung. „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“ (2 Kor 3, 17). Aber diese gleiche Freiheit und Herrlichkeit leuchten auch schon im Leben Christi und besonders in seinem Leiden und Sterben auf. Seine Freiheit erstrahlt in jener Mitmenschlichkeit, die sein Sein beim Vater offenbart. So verkündet er uns die allumfassende Freiheit, auch die Befreiung von einer Frömmigkeit, die die Freiheit für das Linsenmus leerer Gesetzlichkeit verkauft hat. Er starb unter der Anklage der Lästerung gegen das Gesetz, die

<sup>12</sup> Vgl. P. C. Hodgson, a. a. O. 261 ff.

<sup>13</sup> H. Schlier, in: ThWNT II, 495.

<sup>14</sup> E. Käsemann, *Jesus Means Freedom* (Philadelphia 1970) 25 (deutsch: *Der Ruf der Freiheit*, Tübingen 1972).

Tradition und die priesterliche Autorität und ward als Agitator gegen die Pax Romana verleumdet<sup>15</sup>.

### 2. Jesus der Prophet

In diesem Zusammenhang muß wiederum auf ein Grundthema der Heilsgeschichte verwiesen werden, die glorreiche prophetische Geschichte des Alten Testaments und die erneuernde Macht prophetisch begabter Heiliger im Laufe der Kirchengeschichte, die ihre Mitte in Christus dem Propheten hat. Er gehört nicht zur priesterlichen Klasse, sondern empfängt seine Sendung und Autorität unmittelbar vom Vater. Sein Freimut wurzelt in seinem Vertrauen zum Vater und in der Kraft des Geistes, der ihn gesalbt und gesandt hat. Jesus der Prophet ist der Schlüssel zum Verständnis der Freiheitsgeschichte.

Es wäre jedoch falsch, einseitig auf seinen Konflikt mit der Priesterklasse hinzuweisen. Seine prophetische Freiheit offenbart sich nicht zuletzt in seiner totalen Verfügbarkeit für Sünder, für Kranke, für die Armen, die Unterdrückten und Entrechteten. Gerade so offenbart sich der geschenkhaft Charakter seiner Liebe als Offenbarung der absoluten Liebe und Freiheit des Vaters<sup>16</sup>.

Die prophetische Freiheit Jesu offenbart sich auch in der schöpferischen Auslegung des Alten Testaments<sup>17</sup>. Er sieht Zusammenhänge und Perspektiven, die den Gesetzeslehrern entgehen mußten. Seine Auslegung des Gesetzes, z. B. bezüglich des Sabbats, und seine Stellungnahme gegen das Festhalten an toten Traditionen sind ein befreiender Anruf an seine Jünger, ihre Energien nicht im Streit um Kleinigkeiten zu verlieren, sondern sich ganz den großen Anliegen zu weihen, die die prophetische Geschichte und vor allem das Leben Jesu kennzeichnen. Nur so ehren wir in Christus das freie Geschenk der göttlichen Selbstmitteilung.

### 3. Jesus, der neue Bund

Gerade an dieser Stelle gilt es, auf eine schon in der biblischen Einleitung betonte wesentliche Sicht, die leider einer individualistischen Moral völlig entgangen war, zurückzukommen. Es ist die Idee des Bundes und der Bundesmoral, die sich in Christus vollendet. Der Bund Gottes mit Israel zielte darauf, dieses an sich unbedeutende Volk groß zu machen als Diener unter den Nationen zum Zeugnis dafür, daß Gott der Schöpfer und Vater aller Nationen ist. Israel aber hat immer wieder seine eigene Macht gesucht, sich in Machtkämpfe verwickelt und hat so seine Sendung verdunkelt. Jesus ist der Anführer des neuen Israel, der Knecht, der Bundesmittler, der die von Menschen errichteten Schranken zwi-

<sup>15</sup> P. C. Hodgson, a. a. O. 214.

<sup>16</sup> K. Niederwimmer, a. a. O. 157.

<sup>17</sup> E. Käsemann, a. a. O. 24-25.

schen Juden und Samaritern, zwischen den Juden und den andern Völkern und nicht zuletzt die Schranken zwischen einer Priesterklasse und dem Gottesvolk niederreißt. In der Kraft des Heiligen Geistes bringt er den Alten Bund zur Erfüllung in einer wahren Neuschöpfung. Nur Christus konnte die Decke, die immer noch auf dem Alten Bund lag, beseitigen (vgl. 2 Kor 3, 14) und den allumfassenden Liebeswillen Gottes in voller Reinheit offenbaren.

Die in Christus erfüllte Bundeswirklichkeit und das Bundesgesetz wurzeln in der trinitarischen Freiheit. Immer wieder spricht Jesus von seinem Einssein mit dem Vater, aus dem sein Einssein mit den Jüngern erfließt.

Sein Hohepriesterliches Gebet, daß alle eins sein mögen, wie er mit dem Vater eins ist, ist ein Höhepunkt der Offenbarung seines göttlichen Lebens und des Geheimnisses der heiligsten Dreifaltigkeit. Christliche Bundesmoral ist wesentlich Ausdruck unseres Glaubens an dieses Geheimnis.

Im Johannesevangelium ist Leben ein Schlüsselwort. Jesus versteht sich als das Brot des Lebens, das allen das Leben mitteilt, das er mit dem Vater im Heiligen Geist besitzt. Jene, die Leben in ihm haben, werden alles Trennende überwinden und frei sein füreinander zur Herrlichkeit des Vaters, der sich in Jesus, dem Bundesmittler, und in der Sendung des Heiligen Geistes der Gemeinde offenbart.

### 4. Leibhaftiges Zeichen des Gottesreiches

Die Synoptiker verkünden den Anbruch der neuen Freiheit vor allem unter dem Bild des Gottesreiches. Wo Gottes Liebe herrscht, da ist Freiheit, die Sünder zu heilen, die Unterdrückten zu befreien, ganz und gar verfügbar zu sein für jene, die in Not sind. Die Verkörperung des Gottesreiches ist Christus. Er kommt nicht, um seine eigene Macht und Herrlichkeit zu suchen, sondern ganz und gar geleitet vom Heiligen Geist, sucht er die Herrlichkeit des Vaters im Dienste der Brüder. Das Reich Gottes ist gegenwärtig in jenen und durch jene, deren Leben von der Dankbarkeit gekennzeichnet ist, und zwar so, daß sie den Willen Gottes suchen im Blick auf die empfangenen Gaben und auf die Nöte der Mitmenschen<sup>18</sup>.

Jesus widersteht den Mächten in jener radikalen Freiheit, die das Zeichen des hereinbrechenden Gottesreiches ist und die dessen endgültigen Sieg garantiert. Er, der vom Geist Gesalbte und Gesandte, will uns alle zum Vater führen. „Wer an mich glaubt, glaubt nicht allein an mich, sondern an den, der mich gesandt hat; und wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat“ (Joh 12, 44-45). Wer sich wie er vom Geiste Gottes leiten läßt, ist frei für den Vater und seinen Auftrag. Freisein in der Weise Christi bedeutet, sich ganz und gar vom Reich der göttlichen Liebe, des Friedens und der Gerechtigkeit ergreifen lassen.

Das Leitmotiv des Gottesreiches, wie wir es in den Synoptikern finden, erhält

<sup>18</sup> Vgl. K. Niederwimmer, a. a. O. 151.

eine neue, kraftvolle Formulierung in Paulus: Die Enderfüllung ist dann gegeben, wenn Jesus alle an sich gezogen hat, alle Mächte überwunden hat und alles dem Vater übergibt. „Dann kommt das Ende: wenn er die Herrschaft Gott dem Vater übergibt, wenn er alles zunichte gemacht hat, was sonst noch Herrschaft besitzt, Gewalt beansprucht und Macht ausübt. Denn er soll herrschen, bis Gott ihm alle seine Feinde unter seine Füße gelegt hat ... Wenn ihm aber alles untertan geworden ist, dann wird sich auch der Sohn dem Vater übergeben, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott alles in allem ist“ (1 Kor 15, 24–28).

In den Synoptikern offenbart sich die Freiheit, die das Kennzeichen des Gottesreiches ist, in Christus, dem Gottesknecht. Jesus weiß um die falschen messianischen Erwartungen, um die Träume von einem nationalen Machthaber im Dienste der irdischen Macht Israels. Er sieht darin die größte Versuchung, gewissermaßen die Verkörperung des Widersachers (vgl. Mt 4, 8–10; 16, 23). Jesus, der in der Kraft des Heiligen Geistes das Gottesreich ausruft und sichtbar macht durch die Macht seines Wortes und schließlich durch die Machtlosigkeit des Kreuzes, entlarvt die uralte Versuchung der Revolutionäre, die Freiheit versprechen, während sie ändern ihren Willen und ihre Übermacht mit Gewalt und Manipulation auferlegen<sup>19</sup>.

### 5. Letzte Freiheit Jesu am Kreuz

Das Carmen Christi (Phil 2, 6–11) ist ein liturgischer Lobpreis der Freiheit und Macht der Liebe Gottes, die sich in der Selbstentäußerung des Gottessohnes offenbart: „Er, der in göttlichem Dasein lebte, hat es nicht wie eine Beute angesehen, Gott gleich zu sein, sondern hat sich selbst entäußert, um in ein Sklavendasein einzutreten, so wie es die Menschen leben; ihnen gleich unter den Bedingungen menschlichen Lebens war er zu finden und hat sich selbst erniedrigt, gehorsam bis zum Tode, zum Tode am Kreuz.“ Hier deckt sich das Ereignis unserer Befreiung mit der äußersten Offenbarung der Freiheit Gottes, mit den Menschen mitzuleiden und sie in seiner Liebe an sich zu ziehen. „Hier, im Gehorsam des Herrn, deckt sich der Wille dessen, der Gehorsam fordert, mit dem Willen dessen, der ihn leistet.“ Es ist der freieste Gehorsam, „der von innen kommt. Der Gehorsam Christi ist der Akt der Befreiung.“<sup>20</sup>

Wir müssen uns vor philosophischen Auslegungen hüten, die praktisch die Freiheitstat Christi ihres schöpferischen Charakters entkleiden. Um das Vorherwissen Gottes und die Souveränität des Vaters zu erklären, erfand man ein göttliches Dekret, das unabhängig von menschlicher Freiheit im voraus festlegte, daß die Juden Christus zu kreuzigen hatten, ein Dekret, unter dem Jesus seine öffentliche Tätigkeit antrat. Die Bibel ist nicht an philosophischen Erklä-

<sup>19</sup> Vgl. O. Cullmann, *Jesus and the Revolutionaries* (New York 1976) 39–42; M. Hengel, *Was Jesus ein Revolutionär?* (Stuttgart 1970).

<sup>20</sup> Vgl. K. Niederwimmer, a. a. O. 171f.

rungen des Vorherwissens Gottes interessiert, sondern zeigt uns, mit welcher unerhörten Freiheit Gott sich in die Geschichte der Menschen einläßt. Vom Heiligen Geiste geleitet, sucht Jesus leidenschaftlich das jüdische Volk und seine Führer für den Plan Gottes zu gewinnen. Der Auftrag des Vaters an Jesus war, die Länge und Breite, die Höhe und Tiefe seiner Liebe zu offenbaren. Das hat Jesus im Werben um Glauben und Liebe getan. Er hat es in höchst schöpferischer Weise getan, als die Verantwortlichen, von einem rebellischen Geist getrieben, ihn dem Tode überlieferten. Als Menschen den letzten Trumpf ihrer rebellischen Freiheit ausspielten, hat er dem Drama der Kreuzigung die höchste Sinnbedeutung gegeben, die letzte Offenbarung der Liebe Gottes und die äußerste Möglichkeit des Menschen, sich liebend dem Vater anzuvertrauen und sich ganz für die Mitmenschen hinzugeben. Im Gebet für jene, die ihn kreuzigten, offenbart Jesus den Gipfelpunkt schöpferischer und treuer Freiheit.

Moltmann sagt zu Recht, daß das Kreuz Christi uns zwingt, unsere Vorstellungen von Gott gründlich zu revidieren im Blick auf das unerhörte Ereignis des „gekreuzigten Gottes“, dem die Macht des Todes überkommt<sup>21</sup>.

Gegen eine einseitige Theologie der Herrlichkeit betont Ernst Käsemann die Zentralität des Kreuzes, die allein uns erlaubt, die Auferstehung und die Freiheit zu feiern. Nur vom Kreuz Christi erfahren wir die notwendige Freiheit im Sinnen und Trachten, im Hoffen und im Tun<sup>22</sup>. Am Kreuze offenbart sich Jesus als menschengewordene, verleblichte Freiheit. Er wirft seinen Leib nicht als etwas Wertloses weg, wie es Gnostiker zu tun bereit waren, er opfert vielmehr seinen Leib als größtes Geschenk des Vaters zum Zeichen der Freiheit. „Brecht diesen Tempel ab, und in drei Tagen richte ich ihn wieder auf ... Er aber hatte von dem Tempel seines Leibes gesprochen“ (Joh 2, 19–21). So erhält im Tode Jesu der menschliche Leib seine höchste Sinnbedeutung als wirklicher Tempel, in dem der Mensch Gott anbetet. „Das menschengewordene Wort verweist alle Tempel der Religion auf den Platz bloßer Vorbereitung. Der Leib Jesu als Tempel bedeutet, daß Gotteshäuser nur sinnvoll sind in Beziehung auf den menschlichen Leib. Was zählt, ist das Tun im Leib, in der Ganzheit unseres Daseins, in Antwort auf Gottes Selbstoffenbarung.“<sup>23</sup> Im Leibe Christi, in seinem ganzen menschlichen Sein, ist die Freiheit verkörpert und erreicht ihren Höhepunkt, da Jesus alles als freies Geschenk vom Vater erfährt, und es ergreift als Geschenk für alle. „Opfergaben hast du nicht gewollt, aber du hast mir einen Leib gegeben. Brandopfer und Sündopfer hast zu verschmäht. Da sagte ich: Siehe, ich komme. In der Buchrolle steht über mich geschrieben, daß ich tun will, o Gott, was dein Wille ist ... Kraft dieses Willens, durch den der Leib Jesu Christi ein für allemal zum Opfer dargebracht worden ist, sind wir geheiligt“ (Hebr 10, 5–10).

<sup>21</sup> J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie* (München 1972) 174–183 214–236.

<sup>22</sup> F. Hezog, a. a. O. 59.

<sup>23</sup> P. C. Hodgson, a. a. O. 273.

Die Auferstehung Christi ist die Beglaubigung und letzte Offenbarung der Freiheit Christi und Zeichen unserer Befreiung. Der Gekreuzigte und Auferstandene ist nicht mehr einseitig die Gabe des Vaters an uns, sondern auch die letztgültige Antwort Jesu, der einer aus uns ist. In der Annahme seiner freiesten Antwort sind wir alle ermächtigt, ihm zu folgen. Wenn Jesus sagt, „Ich bin die Auferstehung und das Leben“ (Joh 11,25), so versichert er uns nicht nur der Verheißung der Auferstehung, sondern daß wir, wenn wir in ihm bleiben, an seiner Freiheit Anteil nehmen. Jesus hat das Leben in Fülle, er ist das Leben; und darum kann er sich frei für uns am Kreuze hingeben. Wer Anteil hat an seinem Leben, kann sich in letzter Freiheit Gott und den Mitmenschen schenken.

#### 6. Glaube als dankbare Annahme des freien Geschenkes des Vaters

Christliche Moral kann nie und nimmer mit bloßer Normenlehre beginnen oder ein Gesetzbuch von Vorschriften vorlegen. Die Grundlage des Heiles und der wahren christlichen Freiheit ist der Glaube, der sich im Hoffen und Lieben als fruchtbar erweist. Unter Glaube verstehe ich vor allem freudiges, dankerfülltes Ja zum freien Geschenk des Vaters, dankbare Annahme dessen, der die Wahrheit, der Weg, das Leben ist. Kennzeichnend christliche Moralität erfließt aus dem Kennen Jesu, der freien Gabe des Vaters an uns und so aus dem Kennen der letzten Freiheit Gottes für uns und unserer Freiheit für ihn.

Jede Moral erhält ihre Sinnrichtung von der ihr zugrundeliegenden Anthropologie. Eine wahrhaft christliche Moral ruht auf Christologie auf; denn nur in Christus erkennen wir die volle Berufung des Menschen. Die Grundfrage der Christologie ist nicht, was Jesus getan hat, sondern was er ist. Und die Antwort lautet: Der Sohn Gottes und wahre Mensch, der Mensch für die anderen. Als die freie Gabe des Vaters an die Menschheit steht seine Freiheit im Dienste unserer Freiheit. Alles, was er getan hat, ist Ausfluß eben dieser Freiheit. Als Christen werden wir demnach versuchen, unsere Freiheit und unseren Dienst an der Freiheit der anderen ganz und gar im Blick auf Jesus zu verstehen, im Lichte des christlichen Glaubensbekenntnisses<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> Vgl. R. Pesch, *Jesus: a Free Man*, in: *Jesus Christ and Human Freedom*, Concilium (New York 1974) 56-70.

### III. Von der Knechtschaft zur Freiheit in Christus

Im Blick auf die Freiheit Jesu stellen wir nun die Frage: Was ist die Freiheit, für die Christus uns freigesetzt hat? Um die positive Sinnbedeutung und das Sinnziel der in Christus uns geschenkten Freiheit besser zu verstehen, müssen wir jedoch auch fragen, von welcher Art Unfreiheit und Knechtschaft er uns befreit hat. Wir sprechen also von den Ketten der Sünde nur im Kontext der Befreiung. Jede andere Weise von Sünde und Unfreiheit zu sprechen ist sündhaft und führt zu Verzweiflung und Verzweiflung, solange nicht alles heimgeholt worden ist in den Lobpreis Gottes, der uns Erlösung und neue Freiheit bereitet hat. Im Blick auf das Geschenk der neuen Freiheit fassen wir nicht nur mutig die Begrenztheit unserer Freiheit ins Auge, sondern auch die versklavenden Mächte, die aus Sünden stammen und zu Sünden führen. Und wir werden uns keine Erklärung erlauben, die die Sünde entschuldigt. Wir können von unseren Sünden und der Sünde der Welt (Erbünde) nur sprechen, insofern sich Einzelne und die Vielen in Freiheit weigern, für Gott, für wahre Liebe, für Wahrheit und Treue frei zu sein.

Vor allem Paulus und Johannes haben tief nachgedacht über die Sinnbedeutung der Befreiung in Christus. Für beide ist das uns angebotene Heil, das zugleich Angebot einer neuen Freiheit ist, ein Grundbegriff. Beide ergänzen sich, da sie die gleiche Frage von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachten. Johannes betont vor allem die Befreiung aus Finsternis und der Macht der Lüge, Befreiung für das volle Licht in Christus, Befreiung in, durch und für die Wahrheit. Paulus betont vor allem die Erlösung von den Fesseln der Selbstsucht und fehlgeleiteter Liebe. Paulus hat diese Befreiung selbst in einzigartiger Weise erfahren in der Begegnung mit dem Auferstandenen, der ihm zugleich die prophetische Berufung anvertraut hat, die christliche Mission von allen Fehldeutungen zu befreien, die das Evangelium in Banden gehalten hätten<sup>25</sup>. Hier soll der Versuch gewagt werden, durch die verschiedenen Perspektiven ein Gesamtbild der uns in Christus angebotenen Freiheit zu gewinnen: Christus hat uns befreit vom Diebstahl der Freiheit zur Erfahrung der geschenkhaften Freiheit (1); er hat uns befreit von der Umgarnung durch Lüge und Selbsttäuschung für die Freiheit in der Wahrheit (2); er hat uns befreit von der versklavenden Götzendienerei gegenüber dem Gesetz für das Geistgesetz des Lebens (3); er hat uns befreit von der Verkettung in Sündensolidarität für Freiheit in Heilssolidarität (4); er führt uns von der Sklaverei der Feindschaft in das Reich der Freiheit für wahre Liebe (5); er befreit uns von Angst und Schuld komplexen für jene Freiheit, die aus Zutrauen erwächst (6); er befreit uns von Lauheit, Drückebergerei für den Mut zu schöpferischer Freiheit im Dienste des Friedens und der Gerechtigkeit (7); er befreit uns von den Mächten der Unterdrückung, der Habsucht, der Männerherrschaft, des Rassenwahns und des Wahnsinns der Gewalttätigkeit für befreiende Autorität und schöpferische Mitverantwortung (8); und schließ-

<sup>25</sup> P. C. Hodgson, a. a. O. 253.

lich schauen wir auf Christus, der uns befreit von der Furcht des Todes für die Freude am Leben und die Hoffnung auf ewiges Leben (9).

### 1. Vom Diebstahl der Freiheit zum Geschenk wahrer Freiheit

Formale Freiheit ist im Neuen Testament selbstverständlich, auch dort, wo wir mit einem erschütternden Bild der sündhaften Menschheit konfrontiert werden. Der Sünder kann sich nicht entschuldigen mit Berufung auf mangelnde Freiheit, tut er doch das Böse gerade mit dem Anspruch, sein Schicksal selbst in die Hand zu nehmen<sup>26</sup>. Es fehlt ihm die Freiheit, die als Geschenk von Gott kommt und die Gott in Liebe zurückgeschenkt wird. Er ist unfrei, weil er das gnadenhafte Angebot der Bekehrung zurückweist.

Der Sünder, dem die rechte Art der Freiheit fehlt, ist innerlich gespalten. Er steht sich selbst im Weg; und doch ist es nicht ein anderer, der durch ihn sündigt. Sein Elend besteht gerade darin, daß die Sünde nicht „draußen“ ist, sondern in ihm selbst haust (vgl. Röm 7, 17). Er ist sich selbst fremd geworden, weil die Sünde in ihm, durch seine eigene Schuld, Macht gewonnen hat<sup>27</sup>. Er selbst ist schuld an seinem Geknechtetsein (vgl. Röm 7, 7–25).

Der Mensch sündigt mit eben der Freiheit, die ihm Gott für das Gute geschenkt hat. In der Sünde behauptet sich des Menschen Freiheit gegen den Schöpfer, der ihm ebendiese Freiheit geschenkt hat. Die tiefste Wurzel der Sünde ist so der Diebstahl der Freiheit, die Verweigerung der Dankbarkeit. Die Freiheit liegt im argen infolge dieses Diebstahls, indem der Sünder Gott das Recht auf seine Freiheit verweigert. Die gestohlene Freiheit liegt in Ketten gerade wegen dieses Diebstahls. Das Leben und Sterben Jesu ist höchste Verwirklichung auf Erden, denn Christus empfängt seine Freiheit als Geschenk und gibt sich selbst und seine Freiheit dem Vater als Geschenk zurück. Während der sündige Adam seine Freiheit niemand verdanken will, ehrt Christus den Vater, von dem er kommt und der der Quell aller Freiheit ist (vgl. Gen 3, 5 mit Phil 2, 5–11). Christus offenbart und lebt die Wahrheit der Freiheit, nämlich der Freiheit als Geschenk. Und durch seinen Heiligen Geist lehrt er seine Jünger, daß sie wahrhaft frei sein werden, wenn sie immer und in allen Dingen Gott danken und dankend ihre Freiheit gebrauchen im Dienste der Brüder und Schwestern, so wie der Meister es getan hat.

Der Übergang von der durch Diebstahl geknechteten Freiheit zur wahren Freiheit ist Bekehrung von Selbstherrlichkeit zur Gleichförmigkeit mit dem Liebeswillen Gottes. Augustinus sagt von seiner Bekehrung: „Und das war die Frucht, daß ich nicht mehr das tun wollte, was ich selbstisch wollte, sondern gern das tun wollte, was du willst.“<sup>28</sup> Die dankbar empfangene Freiheit, die in

<sup>26</sup> K. Niederwimmer, a. a. O. 89.

<sup>27</sup> Vgl. K. Niederwimmer, a. a. O. 94 115f.

<sup>28</sup> Augustinus, Confessiones lib. VII cap. I: PL 32, 763.

allem als Geschenk geehrt wird, gibt ein neues Gefühl der Freude und den Mut zum Guten.

Wir können einem Grundanliegen Sartres zustimmen, wenn er Stellung nimmt gegen jede Art von Determinismus und von Philosophie, die uns vom mutigen Einsatz fernhält. Aber er unterscheidet sich von Augustinus durch die Weigerung, Freiheit als Geschenk zu empfangen. „Geht die Existenz wirklich dem Wesen voraus, dann gibt es keine Möglichkeit, sich im Blick auf eine starre, vorgegebene menschliche Natur zu entschuldigen. Mit anderen Worten, es gibt keinen Determinismus. Der Mensch ist frei, der Mensch ist Freiheit. Wir sind mit uns allein, ohne Entschuldigungen.“<sup>29</sup>

Der Christ weiß um die Begrenztheit seiner Freiheit. Je dankbarer er sie jedoch von Gott her empfängt, um so mehr wird die Auferstehung Christi in ihm jetzt und hier Wirklichkeit in der Gestalt christlicher Freiheit; und alles, was dieser Freiheit im Wege steht, ist unvereinbar mit unserem Auferstehungsglauben<sup>30</sup>. Dabei dürfen wir freilich nicht vergessen, daß dieser Glaube nur wirksam ist in dem Maße, als wir bereit sind, unserem selbstischen Selbst den Todesstoß zu versetzen. Mit anderen Worten, wir verzichten auf Freiheit als Diebstahl und empfangen sie dankbar als Geschenk der Liebe Gottes, als Ermächtigung zu selbstlosem Dienst.

In seinem Kampf gegen den Pelagianismus betont Augustinus sehr den geschenkhaften Charakter christlicher Freiheit, und er ist überzeugt, so der wahren Freiheit zu dienen. „Wir untergraben in keiner Weise die Freiheit des menschlichen Willens, wenn wir jene Gnade, die unserem freien Willen zu Hilfe kommt, nicht undankbar verleugnen, sondern mit dankbarer Frömmigkeit bekräftigen.“<sup>31</sup> Es sei jedoch betont, daß es uns nicht nur um eine dem freien Willen äußerlich zugefügte Gnade geht, sondern um jene radikale Wende, die dem Gläubigen erlaubt, seine Freiheit ganz und gar als Geschenk Gottes zu verstehen, zu verdanken und zu gebrauchen. Dies ereignet sich immer neu in lebendigem Glauben, der dankbarer, demütiger und freudiger Empfang dessen ist, der die Wahrheit, der Befreier, die Quelle aller echten Freiheit ist. Je dankbarer der Glaube ist, um so mehr entläßt er den Gläubigen in schöpferische Freiheit. Wer die Heilsaussage, daß Christus uns befreit hat, dankbar im Glauben empfängt, erlebt auch die Kraft, ja zu sagen zu dem aus dem Indikativ sich ergebenden Imperativ: Lebe gemäß der Freiheit, für die Christus dich befreit hat! In dem Maße, als die Dankbarkeit für diese Freiheit wächst im Blick auf den Tod und die Auferstehung Christi, wird auch die Freiheit wachsen. Wir geben der christlichen Freiheit eine Wohnstätte durch die dankbare Feier des Geheimnisses des Todes und der Auferstehung in der Bereitschaft, demgemäß zu leben.

<sup>29</sup> J.-P. Sartre, Existentialism (New York 1947) 27.

<sup>30</sup> E. Käsemann, a. a. O. 154.

<sup>31</sup> Augustinus, De viduis XVII, 21: PL 40, 443.

## 2. Von der Knechtschaft der Lüge zur Freiheit in der Wahrheit

Das Evangelium nach Johannes beschreibt die Sklaverei der Sünde vor allem mit Ausdrücken wie Lüge, Täuschung, Selbsttäuschung, Finsternis. Befreiung, Erlösung ist deshalb als Eintreten in das Reich der Wahrheit und des Lebens in Christus Jesus verstanden. Er, der die Wahrheit in Person ist, entlarvt die Torheit und Selbsttäuschung jener, die sich selbst in den Mittelpunkt stellen und meinen, alles andere müßte ihnen dienen. Jene, die sich in dieser Weise selbst täuschen und andere täuschen wollen, gehören zur „gottlosen Welt“ im Sinne des Johannesevangeliums. Jesus spricht nicht nur die Wahrheit, er ist die Wahrheit in Person, und er besiegelt die Wahrheit seines Kommens vom Vater und seines Gehens zum Vater mit seinem Blut. Der Gekreuzigte und Auferstandene offenbart uns die Wahrheit, die uns für Gott freimacht, und zwar so, daß wir in seinem Dienst unser wahres Selbst finden können<sup>32</sup>.

Das Johannesevangelium beschäftigt sich nicht direkt wie Paulus mit der Knechtschaft unter dem Gesetz. Aber die Botschaft, daß nicht das Gesetz, sondern Gnade und Wahrheit uns die Freiheit bringen, ist deutlich enthalten im Prolog: „Denn das Gesetz ist durch Mose gegeben worden, die Gnade und die Wahrheit aber ist durch Jesus Christus gekommen (Joh 1,17).

Im Johannesevangelium spricht Jesus von Freiheit ausdrücklich und nachdrücklich im Blick auf seine Wahrheit, die uns frei machen kann. „Wenn ihr in meinem Worte beheimatet bleibt, seid ihr in Wahrheit meine Jünger; und ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen“ (Joh 8,31–32). Die Zuhörer Jesu behaupten, sie bedürften keiner Befreiung, sie seien niemandes Sklaven. Jesus antwortet ihnen: „Wahrhaftig, ich sage euch: Jeder, der Sünde tut, ist ein Sklave der Sünde. Der Sklave ist nicht für immer im Haus beheimatet, wohl aber der Sohn. Wenn euch also der Sohn frei macht, dann werdet ihr wirklich frei sein“ (Joh 8,34–36). Hier finden wir einen Höhepunkt der Theologie der Freiheit. Jesus offenbart die Wahrheit seines Kommens vom Vater in seiner totalen Freiheit, sich in Liebe dem Mitmenschen zu schenken. Jene, die ihn in lebendigem Glauben als die Wahrheit aufnehmen und als Jünger aus der Wahrheit leben, erfahren als Kinder Gottes die befreiende Macht dieser Wahrheit. Die Juden, die sich im Blick auf die leibliche Abstammung von Abraham brüsten, werden belehrt, daß nur jene, die Abraham im Glauben folgen, wahrhaft seine Kinder sind, jene aber, die im Widerspruch zum Geschenk des Bundes leben, verschreiben sich der Sklaverei des Erzlügners, des Satans; sie tun seine Werke (vgl. Joh 8,41–44). Die religiöse Führungsschicht Judas, die Christus verwirft, hat sich selbst in Lüge und Täuschung gefangen, da sie auch auf religiösem Gebiet sich selbst, ihre eigene Ehre suchte. Die Antwort Jesu ist eine Warnung für uns, für religiöse Menschen und vor allem Priester aller Zeit: „Würde ich mich selbst verherrlichen, so wäre es nichts mit

<sup>32</sup> R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen 1961) 379.

meiner Herrlichkeit. Doch mein Vater ist es, der mich verherrlicht. Ihr behauptet von ihm: ‚Er ist unser Gott‘, aber ihr habt ihn nicht erkannt. Ich aber kenne ihn. Würde ich sagen, ich kenne ihn nicht, würde ich euch gleich sein: ein Lügner. Aber ich kenne ihn und bewahre sein Wort“ (Joh 8,54–55).

Als Jesus den Blindgeborenen heilte und ihm auch das Licht des Glaubens schenkte, zeigten sich religiöse Führer blind. „Da sagte Jesus: ‚Zum Gericht bin ich in die Welt gekommen, damit die Nichtsehenden sehen, die Sehenden aber blind werden.‘ Das hörten einige von den Pharisäern, die bei ihm waren, und sagten: ‚Sind denn etwa auch wir blind?‘ Jesus sagte zu ihnen: ‚Wäret ihr blind, so hättet ihr keine Sünde. Doch da ihr sagt: Wir sehen, bleibt eure Sünde bestehen‘“ (Joh 9,39–41). Dieses Wort gilt all denen, die als religiöse Lehrer andern Lasten auflegen, aber nicht aus der Wahrheit leben, die sich der Religion bedienen und nicht bereit sind, die Wahrheit zu lernen und sie in die Tat umzusetzen.

Die Wahrheit, die Jesus in seinem ganzen Dasein ausspricht, ist die Wahrheit der göttlichen Liebe; sie offenbart sich in der Demut des Gottesknechtes. Man kann diese Wahrheit, die die Liebe „haucht“ (spirat), nur kennen, wenn man sich von Anmaßung und Selbstsucht befreit. Die befreiende Wahrheit Christi wird unsere Wahrheit, die Lebenswahrheit, wenn wir das tun, was die göttliche Wahrheit uns ermöglicht. Das ist nichts anderes, als einander zu lieben, so wie Jesus uns geliebt hat (vgl. Joh 15,12).

Zahlreiche Texte des Johannesevangeliums lehren uns, daß Jesu Wort eine göttliche Macht hat, jene zu befreien, die dieses Wort gläubig und bereiten Herzens aufnehmen (vgl. Joh 8,28; 8,38–43; 14,10; 15,22; 17,8; 17,14); dieses Wort vermittelt wahres Leben (5,24; 6,68; 8,51); es hat die Macht, von Sünden zu reinigen (15,3); es stellt aber auch die Menschen unter sein Gericht (12,47 ff.). Das ist so, weil Jesus in Person die Wahrheit, das Leben und der Weg ist (14,6).

Die Wahrheit, die das menschengewordene Wort Gottes am Kreuze besiegelt, ist die Liebe, an der die Gläubigen in der Kraft des Heiligen Geistes Anteil empfangen. Im gläubigen Blick auf Christus wissen wir, daß wir echte Freiheit nur leben und erleben können als „endgültige Freiheit in Wahrheit und Güte“<sup>33</sup>. Nach der Selbstoffenbarung der Liebe Gottes in Jesus Christus ist das Problem nicht mehr die Verborgenheit Gottes, sondern des Menschen Blindheit angesichts dessen, der das Licht und die Wahrheit ist. „Das erschütternde Problem ist des Menschen Blindheit, besonders angesichts der Tatsache, daß es ihm ermöglicht ist, mit Vertrauen zu sehen, was zu sein er berufen ist und was die Kriterien seiner Menschlichkeit sind“, und daß er dennoch sich weigert, radikal im Lichte Christi zu wandeln<sup>34</sup>.

Die Wahrheit Christi ist für seine Jünger befreiend in dem Maße, als sie sich

<sup>33</sup> N. Berdjajew, *Freedom and the Spirit*, 147.

<sup>34</sup> F. Herzog, a. a. O. 134. All dies wird ausführlicher behandelt im 2. Band.

unter das Gericht dieser Wahrheit stellen und sich ständig herausfordern lassen. Unser oberflächliches Denken und Reden über Freiheit kann nur im Blick auf die Freiheit, die Christus gelebt und die er uns gelehrt hat, zurechtgerückt werden. Der Völkerapostel antwortet jenen, die sagen, „alles ist erlaubt“: „Aber nicht alles dient zum Guten! Nicht alles baut auf! Niemand suche das Seine, sondern was für den andern gut ist“ (1 Kor 10,23–24).

### 3. Befreit von Gesetzesknechtschaft, frei für das Gesetz des Geistes

Das leidenschaftliche Anliegen des Völkerapostels ist Befreiung von der Knechtschaft des Gesetzes, eine Befreiung, die den Gläubigen nicht gesetzlos macht, sondern ihn heimbringt in das Geistgesetz, das uns Leben und Freiheit gibt in Jesus Christus (vgl. Röm 8,2; 1 Kor 9,21).

Paulus ist nicht ein Gesetzesfeind. Aber angesichts Christi, der ihm die Augen geöffnet und ihn vom Pferd geworfen hat, weiß er, daß er ein götzendienersches Verhältnis zum Gesetz hatte. Der Kult des Gesetzes und der Tradition hatte ihn blind gemacht gegenüber dem in Jesus kommenden Gottesreich. Die Frage, ob den Heidenchristen die Beschneidung und die Beobachtung des mosaischen Gesetzes auferlegt werden müsse, war für ihn mehr als ein taktisches Problem. Es war die grundsätzliche Frage, ob die Botschaft des Evangeliums im Dienste des Gesetzes stehe, oder aber, wie er es verstand, das Evangelium des Lebens in Jesus Christus uns das wahre Gesetz zeigt. Er sah in den „eingedrungenen falschen Brüdern, die sich eingeschlichen hatten, um unsere Freiheit, die wir in Christus Jesus haben, auszukundschaften, damit sie uns knechten könnten“ (Gal 2,4), diejenigen, die dem geschriebenen Gesetz und der Tradition den Vorrang gegenüber Jesus Christus gaben. Sie hatten Jesus nur im Dienste des Gesetzes angenommen, während es für Paulus das Erste und Wesentliche war, Jesus Christus gläubig dankbar als das unverdiente Geschenk des Vaters anzunehmen und alles andere in seinem Lichte zu sehen.

Mit dem göttlichen Meister (vgl. Mt 5,20) ruft Paulus nach einer Gerechtigkeit, die besser ist als die der Gesetzeslehrer und Pharisäer, eine Gerechtigkeit, die dankbare Antwort auf die unverdiente, rettende Gerechtigkeit Gottes ist. Christus ist nicht der Diener des Gesetzes. Er kam nicht, um ein Gesetz einzuschärfen, das unabhängig von ihm besteht. Der Menschensohn ist Herr über den Sabbat und über das ganze mosaische Gesetz. Wie Christus frei ist für den Vater und frei für die Liebe zu Sündern und Kranken, so sollen durch den Glauben seine Jünger frei sein für das Geschenk und Gesetz der Liebe<sup>35</sup>.

Im Nachgeben Petri gegenüber dem Druck der Legalisten sah Paulus nicht nur ein Hindernis für die Verkündigung des Evangeliums, sondern auch eine Gefahr, das Evangelium selbst zu verfälschen. Zu seinem großen Schmerz mußte

<sup>35</sup> Diese Fragen werden systematisch behandelt im 4. Kap. dieses Bandes.

er Petrus ins Angesicht widerstehen, da er und jene, die ihm folgten, „nicht richtig wandelten nach der Wahrheit des Evangeliums“ (Gal 2,14).

Paulus hat an sich selbst erfahren, daß jene, die nicht ganz und gar nach dem Glauben und im Vertrauen auf Gott leben, ständig versucht sind, sich hinter der Beobachtung äußerer Gesetze zu verschanzen. Und die Kirchengeschichte hat die Erfahrung bestätigt, daß man sogar die Heilswahrheit in ihren dogmatischen Formulierungen als Gesetz mißverstehen und sie als solches gegen Mitchristen benützen kann; wenn man nicht mit ganzem Herzen das Kennen Christi sucht. Die peinliche Beobachtung und Verehrung von Gesetzen kann ihre Ursache darin haben, daß man sich nicht ganz Gott und seinem Heilswillen übergibt. Es gibt eine Hörigkeit gegenüber Gesetz und Autoritätsträgern und ein Praktizieren von Religion, in denen der Mensch sich selbst und seine falsche Selbstsicherheit sucht, weil er sich nicht dem Wirken des Heiligen Geistes geöffnet hat.

Die Ethik der Seligpreisungen mit ihren Zielgeboten (vgl. Mt 5,17–48) ist nicht eine bloße Verschärfung der Gebote des mosaischen Gesetzes, sondern die Vollendung des Bundes der Liebe, von dem auch das mosaische Gesetz seinen Sinn herleitet. Die Moral des Evangeliums baut auf dem Geschenk des Glaubens auf, der die Totalhingabe an Gott und das Reich seiner Freiheit und Liebe ermöglicht.

Immer wieder zeigt sich die Gefahr, daß Christen angesichts so vieler Einzelgesetze, die streng eingefordert werden, den Blick auf das allumfassende Gesetz der Freiheit der Kinder Gottes verlieren. Und so ergeht es ihnen wie den Priestern und den Leviten, die nicht frei waren, dem Mann, der im Blute lag, zu helfen; hatten sie doch an so viele rituelle Gesetze zu denken. Der Blick der Gläubigen muß auf Christus gerichtet sein, der frei ist, Sünder zu empfangen, zu lieben und zu heilen, Sünder, die von den Vertretern der Gesetzesreligion wie Aussätzige gemieden werden. Jesus empfängt die reuige Sünderin mit solcher Liebe und Ehrfurcht, daß sie frei wird für wahre Liebe (vgl. Lk 7,36 ff.). In den Augen der Gesetzeslehrer ist er ein gefährlicher Gesetzesbrecher. Aber Jesus geht es nicht nur darum, veraltete Gesetze wegzuschieben. Sein Ziel ist, uns von jenem gesetzlichen Mißverständnis der Religion zu befreien, das so vielen erlaubt hat, ihren Mangel an Glaube und Hingabe hinter einem Gesetzeskult zu verbergen.

Die Befreiung von Gesetzesidolatrie ereignet sich dann, wenn der Mensch im Wissen um seine Armut und, mehr noch, im Wissen um den Reichtum der Liebe Gottes sich ganz und gar von der Dankbarkeit gegenüber der schenkenden Liebe Gottes leiten läßt und so wirklich frei wird, den Nächsten zu lieben und ihm zu dienen. Das ist die Freiheit im Geistgesetz, das uns Leben gibt in Christus Jesus und uns frei macht von einem sinnentleerten Gesetzssystem und von der Furcht des Todes (Röm 8,2). Dies ist die wahre Befreiung von Gesetzlosigkeit, eine Befreiung zu wahrer Heiligkeit. Frohlockend kann Paulus verkünden: „Die Sünde wird keine Herrschaft über euch haben; ihr steht ja nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade“ (Röm 6,14). Jene, die im Leben mit Christus ihr wahres Gesetz gefunden haben, sind gleich weit entfernt von Gesetzlosigkeit

und falschem Gesetzeskult (1 Kor 9, 20 ff.). Der Gläubige ist nicht ein Sklave des Buchstabens, des Gesetzes. Unter der Gnade des Heiligen Geistes ergreift er vielmehr den tiefen Sinn des allumfassenden Bundesgesetzes, das tief in sein Herz eingeschrieben ist (Hebr 8, 10).

Thomas von Aquin gibt den folgenden Kommentar über Sinn und Bedeutung des Geistgesetzes. „Das alttestamentliche Gesetz ist in einem Buch aufgeschrieben unter Besprengung mit Blut (Hebr 9); so ist das Alte Testament ein Bund, der schriftlich festgelegt ist. Das Neue Testament seinerseits ist ein Bund im Heiligen Geist, durch den die Liebe Gottes in unseren Herzen ausgegossen ist (Röm 5). Und so ist der Heilige Geist, der in uns die Liebe hervorbringt, die die Erfüllung des Gesetzes ist, der Neue Bund.“<sup>36</sup> Für den Aquinaten sind die formulierten Gesetze und Dogmen, die in Büchern aufgeschrieben sind, nur ein zweitrangiger Aspekt, aber so, daß sie in der grundlegenden Wirklichkeit des Bundesgesetzes durch die Kraft des Heiligen Geistes selbst lebendig werden. „Was das Gesetz des Neuen Bundes auszeichnet und was ihm seine ganze Wirksamkeit gibt, ist die Gnade des Heiligen Geistes, die durch den Glauben an Christus empfangen wird. Und so ist die Gnade des Heiligen Geistes selbst im Grunde das neue Gesetz.“<sup>37</sup> Die Befreiung vom Gesetzeskult und der Gesetzesverhaftung ist Gnade. Der Vater sendet uns nicht nur sein befreiendes Wort in Christus Jesus, sondern auch seinen Heiligen Geist, so daß wir auf diese schenkende Liebe Jesu mit Herz und Geist und Wille antworten können.

#### 4. Von der Sündenverhaftung zur Heilssolidarität

Die griechische Kultur bot den Verkündigern der Frohen Botschaft das Wort Freiheit (*eleutheria*) an. Wie schon betont, bedurfte der griechische Begriff der Freiheit selbst der Erlösung. Dazu kam noch die Tendenz der stoischen Ethik, das Ideal der Freiheit zu privatisieren; es ging um den bloßen Seelenfrieden, dem man die Leidenschaft für die anderen, das Mitleid und den Einsatz für Gerechtigkeit zugunsten aller opfern mußte. Freiheit in Jesus Christus ist etwas ganz anderes. Es ist das Geschenk des einen Vaters, das allen zugedacht ist und dessen dankbarer Empfang darum Einsatz für die Freiheit aller bedeutet. Christus bietet uns Befreiung von Selbstsucht und Gruppenegoismus an, die uns der Sünde der Welt verhaften, in der sich Lüge, Täuschung, Ungerechtigkeit und Gewalttätigkeit angesammelt haben. Christus ist der Neue Bund, und er läßt uns nur die Wahl zwischen zwei Möglichkeiten: Nachfolge seiner Heilssolidarität oder Verslossenheit in kollektiver Selbstsucht, Anmaßung und Bosheit. In der Bibel ist „die Sünde der Welt“ eine drohende Wirklichkeit von ganz anderem Ausmaß, als es etwa die Rede über Erbsünde als Makel der Seele vermuten ließe, die durch rituelle Handlungen abgewaschen werden soll. Für Christus bedeutet

<sup>36</sup> Thomas von Aquin, Kommentar zu 2 Kor 3, lectio II.

<sup>37</sup> Ders., Kommentar zu Hebr 8, lectio II gegen Ende.

die Übernahme der Taufe – im Wasser, im Heiligen Geist und im Blut – die Übernahme absoluter Heilssolidarität, die Bereitschaft, die Last der anderen zu tragen. Im Blute des neuen und ewigen Bundes will er alle an sich ziehen und in die Freiheit der Heilssolidarität entlassen. Rituelle Taufe nützt nichts ohne das Ja zur Bundesmoral der Heilssolidarität. Wer bloß sein eigenes Schäfchen ins Trockene bringen will, bleibt in der Sklaverei der Unheilssolidarität, in der Entfremdung.

Für viele heutige Theologen hat die Rede von der Erbsünde nur Sinn angesichts der unvermeidlichen Wahl zwischen Heilssolidarität und Unheilssolidarität. Da wir alle von dem einen Gott und Vater geschaffen sind, unterstehen wir mit innerer Notwendigkeit dem Gesetz der Solidarität. Verschmähen wir die Heilssolidarität, so sind wir selbst schuld, wenn wir uns mit all dem Bösen in der Welt verketteten<sup>38</sup>. Wenn immer wir die Gnade Gottes zurückweisen und das Böse tun, das wir vermeiden könnten, oder das Gute unterlassen, dessen wir durch Gottes Gnadengabe fähig sind, vermehren wir als Adam oder Eva die Sündenmächte der Täuschung, der Unterdrückung, der Entfremdung. Wir ergreifen die uns in Christus angebotene Freiheit nur durch die Grundentscheidung für das Reich Gottes in Gerechtigkeit und Frieden in Antwort auf Gottes Gaben.

Wer im Glauben die wunderbaren Wege der Erlösung durch Christus erkennt, weiß, daß er seine Freiheit nur dankbar empfangen kann im Einsatz für die Freiheit und Würde aller. „Denn die Liebe Christi drängt uns, seitdem wir dies zum Maßstab genommen haben: einer ist für alle gestorben – also sind alle gestorben. Er ist ja dazu für alle gestorben, daß sie in ihrem Leben nicht mehr für sich selbst leben, sondern für den, der für sie gestorben und auferweckt ist“ (2 Kor 5, 14–15). Mit Christus dem Bundesmittler leben heißt: einwerden mit seiner Heilssolidarität; sich der Freiheit in Christus erfreuen bedeutet gemeinsames Bemühen, den Strom der wahren Freiheit in der Geschichte zu mehren.

#### 5. Frei von Feindschaft, frei für das Reich der Liebe

In seiner äußersten Freiheit, aus Liebe für uns zu sterben, die wir in der Sünde seine Feinde waren, in der Freiheit, für jene zu beten, die ihn ans Kreuz nagelten, offenbart uns Jesus die Art der Freiheit, für die er uns befreit hat. Es ist die Freiheit, einander zu lieben, wie Christus uns geliebt hat, im Ja zu der Last und dem Leiden, die solche Liebe verlangt. Die Grundlage dieser Freiheit ist Glaube an den Gott der Liebe, der sich in Jesus Christus geoffenbart hat und uns durch die Gabe seines Geistes zu dieser Liebe einlädt und fordert. Wenn Jesus uns aufträgt: „Liebet einander, wie ich euch geliebt habe“ (Joh 15, 12), so ist das erste, daß er uns frei macht, seine Liebe dankbar zu empfangen, und das zweite, daß er uns einlädt, seine Liebe zum Vater und zu den Mitmenschen mitzuvollziehen.

<sup>38</sup> Vgl. B. Häring, Sünde im Zeitalter der Säkularisation (Graz 1974) 112-136.



Die Krankheit des sündigen Menschen sitzt tief. Er sieht in Gott eine Bedrohung seiner Selbstherrlichkeit. Und da er sich nur um seine eigenen Rechte und seine eigene Freiheit kümmert, ist er ständig in Konflikt mit seinen Mitmenschen. Sowohl die Sklaverei unter dem Gesetz wie die Gesetzlosigkeit haben ihre Wurzeln in der Selbstsucht. Befreiung durch Christus erlaubt uns, alles, die ganze Schöpfung und uns selbst, als Geschenk Gottes zu erfahren. Und so begreifen wir, daß wir uns füreinander geschenkt sind und uns in Liebe einander schenken können. So finden wir durch gesunde Mitmenschlichkeit, verankert in der Heilssolidarität mit Christus: „Alles gehört euch; doch ihr gehört Christus, und Christus Gott“ (1 Kor 3, 22f.). Mit der Glaubensbekehrung zu Christus ereignet sich zugleich die große Befreiung: wir nehmen teil an der Freiheit Christi, sich ganz in Liebe zu schenken.

Lebendiger Glaube fließt über in Dankbarkeit; er schenkt uns ein dankbares Gedächtnis. Wenn uns der Widersacher zur Feindschaft versucht, werden wir uns erinnern: „Gott beweist seine Liebe gegen uns dadurch, daß Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren“ (Röm 5, 8). Als Gläubige haben wir das Zutrauen, alle, auch unsere Feinde, lieben zu können, „weil die Liebe Gottes ausgegossen ist in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben worden ist“ (Röm 5, 5). Und so erfüllen sich die Verheißungen des Alten Bundes, daß Gott uns einen Neuen Bund und ein neues Gesetz geben wird, ein Gesetz, das in unser Innerstes geschrieben ist (vgl. Jer 31, 31–38). „Und ich werde euch ein neues Herz geben und einen neuen Geist in euer Inneres legen; ich werde das steinerne Herz aus eurem Leibe herausnehmen und euch ein fühlendes Herz geben. Meinen Geist werde ich in euer Inneres legen“ (Ez 36, 26 f.).

Der Gläubige, der sich vom Geist Gottes leiten läßt, versteht, daß Gottes Gebote von Anbeginn so binden, daß sie den Menschen freisetzen. Aber im Blick auf Christus ist alles noch wunderbarer. Das Gebot erfließt jetzt ganz deutlich aus dem neuen Leben in Christus, so daß Gnade und Auftrag als eins erfahren werden im Glauben und im Blick auf die Gnade des Heiligen Geistes. Je dankbarer der Gläubige erfaßt, daß das Gebot der Liebe zuerst Geschenk ist – Geschenk der Liebe Christi und Geschenk der Freiheit –, seine Liebe mitzuvollziehen, um so fester ist seine Freiheit gegründet. Es ist eine Freiheit, die uns alle miteinander verbindet vor dem einen Gott und Vater, in dem einen Herrn Jesus Christus, in der Kraft des einen Heiligen Geistes. So ist die Knechtschaft und Feindschaft radikal überwunden.

In dieser Sicht gewinnt der Jünger Christi eine neue Sicht sowohl der Freiheit wie der menschlichen Rechte. Er blickt auf sein Recht im Lichte dessen, was „füreinander gut ist“<sup>39</sup>. Das gleiche gilt dann auch für das neue Verständnis der Gesetze. Es steht im Dienste der Freiheit aller in wahrer Mitmenschlichkeit.

Erst wenn der Gläubige alle Gebote und Ordnungen im Blick auf sein Leben in Christus sieht als Ausstrahlungen des freisetzenden Gebotes „Liebt einander,

<sup>39</sup> Vgl. R. Niebuhr, *Radical Monotheism and the Western Culture* (New York 1960) 108.

wie ich euch geliebt habe“, wird das Gesamt von Gesetzen und Geboten im Reiche der Freiheit beheimatet.

Demnach ist christliche Freiheit in ihrem Wesenskern nicht Loyalität gegenüber Gesetzen und Geboten, so wichtig sie auch sein mögen. Es geht vielmehr um die Treue gegenüber Christus, sich selbst und den Grundbezügen zu den anderen. Der Christ sieht in den Geboten und Normen freisetzende Hilfen im Blick auf das Wesen der Person und wahrer Mitmenschlichkeit. Alle nichtpersonalen Ordnungen der Natur binden nur, insofern sie der Freiheit in wahrer Liebe und Gerechtigkeit und der Förderung wahrer Menschlichkeit dienen. Wir sind nicht Knechte, sondern freie Verwalter dieser Naturordnungen. Was zählt, ist, daß wir treue Verwalter sind, d. h. immer im Blick auf die Liebe, die ihrem innersten Wesen nach grenzenlos ist und sich darum immer auf dem Weg nach größerer Freiheit der Liebe befindet.

Darum sehen wir die Knechtschaft der Sünde auch in der Wahl der geringeren Liebe, einer falschen Liebe, die gerade deshalb Feindin der Liebe ist, weil sie sich der je größeren Liebe verweigert. Wie die grenzenlose Liebe Jesu das Maß unserer Liebe ist, so ist auch das Maß unserer Liebe zum Nächsten Grund und Maß unserer Freiheit. Das ständige Streben gemäß dem Zielgebot „wie Christus uns geliebt hat“, ist Streben nach voller Freiheit.

Der in sich selbst verkrampfte Mensch kann sowohl die Botschaft der Freiheit wie das Gesetz mißverstehen. Darum mahnt Paulus: „Ihr seid ja doch zur Freiheit berufen, Brüder. Nur: Sorgt dafür, daß die Freiheit nicht eurer Selbstsucht die Bahn freigibt, sondern dient einander in der Liebe! Denn das ganze Gesetz hat in dem einen Gebot seine Erfüllung: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!“ (Gal 5, 13 f.) Heinrich Schlier kommentiert: „Die Freiheit, zu der die Galater berufen sind, ist ihrem Sinn und rechten Gebrauch nach die Freiheit zur Liebe, sie ist, kann man auch sagen, die Freiheit der Liebe. Der echte und rechte Vollzug der Freiheit geschieht ja in dem gegenseitigen Dienst der Liebe. Die Wirklichkeit der Freiheit ist gegeben in der liebenden Bindung an den andern.“<sup>40</sup> Die Liebe, die aus der Glaubenshingabe erfließt und Teilhabe an der Liebe Christi ist, kann dem Nächsten nichts Böses tun (Röm 13, 10). Sie ist Freiheit vom Bösen und Freiheit für das Gute. In diesem Sinn wird das Wort des heiligen Augustinus verstanden werden: „Hab wahre Liebe, und tu, was die Liebe will.“ Ist einer ganz in dieser Liebe beheimatet, dann können wir sagen: „Und tu, was du willst.“

#### 6. Frei von Angst, frei für Vertrauen

Schöpferische Freiheit ist allzuoft blockiert durch Angst, sinnlose Furcht, nutzlose Besorgtheit, Skrupulosität, ein Sich-Wälzen in Schuldgefühlen und Schuld komplexen. Allein Gott weiß, wieweit persönliche Sünde und das Sündenmeer in der Umwelt daran schuld sind. Zum Teil ist biologischer Druck die Ursache.

<sup>40</sup> H. Schlier, *Der Brief an die Galater* (Göttingen 1962) 243.

Setzt uns aber der Herr wirklich frei von der Sünde und der Sklaverei unter dem Gesetz und der Angst, dann ist jener Anteil an Furcht und Angst, der nach der Hinwendung zu Christus und der Einpflanzung in eine gesunde Gemeinschaft noch bleibt, der Erlösung fähig. Das Gift der Sünde ist weggenommen, und so kann alles zum Anteil am Leiden Christi werden. Befreit von selbstischer Sorge und allem, was daraus folgt, können wir das tägliche Kreuz auf uns nehmen und im Geist schöpferischer Verantwortung und Mitverantwortung wachsen.

Jesus hat nicht versprochen, uns von aller Angst, vor allem Leiden und Mißerfolg zu bewahren. Sind wir ihm aber treu, so ist er treu in seinen Verheißungen und wird uns von all jenen Formen der Angst befreien, die aus Selbstsucht kommen und zu Entfremdung führen. „Deshalb sage ich euch: Seid nicht ängstlich besorgt um euer Leben ... Trachtet ihr zunächst nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit, so wird euch dies alles hinzugegeben werden. Sorgt euch also nicht für morgen, denn der morgige Tag wird schon für sich selber sorgen! (Mt 6, 25–34.)

Durch Glaube und Vertrauen auf den Herrn, die von Dankbarkeit genährt sind, ereignet sich Befreiung von Ängsten, Autoritätskomplexen und unschöpferischem Zorn. Christus befiehlt uns nicht nur: „Euer Herz lasse sich nicht beunruhigen und verzage nicht“, er gibt uns zuerst Anteil an seinem Frieden: „Frieden lasse ich euch zurück, meinen Frieden gebe ich euch“ (Joh 14, 27). Im Dank für diesen Frieden und alle Geschenke Gottes vereinen wir unsere Kräfte, um eine Atmosphäre des Friedens und des gegenseitigen Vertrauens zu schaffen, die unserer Freiheit erlaubt, sich schöpferisch zu betätigen.

Es geht nicht nur um Befreiung von ganz bestimmten Befürchtungen, sondern vielmehr um eine Gesamtbefreiung von einem System der Religion und Moral, das – durch ein Übermaß an Sanktionen, Gesetzen, Kontrollen, Drohungen und Lohnverheißungen – Furchtsamkeit, Ängstlichkeit hervorbringt und das Vertrauen in sich und andere untergräbt. Nicht erst Karl Marx sagt einem solchen System den Kampf an, es ist von Christus selbst radikal verurteilt. Klagt B. F. Skinner die institutionelle Religion an, daß sie durch die Überfülle von Verböten und Drohungen angsterfüllte oder zu Gewalttätigkeit neigende Menschen produziert, so sollten wir den Mut haben, das Wahre daran anzuerkennen und Abhilfe zu schaffen.

Schöpferische Treue zu Christus verlangt ständigen und gemeinsamen Einsatz in der Glaubenserziehung, in der Erneuerung der Autoritätsformen, im Gestalten unserer Gemeinschaften Gläubige heranzubilden, die mit sich selbst und mit andern in Frieden sind. Christliche Eltern, Erzieher und Amtsträger sollten tief erschüttert sein, wenn sie erfahren, daß die ihnen Anvertrauten der psychotherapeutischen Hilfe bedürfen und daß deren Ängste und ihre Unfreiheit wenigstens teilweise dem falschen Gebrauch der Autorität zuzuschreiben sind. Seelsorger und ganz besonders Beichtväter und Eltern sollten sorgfältig zu unterscheiden lernen zwischen Sünde und sinnlosen Schuldkomplexen. Die Frei-

heit der Christen wird nur dann schöpferisch sein, wenn nichts die Glaubensenergien der Freude und des Friedens nutzlos stören darf.

Für den Christen bringt Befreiung von Furchtsamkeit und nutzloser Sorge neue Freiheit für eine dankbare und edelmütige Liebe. Wir können im Frieden Christi nur frohlocken in dem Maße, als wir anderen helfen, den gleichen Frieden zu erfahren. Eine gesunde Synthese zwischen dankbarer Liebe zu Gott und dienender Liebe gegenüber den Mitmenschen wird stufenweise eben diese Liebe in all ihren Dimensionen freisetzen von versklavender Angst und Furcht. „Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die vollkommene Liebe treibt die Furcht aus. Denn die Furcht hat die Bestrafung vor Augen; wer sich aber so fürchten muß, ist in der Liebe nicht zum Ziel gelangt“ (1 Joh 4, 17–18).

Pauli Besorgtheit, daß doch die Christen ja nicht in den alten Geist der Sklaverei unter dem Gesetz und der Furcht zurückfallen, ist auch motiviert von seiner Hellhörigkeit gegenüber dem Verlangen der ganzen Schöpfung nach Teilhabe an der Freiheit der Kinder Gottes. „Denn ihr habt nicht einen Geist empfangen, der euch zu Sklaven macht, die in Furcht leben müssen; sondern den Geist der Kindschaft, in dem wir rufen: Abba, Vater. Und Gottes Geist bezeugt unserem Geist, daß wir Kinder Gottes sind“ (Röm 8, 15–16). Diese vertrauensvolle Freiheit gibt dem Gläubigen den Mut, sich mit dem tiefsten Sehnen der Welt einzulassen. „Denn sehnsüchtig wartet die Schöpfung darauf, daß die Kinder Gottes offenbar werden ... Denn auch sie, die Schöpfung, soll von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit werden zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes“ (Röm 8, 19–21). Jene, die sich gemäß den Anweisungen einer stoischen Ethik nur um ihre eigene Ruhe und Selbstvervollkommnung kümmern, können nie diese herrliche Freiheit erfahren. Christus, der uns von der Angst befreien wird, hat selbst die tiefste Not und Angst der Sünder mitgetragen: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mk 15, 34.) In seiner mit tiefem Mitleid erfüllten Liebe zeigt er uns den Weg zu letztem Zutrauen zum Vater, letztgültiger Befreiung von Angst: „Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geist“ (Lk 23, 46).

Der absolute Freimut Christi angesichts der Heuchelei und des Mißbrauchs der Autorität hat seine Wurzel im Vertrauen zum Vater. In diesem Vertrauen gibt er keinen Sünder auf, auch nicht seine Gegner, nicht einmal Judas; nennt er ihn doch Freund, als er ihm den Verräterkuß anbietet. Er will ihn immer noch zur Freundschaft gewinnen. In unserer Zeit haben Männer wie Martin Luther King und besonders Mahatma Gandhi ihr Vertrauen auf Gott dadurch bezeugt, daß sie nicht nur die Unterdrückten aufforderten, den rechten Weg zur Befreiung zu gehen, sondern indem sie auch vertrauten, daß Unterdrücker und Feinde ihr wahres Selbst finden und sich zum Guten bekehren können. Ihr Kreuzzug für gewaltfreies Handeln lebte aus diesem Grundvertrauen.

Viele Feindschaften und sogar Kriege haben ihre Ursache in ungesunder Furcht, in Mißtrauen und Angst. Viele Begegnungen mit Vertretern der weißen Bevölkerung Rhodesiens und Südafrikas und mit der herrschenden

Schicht der Tutzi in Burundi haben mich überzeugt, daß eines der Haupthindernisse der Versöhnung eine kollektive Angst ist. Die Unterdrücker fühlen sich als die Belagerten und sind unfähig, an das Gute in den Unterdrückten zu glauben. Unser Einsatz für den Frieden verlangt darum, daß wir diesen Menschen helfen, sich von ihrer angsterfüllten, defensiven Haltung zu befreien und dem andern mit Vertrauen zu begegnen. Unsere schöpferische Beteiligung am Prozeß der Befreiung von Angst und ihren bösen Folgen verlangt ein tieferes Verständnis der Wechselwirkung zwischen Vertrauen in Gott und vertrauensvollen Beziehungen zu den Mitmenschen. Aus dem Glauben an Gott und dem Vertrauen auf ihn entstehen neue Vertrauensverhältnisse unter Menschen. Andererseits sind das Schenken und Empfangen von Vertrauen, vertrauensfördernde Ausübung der Autorität ein Zugang zu einem tieferen Vertrauen auf Gott. Die beiden Richtungen müssen sich begegnen, damit wir uns selbst und andere von sklavenhafter Furcht, Angst und Skrupulosität befreien können.

### 7. Frei von Trägheit, frei für Verantwortung

Freiheit und Befreiung ereignen sich in der Heilsgeschichte zwischen Gott und Mensch. Während sie ganz und gar Gottes Geschenk sind, verlangen sie gleicherweise die Antwort des Menschen. Das uns in Christus angebotene Geschenk neuer Freiheit ist darum ein dringender Ruf zu aktiver Teilnahme. Trägheit und Flucht vor aktivem Einsatz sind große Sünden gegen den Herrn der Heilsgeschichte und seines Volkes.

Die zwei großen Übel, die zur Unterdrückung und Verzweiflung führen, sind auf der einen Seite die Anmaßung der Unterdrücker und auf der anderen Seite die Apathie der Unterdrückten, die sich von Furcht und kleinlicher Sorge für die eigene Ruhe herleiten. Wer sich aktiver Anteilnahme an der Befreiung versagt, wird mitschuldig am fortdauernden Zustand der Ungerechtigkeit und vieler anderer Übel in der Welt.

Die Freiheit, zu der Christus uns berufen hat, verlangt den Mut zum Wagnis angesichts der unvorhersehbaren Zukunft. Dieses Wagnis darf jedoch nicht blind sein. Die Freiheit verantwortlicher Entscheidung verlangt Kenntnis, Umsicht, Überlegung. Wir sollen wissen, was wir wagen und wofür wir das Wagnis auf uns nehmen. Wer einen Turm bauen will, setzt sich zuerst hin und berechnet die Kosten, ob er genug habe zur Ausführung (Lk 14,28). Aber das Leben bringt doch auch immer wieder unvorhergesehene Schwierigkeiten. Im Verlauf unseres Einsatzes verändert sich oft die Situation. Sind wir zum großen Vertrauen befreit, so werden wir auch den Mut zu verantwortlichem Handeln aufbringen.

Untätiges Danebenstehen und Apathie sind nicht selten die Folge von Perfektionismus oder der Angst vor Schuld. Man hält sich vom Feld der Entscheidung fern, um sich nicht die Hände zu beschmutzen. Doch Christen, die um die Macht Gottes und um sein heilendes Verzeihen wissen und ihre Begrenztheit ange-

nommen haben, werden nicht auf ihre Sendung, Salz der Erde zu sein, verzichten, nur um dem Wagnis auszuweichen.

### 8. Frei von den Mächten, frei für den Heildienst

In der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments finden wir eine Zuordnung zwischen Erlösung und Befreiung. Der Erlöser der Welt will nicht nur die Bekehrung des Einzelnen und seine Befreiung von Sünde, sondern auch die Hinwendung der menschlichen Gemeinschaft und Gesellschaft zu einer heilen Ordnung, Befreiung von Unterdrückung und entehrenden Entfremdungen, die die Folge der Sünden vieler sind. Jesus selbst hat die widergöttlichen Mächte des Legalismus, Ritualismus, des Mißbrauchs der Autorität, des Mammondienstes, der Unterdrückung der Frau und viele andere Ideologien entlarvt. Sein Kreuzestod zeigt das Sich-Aufbäumen der widergöttlichen Mächte, verkündet aber auch ihre endgültige Entmachtung.

Wer mit ganzem Herzen an die Liebe des Gekreuzigten und den Sieg des Auferstandenen glaubt, dem können die Mächte nichts mehr anhaben, und er wird aktiv am Werk der Erlösung und damit auch der Befreiung von den unmenschlichen und widergöttlichen Mächten teilnehmen. Wo das Reich Gottes angenommen ist, da werden die Armen nicht mehr unterdrückt und verachtet. Und jeder, der sich Christ nennt und doch noch teilnimmt an irgendeiner Art der Ausbeutung und Unterdrückung, muß sich sagen lassen, daß er noch nicht oder nicht mehr ein wirklicher Gläubiger ist. Aber es ist nicht genug, sich selbst vom Mitspielen mit den Mächten fernzuhalten. Als Jünger Christi werden wir uns vielmehr im Verein mit allen Menschen guten Willens für Reform der Autoritätsstrukturen, des wirtschaftlichen, kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Lebens wie auch für die ständige Erneuerung der Kirche einsetzen.

Wenn der Völkerapostel uns sagt, daß der Kampf nicht nur gegen menschliche Schwachheit geht, sondern „gegen Mächte und Gewalten, gegen die Herrscher über diese finstere Welt, gegen die Geister der Bosheit“ (Eph 6,12), so dürfen wir nicht nur an immaterielle Geister und Teufel denken. Der Feind Gottes übt seine dunkle Macht aus durch die Autoritäten und Mächte dieser Welt, die die kostbaren Gaben Gottes, wie Autorität und irdische Güter, schändlich mißbrauchen. Wollen wir selbst frei sein von Unterdrückung, Ausbeutung und entehrender Manipulation, so werden wir als Jünger Christi jede Gelegenheit benützen, echte Mitmenschlichkeit und gesunde Autoritätsformen zu fördern. Das Zweite Vatikanische Konzil spricht nachdrücklich über diese Aufgabe der Christen. „Damit nun der Staat nicht dadurch, daß jeder seiner eigenen Ansicht folgt, zerfällt, bedarf es einer Autorität, welche die Kräfte aller Bürger auf das Gemeinwohl lenkt, nicht bloß durch die Automatismen des Institutionellen oder durch brutale Gewalt, sondern vor allem als moralische Macht, die sich stützt auf die Freiheit und auf das Bewußtsein einer übernommenen Ver-

antwortung.“<sup>41</sup> Wo die Amtsträger oder Gesetzgeber die Grenzen ihrer Zuständigkeit überschreiten oder das Volk ausbeuten, sollen die Bürger nur so weit Gehorsam leisten, als es das Allgemeinwohl verlangt. „Sie haben jedoch das Recht, ihre und ihrer Mitbürger Rechte gegen den Mißbrauch der staatlichen Autorität zu verteidigen, freilich innerhalb der Grenzen des Naturrechts und des Evangeliums.“<sup>42</sup> Gehorsamsverweigerung aus Gewissensgründen angesichts ungerechter und schädlicher Gesetze und Anordnungen ist nicht nur eine Frage der Treue gegenüber dem eigenen Gewissen, sondern auch ein unersetzlicher Dienst am Gemeinwohl. Das gilt ganz besonders, wo es um die Abwendung von Krieg und schändlichen Kriegshandlungen geht. Nicht nur in der gesellschaftlichen und staatlichen Sphäre, sondern auch innerhalb der Kirche kann die mutige Äußerung der eigenen Gewissensüberzeugung ein wichtiger Dienst sein. Selbstverständlich muß es Ausdruck der Mitverantwortung und das Ergebnis sorgfältiger Überlegung im Angesichte Gottes sein.

Eine der von Jesus entlarvten gottfeindlichen Mächte ist der Mammonsdiens, der ungerechte Gebrauch der irdischen Güter, der wirtschaftlichen Macht, der Privilegien und der eigenen Fähigkeiten. Man kann nicht zugleich Gott und dem ungerechten Mammon dienen (Mt 6,24; Lk 16,13). Jesus, der deutlich auf der Seite der Armen und Unterdrückten steht, ist ebenso besorgt um das Heil der Mächtigen und Reichen. Er ruft alle zu einem befreienden Gebrauch der von Gott geschenkten irdischen Güter und Fähigkeiten. Wie kann jemand, der sich weigert, die irdischen Güter recht zu gebrauchen, höhere Gaben Gottes recht verwalten? (Vgl. Lk 16,11.)

Der reiche junge Mann (Mk 10,17–22) ist zugleich zur Nachfolge und zur Selbstbefreiung von Versklavung an seinen Reichtum berufen. Da er noch unter dem Regime der Grenzmal lebt, begreift er nicht, daß das allumfassende Gebot der Nächstenliebe auch den Gebrauch der irdischen Güter im Dienste des Nächsten verlangt, und so bleibt er unfrei. Das Haus des reichen Mannes ist übervoll an Reichtümern, während seine Brüder und Schwestern, die Kinder Gottes, vor Hunger sterben. Während er sich brüstet, alle Gebote eingehalten zu haben, steht er auf Kriegsfuß mit dem Gebot, das alle zusammenhält: den Nächsten zu lieben wie sich selbst.

Eine gefährliche Quelle der Sündenmacht in der Welt ist auch das Verlangen des Mannes, die Frau zu beherrschen. Schon die Geschichte vom Sündenfall weist auf diese Tendenz als unmittelbare Folge der Sünde hin (vgl. Gen 3,16). Als der freieste Diener aller erlöst Christus das Menschengeschlecht, Mann und Frau, von der Vorherrschaft des Mannes. Der Mann muß wissen, daß er sich der Erlösung nicht geöffnet hat, solange er die Frau beherrschen will und ihre Gleichwertigkeit als Bild und Gleichnis Gottes nicht voll anerkennt. Im Ver-

lauf der Geschichte haben im allgemeinen Männer die Frauen bei weitem an Herrschsucht übertroffen und infolgedessen auch weit größere Schuld an Kriegen und Unterdrückung auf sich geladen. Jesus kam in Knechtsgestalt, um auch die Ketten der Herrschaft des Mannes der Frau gegenüber zu brechen.

Hier geht es nicht darum, ob Männer und Frauen (was manche fordern) gleicherweise der Zugang zu den kirchlichen Ämtern offen stehen müßte – m. E. ist die Frage der Priesterweihe der Frau nicht spruchreif –, sondern um die dem Evangelium gemäße Überwindung der Vorherrschaft des Mannes. Jesus hat während seines öffentlichen Wirkens den Vertretern der herrschenden religiösen Schicht ein Ärgernis gegeben durch seine große Offenheit und viele Bezeugungen der Ehrfurcht gegenüber Frauen. Hodgson vermerkt: „In Anbetracht der gesellschaftlichen Verhältnisse in der religiösen und kulturellen Umwelt jener Zeit konnte vielleicht nur ein Mann jene relative Bewegungsfreiheit erlangen, die Jesus zeigte in Erfüllung seiner Befreiungssendung.“<sup>43</sup>

In der Gefolgschaft Jesu waren Frauen. Er offenbart Frauen die tiefsten Geheimnisse wie die Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit, seinen Namen als „die Auferstehung und das Leben“. Die Schrift berichtet, daß der Auferstandene zuerst Maria Magdalena, einer Frau, erschienen ist und sie gesandt hat, die Botschaft den Aposteln zu überbringen. So ist deutlich, daß Jesus auch Frauen in Dienst genommen hat. Aufgabe der Kirche wird es sein, neue Möglichkeiten zu eröffnen, wie Frauen den Umständen der Zeit entsprechend verantwortungsvolle Aufgaben in der Kirche übernehmen können. Das Argument, Christus könne nur von Männern voll vertreten werden, dürfte jedenfalls kaum noch als theologisch sehr tragfähig Anerkennung finden<sup>44</sup>.

Angeht des Heiles in Christus verschwinden die Unterschiede zwischen Mann und Frau, insofern Ehre und Würde in Frage kommen. Was bleibt, ist ihre gegenseitige Ergänzung (vgl. Mk 3,35; 7,24–30; 12,41–44; 14,3–9; Lk 7,36–50; 8,1–3; 10,38–42; 13,10–17; 23,55; Joh 4,7–30; 11,1–44; 12,1–3; 19,25–27; 21,18). Wenn Männer und Frauen auf die Annahme an Kindes Statt im Blick auf den eingeborenen Sohn Gottes schauen, „so halten sie sich frei von der götzendienerischen Idee, als ob Jesus eine Art männlicher Abkömmling einer männlichen Gottheit sei. Er, der Sohn Gottes und der Menschensohn, war radikal frei in seinem freien Offensein für Gott, für den Gott der Freiheit

<sup>43</sup> P. C. Hodgson, a. a. O. 221.

<sup>44</sup> Vgl. die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt vom 15. Oktober 1976, deutsche Übersetzung in: Herder-Korr. 31 (1977) 151–157, hier: 155. Die Erklärung selbst mißt diesem Argument nur untergeordnete Bedeutung bei; vgl. dazu: P. Himmermann, Romalocuta – causa finita? Zur Argumentation der vatikanischen Erklärung über die Frauenordination, in: Herder-Korr. 31 (1977) 206–209; K. Rahner, Priesteramt der Frau?, in: Stimmen d. Z. 195 (1977) 291–301. Rahner sagt in diesem Aufsatz gegen Ende: „Wenn die Frau in der Kirche praktisch und auch institutionell jene Bedeutung gefunden haben wird, die sie an sich haben müßte, die ihr auch diese Erklärung grundsätzlich zubilligt, die sie aber faktisch noch nicht hat, dann erst sind die Voraussetzungen lebensmäßiger Art für eine allseits befriedigende Lösung des engeren Problems gegeben, das uns hier beschäftigt hat. Wie dann die Lösung ausfällt, das kann und muß man in Geduld abwarten“ (a. a. O. 300f.).

<sup>41</sup> Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche in der modernen Welt „Gaudium et Spes“ (GS), Nr. 74.

<sup>42</sup> Ebd.

und aller Menschen.<sup>45</sup> Der Weg der Kirche in die Zukunft verlangt heute ein offenes Zugeständnis, daß auch die Kirche in den vergangenen Jahrhunderten bis heute der Diskriminierung der Frau – die kulturell bedingt und im letzten ein Ausfluß der Sünde ist – Vorschub leistete. Allzu selbstverständlich schärfte sie mit Hinweis auf Eph 5, 22–24 als Grundsatz ein, daß die Frau dem Manne untertan zu sein habe. Dieses demütige Bekenntnis ist um so notwendiger, da die Kirche sich immer mehr bewußt wird, daß sie berufen ist, die Vorhut der Geschichte im Kampf gegen die feindlichen Mächte zu sein und nicht übersehen kann, daß die Rolle der Frau in Familie, Gesellschaft und Kultur in Zukunft eine andere sein wird als in der Vergangenheit, und das sicher nicht ohne Einfluß des Evangeliums.

Zu den gefährlichen Mächten gehören die *Ideologien*, Halbwahrheiten und verzerrten Ideen, die dem Gruppenegoismus dienen. Aller Mißbrauch von Wahrheiten und Ideen zur eigenen Selbsterhöhung im Suchen nach Macht und Reichtum verursacht oder verstärkt die kollektiven Ketten der Ideologien<sup>45a</sup>. Ohne Entlarvung der Ideologien ist das Angehen gegen die anderen menschenfeindlichen Mächte unwirksam. Aber nur wer sich radikal zu Christus, der Wahrheit in Person, bekehrt und zu mutigem Einsatz für Erneuerung in Kirche und Gesellschaft bereit ist, hat Aussicht im Kampf gegen die Ideologien. Das Zweite Vatikanische Konzil war sich bewußt, daß die Kirche nur Vorhut der Befreiung sein kann, wenn sie radikal bereit ist, auf Privilegien zu verzichten. „Die Kirche setzt ihre Hoffnung nicht auf Privilegien, die ihr von der staatlichen Autorität angeboten werden. Sie wird sogar auf die Ausübung von legitim erworbenen Rechten verzichten, wenn feststeht, daß durch deren Inanspruchnahme die Lauterkeit ihres Zeugnisses in Frage gestellt ist, oder wenn veränderte Lebensverhältnisse eine andere Regelung fordern.“<sup>46</sup>

Eine der gefährlichsten Ideologien ist der Glaube, daß Gewaltanwendung ein normales Mittel zur Lösung von Konflikten ist. Diese Ideologie zerstört Menschen und Völker. Sie führt zu gewalttätiger Unterdrückung und Auflehnung mit den gleichen Mitteln. Beide Seiten sind Sklaven der Ideologie. Ohne jenem neuen Legalismus das Wort zu reden, der jede Gewaltanwendung verbieten will, glaube ich doch, daß eine der wichtigsten Fragen der Moraltheologie von heute (und eine entscheidende Frage für die Zukunft der Menschheit) die Erziehung zur Gewaltfreiheit ist. Meines Erachtens kommt der Begriff sehr nahe der Tugend der Geduld, wie Thomas von Aquin sie mit der besten Tradition versteht, als der bessere Teil der Tapferkeit. Sie ist die gesammelte Energie der Liebe, die sich keine nutzlosen Explosionen erlaubt und zielbewußt für Gerechtigkeit und Frieden eingesetzt wird. Gewaltlosigkeit darf nicht verwechselt werden mit Passivität und Untätigkeit angesichts all des Unrechts. Gewaltfreiheit ist eine Tugend nur, wenn sie schöpferisch und aktiv ist. Nur dann kann

<sup>45</sup> P. C. Hodgson, a.a.O. 222.

<sup>45a</sup> Vgl. B. Häring, Sünde im Zeitalter der Säkularisation, 85–100. <sup>46</sup> GS 76.

sie eine qualitative Veränderung in den Herzen der Menschen und in der Gesellschaft bewirken.

### 9. Frei von den Banden des Todes, frei für wahres Leben

Der Jubelhymnus des heiligen Paulus spricht von der Befreiung von Sünde und Tod. „Denn das Geistgesetz des Lebens in Christus Jesus hat dich befreit vom Gesetz der Sünde und des Todes“ (Röm 8, 2). Das Thema ist deutlicher ausgeführt im Ersten Korintherbrief. „Dann kommt das Ende: wenn er die Herrschaft Gott dem Vater übergibt, wenn er also zunichte gemacht hat, was sonst noch Herrschaft besitzt, Gewalt beansprucht und Macht ausübt. Denn er soll herrschen, bis Gott ihm alle seine Feinde unter seine Füße gelegt hat. Als letzter Feind wird der Tod zunichte werden“ (1 Kor 15, 24–26). Der Sieg Christi über den Tod ist ein Herzstück unseres Glaubens; und wir werden daran teilhaben, wenn wir unser Vertrauen auf ihn setzen und ihm folgen. Christus ist das Leben. Der Tod kann ihn nicht umfassen und ihn in Ketten halten. Der Tod am Kreuze kann Jesus nicht hindern, seine Sendung zu erfüllen, nämlich die Liebe des Vaters voll offenbar zu machen. Im Gegenteil, hier erreicht seine Sendung ihren Höhepunkt. Die Annahme des Opfers seiner Liebe ist vom Vater beglaubigt in der Auferstehung. Durch Tod und Auferstehung wird es dem Gläubigen klar: „In ihm war das Leben, und das Leben war der Menschen Licht“ (Joh 1, 4).

Das Leben, das in Jesu Tod und Auferstehung offenbar wird, ist Freiheit vom Tod in vielfältiger Weise. Zwar erleidet er den Tod für uns, aber der Tod hat keine Macht über ihn. Er gibt dem Sterben einen ganz und gar neuen Sinn. Was infolge der Sünde das Jammervollste auf Erden war, wird jetzt zum größten Ereignis der inneren Freiheit durch die lebenspendende Liebe Christi und die Macht des Heiligen Geistes, der Jesus von den Toten erweckt. Tod und Auferstehung Jesu bedeuten das eine unteilbare Ereignis der höchsten Freiheit und Befreiung. Es verleiht Sinn und Freiheit für das Leben jedes Gläubigen<sup>47</sup>.

Wenn wir das Geheimnis des Todes und der Auferstehung im Glauben ergreifen und dankbar feiern, dann ist der Ausblick auf unser Sterben und schließlich unser Tod selbst total umgeformt. Im Glauben entscheiden wir uns für ein sinnvolles Sterben, während der Ungläubige für einen sinnlosen Tod stimmt. Es geht aber nicht nur um den Sinn des Todes; im Ja zum Tod und zur Auferstehung Christi erhält unser ganzes Leben seinen wahren Sinn und seine Fülle.

Jesus hat für sich nicht den Tod als solchen gewählt, sondern nur den Tod als Offenbarung seiner Liebe zu den Menschen und seines Vertrauens zum Vater, den Tod, der auf ihn zukam durch die Sünde der Menschen, den er jedoch umzuwandeln vermochte in Erlösung von der Sünde. Der Selbstmörder wählt den vorzeitigen Tod; er wirft das leibliche Leben weg, weil das Leben überhaupt für ihn sinnlos geworden ist. So verspielt er den letzten Rest der Freiheit. Wer

<sup>47</sup> Vgl. F. Herzog, a.a.O. 130f.

dagegen im Geiste Christi den Tod so annimmt, wie Gott ihn sendet, erreicht den Gipfel der Freiheit<sup>48</sup>.

Im Tod Christi wird Gottes des Vaters Mitleiden mit dem Tode seines gekreuzigten Sohnes und mit unserem Tod offenbar. Wenn wir glauben, dann strömt die Freiheit des Vaters und des Sohnes zum Mitleiden in unseren Tod über. „Nur das, was erlitten ist, kann bewältigt werden. Gott leidet mit dem Tod, nicht um den Tod siegen zu lassen, sondern um ihn zu besiegen, uns von ihm zu befreien.“<sup>49</sup> Unser Glaube an die Auferstehung besagt, daß Gott, der Quell allen Lebens, „die Toten lebendig macht und das Nichtseiende ins Sein ruft“ (Röm 4, 17).

Wer an Christus glaubt, der die Auferstehung ist, Christus, der für uns starb und für uns lebt, ist nicht nur frei von der Todesfurcht, sondern vor allem frei für das Leben, an dem wir mit dem Vater und dem Sohn im Heiligen Geist teilhaben, frei zum Dienst an denen, die Gott uns sendet, im Glauben an Christus den Gekreuzigten und Auferstandenen. In der brüderlichen Eintracht, die aus diesem Glauben erwächst und uns von todbringender Uneinigkeit befreit, wissen wir, daß Jesus vom Vater kommt und mit uns zum Vater zurückkehrt; wir sind ganz in sein Leben hineingenommen. „Wenn euch also der Sohn freimacht, dann werdet ihr wirklich frei sein“ (Joh 8, 36). Der Gläubige ist frei zum Leben für die anderen, ohne Furcht vor dem Tod. Ein protestantischer Theologe äußert sich: „Das ist das entscheidende Thema unseres Zeitalters.“<sup>50</sup>

In diesem Glauben an Christus, den Auferstandenen und Herrn der Welt, ist jene Sünde entlarvt, die Rückzug auf die Sorge um das eigene Selbst ist und so das Leben in Gemeinschaft verleugnet. Christi Tod ist höchster Ausdruck der Lebens- und Heilsgemeinschaft. Wer sich diesem Leben verweigert, leidet sinnlos und stirbt sinnlos. Im Tode läßt er eine Welt hinter sich, die er nicht durch Heilsgemeinschaft bereichert, sondern durch seinen Egoismus ärmer gemacht hat; er hat so gelebt, als ob mit dem Tod alles aus wäre. „Ewiges Leben“, an dem uns der auferstandene Herr teilnehmen läßt, beginnt im Glauben, der uns von den Fesseln sinnlosen Todes und sinnloser Todesangst befreit. Wenn Christus der Auferstandene uns Anteil gibt an seinem ewigen Leben (vgl. Joh 3, 16), so bedeutet das nicht nur Verheißung der Lebensfülle nach dem Tod, sondern auch die Ermöglichung eines authentischen Lebens auf Erden, befreit zum Dienste an den Brüdern und Schwestern und mit dem Mut, dieses irdische Leben um des Glaubens, der Gerechtigkeit und des Friedens willen hinzugeben.

Die Fesseln des Todes offenbaren sich selbst in der Flucht vor Verantwortlichkeit, in der Verleugnung solidarischer Freiheit, während Befreiung durch Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen, eine Grundentscheidung für

<sup>48</sup> Vgl. P. Ricœur, *Freedom and Nature. The Voluntary and the Involuntary* (Evanston/Ill. 1966) 355-443.

<sup>49</sup> P. C. Hodgson, a. a. O. 252; vgl. J. Moltmann, a. a. O. (s. o. Anm. 21).

<sup>50</sup> Vgl. F. Herzog, a. a. O. 127. Der protestantische Autor meint, daß dies – und nicht mehr die „Rechtfertigung aus Glauben allein“ – heute der Kern der christlichen Botschaft ist.

das Leben aller bedeutet im Blick auf ewige Lebensgemeinschaft. Die Ethik der Stoiker verherrlichte die Selbstentleibung als eine Befreiung vom Gefängnis des Leibes und der Welt. Dies ist in der Tat eine Art Mord an der Welt, ein Zeichen der Flucht vor Verantwortung für das Leben in Geschichte und Gesellschaft. Glaube an den Tod und die Auferstehung Christi machen eine solche Weltanschauung unmöglich<sup>51</sup>. Die Erfahrung der Freiheit sogar im Tode, und ganz besonders im Tode, ist eine unersetzliche Dimension der christlichen Freiheit. Denn das letztentscheidende Wort ist Jesus, dessen Name über allen Namen ist und der uns den Vaternamen Gottes in letzter Innigkeit am Kreuz geoffenbart hat. Er starb in der Fülle der Freiheit und lebt mit dem Vater und den Erlösten ewiges Leben.

#### IV. Wir glauben an den Heiligen Geist

Eine Theologie, die schöpferische Freiheit und Treue zu ihrem Leitmotiv gewählt hat, muß sowohl christologisch wie pneumatologisch sein. Wir beten Jesus als den vom Heiligen Geist gesalbten und erfüllten Messias an, der jene, die an ihn glauben, im Heiligen Geiste ermächtigt, Kinder Gottes zu sein. „Der Heilige Geist ist die Kraftquelle und die eschatologische Norm der Wiedergeburt der Freiheit.“<sup>52</sup> Nur im Heiligen Geiste können wir zu neuem Leben geboren werden (Joh 3, 3-7), zu einem Leben in Christus, zu einem Leben als Söhne und Töchter Gottes. Heiligung durch den Geist Gottes ist Berufung zu jener Freiheit und Treue, die sich für die Kinder Gottes geziemt. Jesu Freiheit, in der er lebte, für uns litt und sich am Kreuz für uns hingab, ist für ihn und für uns das Werk des Heiligen Geistes. Er ist die Verkörperung der Freiheit und der Befreier, weil er vom Heiligen Geist erfüllt ist. „Der Herr aber ist der Geist; und wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“ (2 Kor 3, 17).

##### 1. Die Freiheit der Kinder Gottes

Das Urbild und der Urgrund aller wahren Freiheit ist der Sohn Gottes. Er tut nichts von sich selbst aus, sondern spricht und handelt als der vom Vater Gesandte. In dieser Freiheit, die seinen Ausgang vom Vater auszeichnet, macht er sich zum freien Knecht aller. Und so offenbart er uns, daß die größte und reinste Freiheit nur als Geschenk empfangen und in Dankbarkeit und in der Macht der Liebe gelebt werden kann.

Die Freiheit des Sohnes ist Ausdruck seines Seins mit dem Vater (vgl. Joh 10, 30), der unendliches Freisein für Liebe ist. Und in der Teilnahme an der Freiheit des Vaters „haucht“ (spirat) der Sohn – mit dem Vater – den Heiligen Geist

<sup>51</sup> Vgl. K. Niederwimmer, a. a. O. 52f.

<sup>52</sup> P. C. Hodgson, a. a. O. 326.

(Spiritus), der geschenkhaft Teilhabe in Person ist. Aus dem Einssein mit dem Vater erfließt die Freiheit des Sohnes, der sich selbst hingibt und so zum Vater zurückkehrt. Die menschliche Natur Jesu ist in dieses Mitsein und Fürsein hingenommen durch die Salbung im Heiligen Geiste. Und all dies ist ihm geschenkt und wird von ihm beantwortet in der Hingabe für unser Heil, für die Erlösung aus der adamitischen Situation der Auflehnung und infolgedessen der Unfreiheit. Die neue Geburt, die uns frei macht, unsere Brüder und Schwestern mit Christus zu lieben, ist Neuheit des Lebens und Freiheit im Heiligen Geist (vgl. Röm 7, 6), im gleichen Geist, in dessen Kraft Jesus seine Sendung erfüllt und seine schöpferische Freiheit und Treue für unser Heil geoffenbart hat.

Unsere Annahme an Kindes Statt durch Gott ist ganz das Werk des Heiligen Geistes, und deshalb können wir in dieser Freiheit nur leben, wenn unser ganzes Leben Lobpreis der Gnade wird. „In seiner Liebe hat er im voraus beschlossen, uns durch Jesus Christus als seine Kinder anzunehmen. So hat es seinem Willen gefallen; so ist es zum Preise seiner herrlichen Gnade geschehen, die er uns durch seinen geliebten Sohn geschenkt hat“ (Eph 1, 4–6). Dieser Paulustext ist ein klassischer Ausdruck dessen, was es heißt, gemäß dem Geiste Gottes zu leben. Es handelt sich nicht nur um zusätzliche Gnaden, sondern kraft der Gnade des Heiligen Geistes wird alles als Geschenk erfahren und wird so zu anbetender und zugleich dienender Liebe. Und das Leitmotiv des Dankes wird zur Norm des wahrhaft geistlichen Menschen. Er fragt sich in allem, ob er seine Gedanken, seine Sehnsüchte, seine Worte und Taten mit Jesus Christus im Heiligen Geiste Gott als Dank und Lobpreis anbieten kann. Christliches Leben ist ein Überströmen der Freiheit und Liebe zum Lobpreis Gottes. So tritt das ganze Leben in das Kraftfeld der Eucharistie ein, in der Jesus in der Kraft des Heiligen Geistes sich uns so schenkt, daß auch wir im gleichen Geiste uns zurückschenken können, wie er sich dem Vater zurückgeschenkt hat im Dienste der Brüder und Schwestern. In dieser Dankbarkeit werden wir in Christus „ein Leib und ein Geist“, so daß zum Lobpreis Gottes „alles im Himmel wie auf Erden in Christus einheitlich zusammengefaßt werde“ (Eph 1, 10).

Dankbarkeit, die das ganze Leben prägt, ist das ausgezeichnetste Zeichen eines Lebens im Geiste und bringt die anderen eschatologischen Tugenden hervor: Hoffnung, Wachsamkeit, Unterscheidung der Geister und überströmende Freude. Wer gemäß dem Geiste lebt, erfährt immer tiefer alles als Geschenk des einen Gottes und Vaters im Blick auf die Nöte aller Menschen und mit dem Auftrag, den mystischen Leib Christi aufzubauen. „So geben alle in der Verschiedenheit Zeugnis von der wunderbaren Einheit im Leibe Christi; denn gerade die Vielfalt der Gnadengaben, Dienstleistungen und Tätigkeiten vereint die Kinder Gottes, weil ‚dies alles der eine und gleiche Geist wirkt‘ (1 Kor 12, 11).“<sup>53</sup>

<sup>53</sup> Dogmatische Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche „Lumen Gentium“ (LG), Nr. 32.

Im Leben derer, die sich vom Geiste Gottes leiten lassen, gibt es keine Zerteilung in natürliches und übernatürliches Leben: alles ist heilig, alles ist ein Geschenk Gottes, eine Botschaft und eine Einladung, die von dem einen Gott und Vater kommt. Und so tritt alles, was „natürlich“, schöpfungsgemäß ist, in den Bereich der Erlösung. Die erste und entscheidende Wirklichkeit, die in dieses Kraftfeld eintritt, ist wahre Freiheit. Gottes Gnade, die im Grunde er selbst in seiner schenkenden Liebe ist, setzt die menschliche Freiheit für ihn frei. Und so kann sie ihren höchsten Gipfel erreichen, nämlich Gott von Gott und durch Gott zu empfangen und sich ganz Gott zurückzuschenken. Die so erneuerte menschliche Freiheit und Echtheit verkünden, daß Gott gnädig ist und dem Menschen seine Huld erweist, und so wird alles im Heiligen Geiste zum Lobpreis Gottes. So und nur so ruft all unser Leben aus: „Abba, Vater! Und er selbst, Gottes Geist, bezeugt unserem Geist, daß wir Kinder Gottes sind“ (Röm 8, 15–16).

Nur diese Freiheit im Heiligen Geist ist wahrhaft schöpferisch und führt zu schöpferischer Treue. Nur der Gläubige, der sich in allem redlich fragt, wie er Gott danken und ihn preisen kann in edelmütigen Gebrauch seiner Gaben zum Dienst des Nächsten, empfängt jene schöpferische Freiheit, die Zeichen der Neuschöpfung ist.

Jede echte Gotteserfahrung ist gekennzeichnet von dieser Sichtweise und Haltung. Die Wirklichkeit Gottes, von der unser Personsein und unser Fürsein abhängen, wird transparent nur in jenen, die sich selbst als Geschenk empfangen und so Freiheit erfahren<sup>54</sup>. Wer immer diese neue Freiheit dankbar annimmt, der wählt Christus, weil er weiß, daß er von ihm erwählt ist. Er betet zu Gott mit Vertrauen und Danksagung, weil er, bevor er betet, weiß, daß er von Gott gerufen und zu Heil und Heiligkeit bestimmt ist.

Die neue Gerechtigkeit, die uns durch Rechtfertigung aus Gnade geschenkt ist, kann man nur im eucharistischen Geist, d. h. in Danksagung und Lobpreis leben. Aber diesen Lobpreis kann man nicht vom Leben trennen. Er drückt sich in allen Lebensäußerungen aus, in der dankbaren Anerkennung der anderen in wahrer Mitmenschlichkeit, in der man sich gegenseitig hilft, die inneren Kraftquellen des Guten, Geschenke des Heiligen Geistes, zu entdecken.

Obwohl die Gläubigen, wenn sie sich ganz vom Geiste Gottes leiten lassen, selbst in ausgezeichneter Weise schöpferisch sind, so werden sie doch ihre Entscheidungen, Werke und Leistungen nicht sich selbst als Verdienst anrechnen, sondern alles wird für sie zum Anlaß, Gott zu lobpreisen, und zum Ansporn, schöpferisch und edelmütig zu antworten<sup>55</sup>. Nur so wird in der Kraft des Heiligen Geistes Christi Freiheit unsere Freiheit. Dann werden die Gebote Gottes und unsere besondere Berufung nicht mehr als ein bloßes „du sollst“ erfahren,

<sup>54</sup> Vgl. W. Pannenberg, *Der Gottesgedanke und menschliche Freiheit* (Göttingen 1972); zitiert nach der engl. Ausgabe, *The Idea of God and Human Freedom* (Philadelphia 1973) 96.

<sup>55</sup> Vgl. K. Niederwimmer, a. a. O. 182. Zu den folgenden Ausführungen siehe ebd. 168–218: „Freiheit im Heiligen Geist“.

sondern vielmehr als gnädige Ermächtigung. So wird das Leben unter dem Gesetz der Gnade des Heiligen Geistes zu einem Leben in der Wahrheit. Wir werden dann nicht mehr versucht sein, uns selbst anzueignen, was eine freie Gabe Gottes ist; und das heißt, wir werden frei sein füreinander im Blick auf den Geber aller guten Gaben.

Diese Sicht führt zu einer echten Befreiungstheologie. „Ohne befreiende geschichtliche Ereignisse gibt es kein Wachstum des Reiches Gottes. Aber der Vorgang der Befreiung wird nicht bis zu den Wurzeln der Unterdrückung und Ausbeutung durch Menschen vordringen ohne das Kommen des Gottesreiches; und dieses ist vor allem ein Geschenk.“<sup>56</sup> Ist alles als Gabe im Blick auf das Reich Gottes erfahren, dann ist der Gläubige frei für die Nöte der anderen, und er weiß, daß er dazu Gottes Gaben empfangen hat.

Diese Sicht der Geschichte und vor allem der Geschichte der Freiheit und Befreiung erreicht ihre volle Wahrheit und Durchschlagskraft, wenn wir uns voll bewußt sind, daß all das uns möglich ist durch das Leiden Christi am Kreuz, durch seine sich selbst schenkende Liebe. Unsere Dankbarkeit schließt darum die Bereitschaft zum Leiden im Dienste der Mitmenschen ein, denn wir wissen, „daß Gott bis zum Punkt des Leidens an der Welt interessiert ist“<sup>57</sup>. In seiner absoluten Freiheit für uns erniedrigt sich der Sohn Gottes und nimmt das ganze Menschsein ohne Grenzen und Bedingungen an, so daß jeder mit seinem ganzen Leben an ihm teilhaben kann.

Weil der Gläubige in der Kraft des Heiligen Geistes das Ereignis des größten Leidens, des Leidens Jesu am Kreuz, als das höchste Ereignis der befreienden Liebe ergreift, empfängt er auch den Mut zur Annahme „des ganzen und wirklichen Todes. Ohne Grenzen und Bedingungen wird der Mensch in das Leben und Leiden, in den Tod und die Auferstehung Gottes hineingenommen und nimmt im Glauben leibhaftig an der Fülle Gottes teil.“<sup>58</sup>

Von sich aus hat Gott in seiner grenzenlosen Liebe alle Menschen prädestiniert, am Leben Christi teilzunehmen, aber der Erwachsene, der mit dem Evangelium konfrontiert ist oder sich in ähnlicher Weise im Verlaufe seines Lebens entscheiden muß, sagt ja zur Prädestination, wenn er ihren gnadenhaften Charakter dankbar anerkennt und aus dieser Dankbarkeit Mut hat, mit Jesus den Kreuzweg im Dienste der Brüder und Schwestern zu gehen. Die endgültige Treue bis in die Stunde des Todes ist ein unverdientes Geschenk, das jedem geschenkt wird, wenn er demütig und ehrlich betet, aber unter Gebet verstehe ich die lebenswahre Anerkennung, daß Gott der Geber aller guten Gaben ist und daß er uns die höchste Liebe im Kreuze geschenkt hat und in der gleichen Liebe und Freiheit uns beruft, mit Jesus ihn als Vater zu ehren, auch inmitten des Leidens. Und da unser Heil ein Heil in Christus dem Bundesmittler ist, können wir unser

<sup>56</sup> G. Gutiérrez, A Theology of Liberation (Maryknoll/N.Y. 1973) 177.

<sup>57</sup> J. Moltmann, a. a. O. 260.

<sup>58</sup> A. a. O. 265.

eigenes Heil nur dann dankbar erhoffen, wenn wir Eifer zeigen für das Heil und Heilsein unserer Mitmenschen.

## 2. Freiheit im Heiligen Geiste und Bereitschaft zur Sendung

Christus ist vom Heiligen Geist gesalbt und gesandt, die Frohe Botschaft den Armen zu verkünden und das Amt des Befreiers der Unterdrückten auszuüben. Alles, was er als das lebendige Evangelium und als Befreier tut, ist überfließende Dankbarkeit dafür, daß er im und durch das Wort Gottes Leben hat. Alles, was er ist und was er hat, ist Geschenk des Vaters im Heiligen Geiste. Der Geist treibt ihn nicht nur in die Wüste zum totalen Exodus, sondern noch mehr ist sein Geist Antrieb in der Verkündigung des Heiles.

Jene, die mit Christus im Heiligen Geiste das neue Leben haben und vom Geiste geleitet sind, wissen tief innerlich um ihre Sendung zu denen, für die all die Gaben des Heiligen Geistes bestimmt sind. Der geistliche Mensch gehört nicht mehr sich selbst in selbstischer Weise, sondern er gewinnt sein wahres Selbst gerade im Dienste des Reiches Gottes. Er lernt von Christus, Gott im Leibe zu verherrlichen in all den schöpferischen Weisen, die nur die Liebe finden kann (vgl. 1 Kor 6,20).

Vom Geiste erleuchtet und geleitet, wissen die Jünger Christi, daß ihr neues Sein in Christus den Mitvollzug der Liebe Christi ermöglicht und so verbindlich macht. „Die Liebe Christi drängt uns, seit wir dies zum Maßstab angenommen haben: einer ist für alle gestorben – also sind alle gestorben. Er ist ja dazu für alle gestorben, daß sie in ihrem Leben nicht mehr für sich selbst leben, sondern für den, der für sie gestorben und auferweckt ist“ (2 Kor 5, 14f.). Aus dieser Erfahrung weiht sich der Völkerapostel dankbar dem Dienste der Versöhnung (vgl. 2 Kor 5, 18–21). Und wie er selbst ganz von der Dankbarkeit angetrieben ist, so kann er überzeugend allen zurufen: „Wir ermahnen euch, daß ihr nicht vergebens die Gnade Gottes empfangen habt“ (2 Kor 6, 1).

Das Geistgesetz des Lebens in Christus Jesus setzt uns frei von der Sklaverei der Sündensolidarität, auf daß wir frei einander dienen in einer neuen Ordnung, die der Apostel als „Gesetz des Glaubens“ und als ein Dasein „nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade“ bezeichnet. Vom Geist Gottes ganz in Beschlag genommen, macht sich Paulus gern zum Diener des Neuen Bundes, ist es doch ein Dienst des Geistes (vgl. 2 Kor 3, 6). Erfüllt vom Heiligen Geist, kann er in der Hoffnung auch „alle freie Zuversicht in Anspruch nehmen“ (2 Kor 3, 12). Er weiß, daß die Fruchtbarkeit der Heilsv Verkündigung und des christlichen Zeugnisses vom Geiste Gottes kommt. Unter seinem Gnadenwirken werden alle mit unverhülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wie im Spiegel sehen und werden darin in eben dieses Bild hineinverwandelt von einer Herrlichkeit zur andern, so wie es vom Herrn, dem Geist, gegeben wird (2 Kor 3, 18). „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“ (2 Kor 3, 17). Offenheit für das Wirken des Geistes gibt uns immer mehr eine tiefe innerliche Erfahrung, daß



das Evangelium und das Leben in Christus ganz und gar geschenkt sind, und daraus erwächst die Bereitschaft, das Evangelium zu verkünden und Verantwortung zu übernehmen.

Dies alles gehört zur inneren Verfassung der Freiheit, die durch den Geist von Christus kommt. Der bevorzugte Ort für das Wirken des Heiligen Geistes ist eine Gemeinschaft von Gläubigen, die füreinander frei sind und zusammen frei sind für die Sendung, Licht der Welt und Salz der Erde zu sein. Vom Geiste geleitet, finden sie in schöpferischer Weise immer neue Wege, andern hilfreich zu sein. Und so sind sie für alle, die ihnen begegnen, ein Segen.

Die eschatologische Hoffnung auf endgültige Erlösung erlaubt uns nicht, den Geist Gottes zu betrüben durch Unterlassung des Guten, das wir nun tun können. „Betrübt den Heiligen Geist Gottes nicht! Als euer Siegel für den Tag der Erlösung habt ihr ihn empfangen ... Seid vielmehr gütig zueinander, habt ein Herz füreinander“ (Eph 4, 30–32). „Im Geiste sein heißt ergriffen sein von einer Macht, die nicht unsere eigene Macht ist. Ich lebe nicht mehr, sondern Christus lebt in mir“, und zwar so, daß er das wahre Bei-sich-Sein findet. Der Mensch ist „bei sich selbst nur im Heiligen Geist“<sup>59</sup>.

Diese Sicht erlaubt es dem Christen, das Wahre am Marxismus aufzugreifen, aber auch den befreienden Gegensatz zwischen christlichem Glauben und marxistischer Weltanschauung zu verspüren. Für den Christen ist Freiheit nicht etwas, das mit geschichtlicher Notwendigkeit aus ökonomischen Prozessen und Beziehungen hervorgeht. Freiheit ist auch nicht das Ergebnis einer Ideologie. „Sie ist vielmehr das Einströmen einer neuen Wirklichkeit in die Geschichte, und zwar so, daß der geschlossene Zirkel der Gegenwart aufgebrochen wird für das Neue.“<sup>60</sup> Es ist traurig, wenn Christen erst durch Klassenhaß und Gewalttätigkeit aufgeschreckt werden. Der geistliche Mensch ist als solcher höchst hellhörig und feinfühlig für das Sehnen der Welt, die in Geburtswehen liegt und Befreiung erwartet. Alle Auseinandersetzung mit dem Marxismus und anderen Ideologien hilft keinen Schritt weiter, wenn Gläubige nicht in lebensnaher Weise wissen, daß die Freiheit der Kinder Gottes nicht vom tiefsten Sehnen der Geschichte und verantwortlicher Tätigkeit in der Welt und für sie getrennt werden kann.

### 3. Der Konflikt zwischen dem Geist und der eingefleischten Selbstsucht

Der Brief an die Galater spricht eindrücklich von der Freiheit im Heiligen Geiste im Blick auf den Konflikt mit der im Herzen und in der Umwelt eingefleischten Selbstsucht, die sowohl hinter dem Legalismus wie der Gesetzlosigkeit steht. Die Frohe Botschaft von der Freiheit der Kinder Gottes als Gabe des Heiligen Geistes ist die nachdrückliche Warnung: „Sorgt dafür, daß die Freiheit nicht eurer Selbstsucht die Bahn freigibt, sondern dient einander in der Liebe!“ (Gal 5, 13.)

<sup>59</sup> K. Niederwimmer, a. a. O. 185.

<sup>60</sup> R. A. Alves, A Theology of Human Hope (Washington 1969) 105.

Die Versuchung, die aus der in uns angehäuften Selbstsucht und von den Mächten der Selbstsucht außerhalb von uns kommt, macht den Imperativ notwendig: „Wenn wir im Geiste Leben haben, laßt uns auch im Geiste wandeln“ (Gal 5, 25). Ohne den Konflikt mit den widergöttlichen Mächten bedürfte es nicht der Aufforderung, in der Freiheit zu wandeln, die uns von Christus im Heiligen Geist gegeben ist. Diese Aufforderung wäre jedoch absurd, wenn uns nicht durch Glaube und Gnade die Freiheit geschenkt wäre, dem Ruf zu folgen<sup>61</sup>. Durch das ganze Neue Testament hindurch erklingt der befreiende Indikativ vom neuen Leben, aus dem ein Imperativ erfließt, der in gleicher Weise Freiheit bedeutet. Wir können die gottfeindlichen Mächte in uns und um uns überwinden. „Führet einen Wandel im Geist, so werdet ihr nicht vollführen, was eure Selbstsucht begehrt. Denn das Begehren der eingefleischten Selbstsucht ist dem Geist zuwider, und das, was der Geist begehrt, der Selbstsucht. Beide liegen im Streit gegeneinander“ (Gal 5, 16 f.). Wer sich im Glauben vom Geiste leiten läßt, wird erfahren, daß der Geist mächtiger ist als die Mächte der Welt. Unter dem Einfluß des Heiligen Geistes können wir unserer Selbstsucht den Todesstoß versetzen. „Die zu Christus Jesus gehören, haben ihre Selbstsucht mit all ihren Leidenschaften und Begierden ans Kreuz geschlagen“ (Gal 5, 24). So kann der Christ dann auch die Frucht des Geistes erfahren: „Liebe, Freude, Friede, Langmut, Güte, Rechtschaffenheit, Treue, Freundlichkeit, Selbstbeherrschung“ (Gal 5, 22).

Die Früchte des Geistes gedeihen nicht von selbst. Der Geist wird all das in uns zur Vollendung führen, vorausgesetzt, daß wir in Freiheit antworten, mit Dankbarkeit und in Glaubensstärke. Dabei müssen wir wachsam sein und um die Gabe der Unterscheidung der Geister bitten. Paulus warnt gegen das Mißverständnis der Freiheit, das aus der eingefleischten Selbstsucht aufsteigt. Er sieht diese Gefahr sowohl bei den Legalisten, die die Galater zu verführen suchen, wie auch bei den Korinthern, die große Worte über ihre Freiheit führen, aber nicht frei genug sind, um auf das Heil der Schwachen zu achten (vgl. 1 Kor 9–10). Die Warnung würde jedoch nichts fruchten, wüßten wir nicht im Glauben, daß „der Geist sich unserer Schwachheit annimmt“ (Röm 8, 26). Er bewegt uns von innen heraus, daß wir in wahrer Freiheit unsere Verantwortung übernehmen können. Die Warnung vor Mißverständnissen und Abweichungen hat ihren Sinn im Gesamt der Frohbotschaft, vom Geistgesetz des Lebens in Jesus Christus, das uns frei macht, wenn wir uns Gott im Glauben übergeben. Ein einseitiges Hervorheben der Warnungen kann die Dankbarkeit für die Gaben des Heiligen Geistes verdecken, und so können Christen in Ängstlichkeit und legalistisches Sicherheitsstreben zurückfallen, was in den Augen des heiligen Paulus eine Ungerechtigkeit gegen den Heiligen Geist und unsere erhabene Berufung ist (vgl. Gal 5, 4; 1 Kor 6, 2). So gefährlich es ist, sich in der Selbstsucht zu rühmen, so passend ist es, sich im Herrn zu rühmen, zum Lobpreis seiner

<sup>61</sup> K. Niederwimmer, a. a. O. 91 191.

Gnade<sup>62</sup>. Das Sich-Rühmen im Geiste ist jener dankbare Lobpreis, der uns mutig unsere erhabene Berufung ergreifen läßt und es nicht zuläßt, uns an der Grenze des Mindestmaßes anzusiedeln.

Jene, die sich im Herrn rühmen, werden gern und dankbar das Wirken des Geistes überall sehen, wo das Gute sich durchsetzt, selbst dann, wenn jene, die es tun, noch keine ausdrückliche Kenntnis des Herrn und seines Geistes haben. Aber von jenen, denen der Glaube und mit dem Glauben die Fülle des Heiligen Geistes geschenkt ist, sollte ein überfließendes Maß an Früchten des Heiligen Geistes erwartet werden. Die Wahrheit, die uns befreit, ist jener, der die Liebe „haucht“ (spirat). Er allein kann uns die wahre Liebe lehren; denn er schenkt uns seinen Heiligen Geist (Spiritus). „Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, so wird er euch den Weg in alle Wahrheit führen. Denn er wird nicht von sich aus reden, sondern wird euch sagen, was er hört, und ankündigen, was kommen wird“ (Joh 16,13). Wer sich in einem Leben der Dankbarkeit ganz dem Geiste Gottes öffnet, wird die Erfahrung machen, von der Jesus spricht: „Wenn der Anwalt kommt, den ich euch vom Vater senden werde, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, so wird er über mich Zeugnis ablegen; und auch ihr sollt meine Zeugen sein, weil ihr von Anbeginn bei mir seid“ (Joh 15,26–27).

So hart auch unser Kampf gegen die eingefleischte Selbstsucht sein mag, so hat der Gläubige doch nie einen Grund zu verzagen, solange er sich vertrauensvoll vom Geiste leiten läßt. Dies ist die Verheißung Jesu: „Wenn jemand Durst hat, so komme er zu mir und trinke! Wer an mich glaubt, von dessen Leib werden, wie die Schrift sagt, Ströme von Lebenswasser fließen. Damit meint er den Geist, den die, die künftig zum Glauben an ihn kämen, empfangen sollten“ (Joh 15,37–39).

## V. Die Eingestaltung der Freiheit in die Welt

### 1. Im Lichte des Geheimnisses der Menschwerdung

Wer nur seine eigene Freiheit und den Seelenfrieden sucht oder nur die Freiheit für sein innerliches Leben, der wird die vom Geist geschenkte Freiheit nicht erfahren. Gott hat in seinem Wort, das Fleisch werden sollte, den Menschen als einen verleblichten Geist in einer sichtbaren Welt geschaffen. Das Wort des Vaters hat das Fleisch dieser Welt angenommen, um uns von der Sünde zu befreien. Wir empfangen die uns vom Herrn zugedachte Freiheit nur, wenn wir bereit sind, sie zu verleblichen in unserem ganzen Leben und in unserer Umwelt.

Alle unsere guten Gedanken, Vorsätze und Entschlüsse schreiben sich un-

serem Gedächtnis ein; sie sind verleblicht in unserer Großhirnrinde, eine unersetzliche Anlage an Freiheit und Güte. Aber ebenso gilt, daß jedes Mal, wenn wir das Gute unterlassen, zu dem Gott uns einlädt, uns und der Welt eine Verleblichung desselben vorenthalten wird. Und sooft wir das Böse tun, schreibt es sich in unser Dasein ein und wirkt als Gift auf unsere ganze Umwelt ein. Der Mißbrauch unserer Freiheit ist Entfremdung, und diese Entfremdung schlägt Wurzeln und bringt dämonische Verflechtungen in dem unsere Freiheit begrenzenden sozialen Raum hervor, der „den einzelnen umgreift und ein makelloses menschliches Dasein unmöglich macht“<sup>63</sup>.

Die Welt, in der wir leben, ist angesteckt von geistiger Trägheit, Flucht vor Verantwortung, jeglicher Art von Götzendienst und ungesühnter Schuld. Die ursprünglich freien Akte des Menschen sind sozusagen institutionalisiert und ständig verstärkt durch die sozialen Bezüge und Prozesse. Daraus folgt die einleuchtende Forderung: Freiheit zum Guten muß in all unserem Leben Gestalt annehmen, um die Strukturen, die unsere Gedanken, Wünsche und Entscheidungen beeinflussen, günstig zu gestalten.

Wie wir schon gesehen haben, straft sich der Sünder, indem er sich selbst die Ketten der Sünde anlegt, die sein eigenes psychisches Leben, aber auch seine soziale Umwelt niederhalten. Sowohl das Gute wie das Böse, das wir denken und tun, vergegenständlichen sich irgendwie im psychischen und sozialen Vorraum der freien Entscheidungen. Es hat Folgen, „die den Anblick des Unvermeidlichen oder Schicksals haben, aber doch vom Unfreiwilligen als solchem unterschieden werden können“<sup>64</sup>. Das Unheil, das die Sünde angerichtet hat, kann nicht durch bloße neue Vorsätze ungeschehen gemacht, sondern nur durch neue Verleblichung des Guten überwunden werden. So können freilich auch die Schwierigkeiten und Lasten, die sich aus früheren Handlungen ergeben, eine neue Sinndeutung erfahren.

Die Freiheit bedarf ihres Lebensraumes. Aber in unserem Bemühen, wahre Freiheit, Freisein für Gott, für Anbetung und für den Dienst am Mitmenschen in unserem Leben und in unserer Mitwelt zu verleblichen und ihnen einzugestalten, dürfen wir die Wechselwirkung zwischen wahrer Freiheit und vorge-täuschter Freiheit nicht übersehen. Diese letztere hat ihre Macht von der Summe des Stolzes, der geistigen Trägheit, der kollektiven Selbstsucht, der Täuschungsmanöver und Manipulationen, die sich im Gesamt der Umwelt und in den zwischenmenschlichen Beziehungen ansiedeln und den Raum der Freiheit bedrohen.

Die Freiheit, die das menschengewordene Wort Gottes uns schenkt, wird eine Wirklichkeit durch den Heiligen Geist, der die Herzen der Menschen und das Angesicht der Erde erneuert. Folglich können wir nicht ernstlich das end-

<sup>63</sup> P. C. Hodgson, a. a. O. 147.

<sup>64</sup> Ders., a. a. O. 168; vgl. O. Veit, *Soziologie der Freiheit* (Frankfurt 1957); P. Pavan–B. Häring, *Liberazione dell'uomo: realtà di oggi e storia di salvezza* (Roma 1969); I. Ellacüa, *Freedom Made Flesh. The Mission of Christ and the Church* (Maryknoll/N.Y. 1976).

<sup>62</sup> Vgl. D. M. Stanly, *Boasting in the Lord* (New York 1973) 124.

gültige Reich der Freiheit erwarten, ohne hier und jetzt auf Erden jene Freiheit zu verleiblichen, die wir als vollendet im Himmel erwarten. Die Jünger Christi haben die Berufung, in Offenheit gegenüber dem Wirken des Geistes das Reich der Freiheit als ihr Heim zu bauen. Wie unsere Freiheit nach dem Bild und Gleichnis Gottes zu unserer Natur und Berufung gehört, so auch unsere Verbundenheit mit der Erde in Familie, Kultur, Politik, wirtschaftlichen Beziehungen und Prozessen. Freiheit will schöpferisch sein in ihrem Gebrauch und in der gesamten Gestaltung unseres Lebens. Was jedoch die Freiheit bisher geschaffen hat, besteht nicht unabhängig von unserer Antwort fort, wobei die Anlage des Guten uns hilft und die objektiven Verfremdungen uns versuchen. Die vom Geist geschenkte Freiheit bedeutet nicht nur Freisein durch Abstandgewinnen, sondern auch die Macht, uns selbst und die Umwelt in neuen Gestaltungen zu verändern.

Die unserer Freiheit vorgegebenen sozialen Gebilde, die von früherem Gebrauch der Freiheit herrühren, können zwischenmenschliche Beziehungen guter oder böser Art nicht erzwingen, aber sie bilden einen geistigen oder ungeistigen Raum, Anregungen oder Versuchungen, Einladung zum Guten oder Hindernisse; sie begünstigen und begrenzen die Dimensionen unserer gegenwärtigen Freiheit. Die Verwirklichung menschlicher Freiheit ist eine Frage der inneren Stärke, aber ebenso auch der Art unserer Beziehungen zu Gott, zum Mitmenschen, die sich im konkreten Raum abspielen. Nur Gottes Freiheit ist absolut; des Menschen Freiheitsraum, sein Freiheitsbewußtsein und seine innere Stärke sind immer begrenzt. Aber wie eng begrenzt sie sind, das hängt immer wieder vom neuen Gebrauch der Freiheit ab. Wir alle müssen uns dabei klar sein, daß niemand den Raum seiner Freiheit echt erweitern kann ohne Mitsorge für die Freiheit aller. Nur in Mitverantwortung können wir eine gesunde Atmosphäre für die Freiheit schaffen. Wir müssen uns bewußt sein, daß jede Handlung den Raum der Freiheit, der allen gehört, irgendwie verändert.

Entscheidende Grundwerte, ohne die es kein geordnetes Zusammenleben gibt, müssen irgendwie in Gesetzen verleiblicht werden. Es wäre jedoch ein Grundirrtum, allein nach Gesetzen zu rufen. Diese Werte müssen vor allem Gestalt gewinnen in unseren zwischenmenschlichen Beziehungen, in der öffentlichen Meinung und in allen Gestaltungen des wirtschaftlichen, kulturellen, sozialen Lebens.

## 2. Persönliche Freiheit und gesellschaftliche Strukturen

Der Raum der Freiheit ist gefährdet, wenn Gesetze und die verschiedenen gesellschaftlichen Strukturen Selbstzweck werden, ohne daß darauf geachtet wird, wie sie die zwischenmenschlichen Beziehungen beeinflussen. Es gibt zu denken, daß nach dem paulinischen Evangelium der Befreiung von Ritualismus und gesetzlicher Verkrampfung so oft im Lauf der Geschichte an Riten und Gesetzen auch dann festgehalten wurde, wenn sie in keiner Weise mehr dem Wachstum

persönlicher Freiheit und Mündigkeit und echter Mitmenschlichkeit dienen.

Da jede Interpretation und darauffolgende Handlung den Freiheitsraum positiv oder negativ beeinflussen, muß jede Planung sorgfältig überprüft werden, wie sie der Freiheit, der Gerechtigkeit, dem Frieden und der Wahrheit in unserer Umwelt eine Heimstatt bauen kann. Jede neue Erfahrung und Situation sollten als Anruf an schöpferische Treue verstanden werden, so daß die objektiven Gestaltungen anderen helfen, freie Treue zu leben. Das verlangt einen hohen Grad von Wachsamkeit und Beweglichkeit in unseren Antworten.

Menschliches Dasein ist ein Wechselspiel zwischen der Identität des einzelnen und dem Aufbauen einer gesunden Gemeinschaft und Gesellschaft. Zuverlässiges Zusammenwirken, das Liebe, Treue und Mut zu schöpferischen Initiativen fördert, bereichert unser Milieu und gibt den guten Grundhaltungen Ansporn. Unsere „vaterlose Gesellschaft“ (A. Mitscherlich), die auch daran ist, die Werte der Mütterlichkeit zu verlieren, erinnert Erik Erikson daran, wie notwendig gerade diese Werte sind, um eine Heimstatt für die Grundhaltungen der Treue und Liebe zu garantieren<sup>65</sup>. In einer Welt, in der die Werte der verantwortlichen Väterlichkeit und Mütterlichkeit spärlich vertreten sind, geraten viele andere Grundwerte ins Wanken.

Eine der grundlegenden Fragen ist heute: Was kommt zuerst, die Verwirklichung der schöpferischen Freiheit und Treue im Leben der einzelnen oder Befreiung durch entsprechende Strukturen? „Was ist grundlegender, die psychische oder soziale Wirklichkeit?“<sup>66</sup>

Meines Erachtens weisen sowohl die Lehre Christi und der Apostel wie auch die tägliche Erfahrung auf den Primat der Bekehrung des menschlichen Herzens. Dies darf freilich nicht spiritualistisch mißverstanden werden. Im Sinne der Bibel ist das „Herz“ die Offenheit für das Du und Wir, die Brücken baut und das Heilsein der einzelnen in Zwischenmenschlichkeit fördert. Das Entscheidende ist jedoch, daß die zwei Sinnziele, Bekehrung des Herzens und Verleiblichung des neuen Geistes im Gesamt der Umwelt, ein unzertrennliches Ganzes bilden. Eine dauernde Bekehrung des Herzens ohne ernste Bemühung, das Angesicht der Erde zu erneuern, ist undenkbar.

Das Reich Gottes, an das wir im Blick auf die Auferstehung Christi glauben, verlangt eine Umgestaltung der Erde, so daß sie irgendwie ein Widerschein der Verklärung Christi ist. Ich glaube jedoch, daß Autoren wie Oscar Cullmann recht haben, wenn sie den Revolutionären, die nur von außen her ansetzen, entgegenhalten, daß die sozialen Fragen unserer Zeit längst gelöst wären, wenn jeder einzelne sich radikal zur Frohbotschaft und den Forderungen Christi bekehren würde<sup>67</sup>. Denn die Bekehrung, die Jesus verlangt, schließt den Einsatz

<sup>65</sup> E. Erikson, *Insight and Responsibility* (New York 1964) 142.

<sup>66</sup> P. C. Hodgson, a. a. O. 308.

<sup>67</sup> O. Cullmann, a. a. O. 28.

für das Reich Gottes in all seinen Dimensionen ein, eine entscheidende Antwort auf das Sehnen der ganzen Schöpfung nach Anteil an der Freiheit der Kinder Gottes.

Eine Bekehrung des einzelnen im christlichen Sinn führt ihrer inneren Wesensdynamik nach zu jener Verwirklichung von Gerechtigkeit, Friede, Wahrhaftigkeit und Treue im Gesamt des Lebens, die die dämonischen Bande übler Objektivationen überwinden können. Zweifellos hat Jürgen Moltmann recht, wenn er sagt: „Personale, innere Veränderung ohne das Ändern der Verhältnisse und Strukturen ist eine idealistische Illusion, als wäre der Mensch nur eine Seele und nicht Leib zugleich. Veränderung äußerer Verhältnisse ohne innere Erneuerung ist eine materialistische Illusion; als wäre der Mensch nur ein Produkt seiner gesellschaftlichen Verhältnisse und nichts sonst.“<sup>68</sup>

Die Betonung des Gestaltwerdens der Freiheit im sozialen und politischen Raum ist nicht das gleiche wie die Billigung jeder Art von Befreiungsbewegungen. Nur jene, die wissen und deutlich bezeugen, was wahre Freiheit ist, können der Sache der Freiheit dienen. Wo dagegen Fanatismus, Intoleranz, Verherrlichung der Gewalttätigkeit herrschen oder wo Menschen als Werkzeuge mißbraucht werden, gibt es keine gültige Objektivation der Freiheit, ganz gleich, wie man die Strukturen ändert. Die Teilnahme der Christen an Befreiungsbewegungen kann deshalb nur kritisch sein, d. h., sorgfältig unterscheidend, was echt und unecht ist<sup>69</sup>. Und doch darf das scharfe Bewußtsein von der Zweideutigkeit der Geschichte den Christen nicht dazu verleiten, abseits zu stehen. Es gibt geschichtliche Augenblicke, in denen die Nichtbeteiligung das größte Fiasko ist. Wenn die geschichtliche Stunde echte Möglichkeiten des Fortschritts in Freiheit und Gerechtigkeit bietet, sind geistige Trägheit und die Weigerung, Verantwortlichkeit zu übernehmen, große Sünden gegen die dringende Aufgabe der Eingestaltung der Freiheit in die Welt<sup>70</sup>.

Befreiung ist eine stets unvollendete Aufgabe. Unsere besten Anstrengungen bringen nicht selten teilweise Mißerfolge. Das verhängnisvollste Versagen wäre jedoch, wenn Christen das Geschenk der Freiheit nicht mehr benützen wollten, um sie dem wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Leben und der Verfassung der Kirche einzugestalten. Wenn der Glaube uns versichert, daß Gottes Liebe am Ende den totalen Sieg der Freiheit in der neuen Erde und im neuen Himmel erringen wird, so rechtfertigt das am allerwenigsten die Flucht vor Verantwortung. Unsere endzeitliche Hoffnung ist nur echt, wenn sie uns antreibt, hier und heute für eine bessere Zukunft, eine gerechtere Gesellschaft und

<sup>68</sup> J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, 27. Dieses aufrüttelnde Wort eines großen Theologen ist in allen Schriften des bedeutsamen Soziologen G. D. Gurvitch wissenschaftlich beleuchtet, der nicht weniger leidenschaftlich an menschliche Freiheit und Verantwortung glaubt als der Theologe. Vgl. bes. G. D. Gurvitch, *Déterminismes sociaux et liberté humaine; vers l'étude sociologique des chemins de la liberté* (Paris 1955).

<sup>69</sup> P. C. Hodgson, a. a. O. 317.

<sup>70</sup> Vgl. P. Ricœur, *Christianity and the Meaning of History*, in: *History and Truth* (Evanston/Ill. 1965) 81-97.

eine befriedetere Welt einzutreten. Christliche Hoffnung erlaubt am allerwenigsten, müßig nach dem Himmel zu schauen; sie spornt vielmehr alle unsere Energien für den Dienst am Nächsten und an der Gemeinschaft an. Dankbarkeit für die Erlösung, die Christus im „Fleische“ dieser Welt gewirkt hat, und unsere endzeitliche Hoffnung geben uns Mut, Geduld und Langmut im Einsatz für die „Einfleischung“ der Freiheit.

### 3. Erziehung zur Freiheit

Der Zukunft zur Freiheit ist am besten gedient durch eine Erziehung der jungen Generation im Geiste der Freiheit und für den tatbereiten Einsatz für die Sache wahrer Freiheit. Es gilt, einerseits den Geist der Dankbarkeit zu wecken, der uns sehen läßt, wie sehr wir die gegenwärtige Freiheit vergangenen Bemühungen verdanken. Aber andererseits ist uns das überkommene Erbe so anvertraut, daß wir es immer neu gestalten müssen. Wir dürfen uns nicht passiv von anderen schieben und formen lassen, sondern müssen einander in Mitverantwortung begegnen und zusammen unsere Freiheit und die Gestaltung freiheitlicher Lebensformen in die Hand nehmen.

Erziehung ist ein fortwährender Prozeß, in dem alle, auch die Erzieher, sich ihrer eigenen Berufung und Fähigkeiten immer deutlicher bewußt werden. Es bedarf der gegenseitigen Hilfe und Ermunterung, um immer neue Dimensionen der Freiheit zu erkennen. Freiheitliche Erziehung vermittelt vor allem die Kriterien echter Freiheit und die Richtung für ihre Verwirklichung im psychischen und sozialen Raum.

B. F. Skinner sieht klar, daß die Zukunft von der Art der Erziehung der Jugend bestimmt ist. Aber er sieht das Hauptziel der heutigen Erziehung darin, die Menschen radikal von der Illusion der Freiheit zu „befreien“<sup>71</sup>. Als großer Fachmann, der die Bedeutung der Umweltbedingungen und der Zwillingmeister Lohn-Strafe für die Dressur der Tiere kennt, schlägt er vor, dies systematisch auf die Erziehung der Menschen anzuwenden. Eindeutig spricht er sich für die totale Manipulation des Menschen aus. Skinners Ziel und Hoffnung ist die Schaffung eines zufriedenen und gewaltfreien Menschen, der sich gern von Planern und Kontrolleuren manipulieren läßt. Die einzige Freiheitstat wäre demnach der bewußte Übergang von der Illusion der Freiheit und der unbewußten Manipulation zur systematischen und wissenschaftlichen Manipulation.

Ohne Skinners Namen zu nennen, zeichnet Rollo May die vor auszusehenden Folgen einer Erziehung in „Skinner's box“. Wenn Personen, Gruppen und Nationen der Freiheit beraubt werden, durchlaufen sie verschiedene Phasen des Protestes, des Hasses, des Ressentiments. Die einen werden bei der Selbstbeteiligung, einer verdeckten und gezähmten Form von Haß und Ressentiment, die jede Form von Initiative und schöpferischer Freiheit ausschließt. Bei

<sup>71</sup> B. Häring, *Ethik der Manipulation* (Graz 1977) 143-169.

ändern mag der Drang nach Freiheit in offenen Haß und äußerste Gewalttätigkeit umschlagen.

Sind dagegen Personen und Gruppen an dem Punkt angelangt, wo sie unfähig sind, sich offen aufzulehnen gegen Manipulation und Ausbeutung, dann ist wenig Hoffnung auf Heilung und Wiederherstellung der Freiheit. Diktatoren, die ihre Nationen der Freiheit beraubt haben, benützen nicht nur ein System von Lohn und Strafe zur fortdauernden Manipulation, sondern versuchen auch das unterschwellige Ressentiment und den Haß auf Sündenböcke abzuleiten. Nach May ist das laute Schelten der kommunistischen Machthaber gegen Imperialismus und Militarismus nichtkommunistischer Nationen ein Musterbeispiel<sup>72</sup>.

Wie bedeutsam für die Verwirklichung des Guten die Selbstachtung, ein gesundes Vertrauen in die eigenen Möglichkeiten und eine wachsende Freiheit sind, haben uns humanistische Erzieher und Psychologen gezeigt. Dagegen erzeugt ein System ständiger Kontrollen eine dauernde Neigung zu Unsicherheit und Beschämtheit, die nicht selten in Schuldkomplexen und Ressentiments ihr Unwesen treiben<sup>73</sup>. Während Skinners System der Verhaltenskontrolle einem radikalen Pessimismus bezüglich der Freiheit entspringt, verstehen es große Meister der humanistischen Psychotherapie, ein gesundes Selbstvertrauen und einen Glauben an die Fähigkeit zu schöpferischer Freiheit und Treue zu wecken. So schreibt Erikson zuversichtlich: „Es gibt wenig, das nicht späterhin geheilt werden kann, aber es gibt viel, das von allem Anfang an vermieden werden kann.“<sup>74</sup> Jegliche Erziehung in Familie und Schule, in der Erwachsenenbildung und in der Teilnahme an der Formung der öffentlichen Meinung sollte auf solchem Vertrauen aufbauen. Dabei dürfen freilich keine unrealistischen Hoffnungen erweckt werden. Selbst Erziehung und Erziehung zur Freiheit wissen um die menschliche Begrenztheit und verlangen Geduld. „Aber die Annahme der Begrenztheiten braucht keineswegs zur Resignation zu führen, sondern kann und soll konstruktiver Ausdruck der Freiheit sein. Und es kann sehr wohl sein, daß eine solche Entscheidung und Bescheidung für die Person mehr schöpferische Resultate hat als ein Anrennen gegen jede Art von Begrenzung.“<sup>75</sup>

Erziehung ist eine stufenweise Entlassung in die eigene Freiheit und Verantwortung. Doch nicht nur das Kind, sondern auch der Heranwachsende und die Erwachsenen, Gemeinschaften und Institutionen fordern gewisse Begrenzungen für die Ausübung der Freiheit. Sind diese maßvoll und sichtbar motiviert durch die Sorge um organisches Wachstum der Freiheit aller, dann können sie der Sache schöpferischer Freiheit und Treue sehr wohl dienen. Es ist darum wichtig, daß jedermann sieht, daß die Sphäre der Freiheit nur um der Sache der Freiheit selber willen und nicht um entfremdender Ziele willen begrenzt wird.

<sup>72</sup> R. May, a. a. O. 145-151.

<sup>73</sup> Vgl. E. Erikson, *Identity: Youth and Crisis* (New York 1968) 113.

<sup>74</sup> Erik Erikson – Joan Erikson, *Growth and Crisis in the Healthy Personality*, in: H. Senn (Hrsg.), *Symposium on the Healthy Personality* (New York 1950) 104.

<sup>75</sup> R. May, a. a. O. 261.

Menschliche Freiheit ist dem Senfkörnlein ähnlich. In einem Raum, in dem sie begünstigt wird, kann sie immer mehr wachsen. Dieses Wachstum erfolgt jedoch nie automatisch. Es bedarf ständig des persönlichen und gemeinschaftlichen Einsatzes. Dabei ist das Wachhalten des öffentlichen Bewußtseins besonders wichtig, daß wahre Freiheit nicht gedeihen kann ohne gegenseitige Achtung und gemeinsame Anstrengung.

## VI. Die Kirche als Verkörperung schöpferischer Freiheit und Treue

Es ist ein besonderer Grund zur Freude, daß in der Kirche das Bewußtsein von ihrer Berufung wächst, immer mehr und immer besser eine Verkörperung der Freiheit und Treue zu werden, zu der Christus sie befreit hat. Der Herr hat sie in seiner absoluten Freiheit, zu lieben und immer neue Dinge zu schaffen, aus dem Nichtsein ins Dasein gerufen und beruft sie zu immer größerer Freiheit.

Gegen die Gruppe von Judenchristen, die sklavisch am Alten festhielten und so sowohl der schöpferischen Freiheit wie der wahren Treue im Wege standen, betont Paulus, daß die Kirche nicht einer Sklavin gleichen darf, deren Kinder in Unfreiheit gehalten werden. Sie ist die freigeborene Frau und Mutter, die Braut Christi, des Befreiers, der fleischgewordenen Freiheit. „Ihr, die ihr euch dem Gesetz unterstellen wollt, wißt ihr denn nicht, was im Gesetz steht? In der Schrift wird gesagt, daß Abraham zwei Söhne hatte, einen von der Sklavin, den anderen von der Freien. Der Sohn der Sklavin wurde auf natürlichem Wege geboren, der Sohn der Freien aufgrund der Verheißung. Darin liegt ein tiefer Sinn... Brüder, ihr seid Kinder der Verheißung wie Isaak. Doch wie damals der Sohn, der auf natürlichem Weg geboren war, den verfolgte, der Kraft des Geistes geboren war, so geschieht es auch jetzt“ (Gal 4,21-29).

Es ist zugleich leichter und schwieriger, die Kirche zu lieben, wenn wir auf sie im Blick auf diese ihre Berufung schauen. Alles in der Kirche, was Treue gegenüber ihrer und unser aller Berufung bezeugt, ist ein Grund zur Freude; aber ebenso ist alles, was dem im Wege steht, ein Grund zur Trauer. Doch wenn wir „Kirche“ sagen, so müssen wir zuerst auf uns selber schauen und uns fragen, ob wir unseren Beitrag zum Gestaltwerden der Freiheit in der Kirche leisten und so zu ihrer Berufung stehen, Sakrament verleblichter Freiheit zu sein.

Es gehört zur zentralen Berufung der Kirche, eine Gemeinschaft von erlösten, befreiten Menschen zu sein, die sich entschieden haben, an der Befreiung aller mitzuarbeiten und in Antwort auf das Sehnen jedes Menschenherzens und der ganzen Schöpfung Anteil an der Freiheit der Kinder Gottes zu haben. Man darf im Blick auf die Gnade des Heiligen Geistes von der Kirche erwarten, daß sie Sakrament der Befreiungsgeschichte ist, Vorhut der Menschheit im Ringen nach wahrer Freiheit. Es genügt nicht, daß sie Kriterien anbietet für das Tun aller

Menschen; sie muß selbst ganz und gar beteiligt sein und mehr durch das Beispiel, durch ihre eigenen Strukturen und ihr eigenes Tun lehren, was Freiheit ist und wie wir das Reich der Freiheit fördern. Dafür schöpft die Kirche Kraft durch die Feier der befreienden Liebestaten Gottes, durch dankbares Gedenken all der Ereignisse, in der die Kirche und ihre Heiligen dieser Berufung treu waren, und durch demütiges, bußfertiges Gedenken all jener Vorkommnisse, die ihrer Berufung widersprachen. Feiert die Kirche in der rechten Weise das Gedächtnis der vergangenen Dinge und die Hoffnung auf die endzeitliche Befreiung so, daß sich ihre Grundentscheidung für diese Aufgabe ständig vertieft, dann wird sie auch den prophetischen Blick für die gegenwärtigen Heilsmöglichkeiten empfangen<sup>76</sup>. Die dankbare Feier der Befreiungstaten Gottes, die vordringliche Sorge um Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit und beharrliches Gebet werden die Kirche immer mehr zu einem Heilszeichen schöpferischer Freiheit und Treue machen.

Doch so sehr die Kirche stets dankbar des Rufes Gottes gedenken muß, der sie aus dem Nichts ins Dasein und in die Freiheit gerufen hat, so darf sie doch nicht übersehen, daß ihre Glieder, ihre Sprache und weithin ihre Strukturen aus einer Welt stammen, die weithin noch unter der Sklaverei der Unfreiheit leidet. Sie setzt sich aus Menschen zusammen, deren Freiheit weithin verdeckt und durch die gottfeindlichen Mächte der Herrschsucht, der Habgier, der Ideologien und der Trägheit blockiert ist. Diese Wirklichkeiten, besonders die Folgen unevangelischer Amtsführung und Autoritätsstrukturen, und die Feigheit jener, die prophetischen Mut haben sollten, haben auch innerhalb der Kirche Verkörperungen der Unfreiheiten und Mißverständnisse sowohl der Freiheit wie des Gesetzes verursacht. Ein System von Ehrentiteln und Beförderungen hat die wahren Motive christlichen Handelns verdunkelt. Der mangelnde prophetische Geist unter den Theologen und Laien, eine vielfach deutliche Tendenz zu Triumphalismus haben die Kirche gehindert, ihre Liturgie, ihr Kirchenrecht und ihre Morallehre zu erneuern und sich von Intoleranz, von der Rechtfertigung der Tortur und der Ketzerverbrennung zu befreien. In der Enzyklika „Exsurge Domine“ Leos X. wurde Martin Luther besonders verurteilt wegen seiner Behauptung, Torturen und Verbrennung von Häretikern seien eine Sünde gegen den Heiligen Geist, ohne daß irgendein Eingeständnis von Fehlern dieser Art gemacht wurde. Die Kirche des 19. Jahrhunderts konnte vor allem deshalb keine genügend prophetische Stimme für Freiheit und soziale Gerechtigkeit sein, weil sie sich nicht selbst von der Ideologie eines ganz von Kirchenmännern zu verwaltenden Kirchenstaates befreien konnte<sup>77</sup>.

<sup>76</sup> Vgl. J. B. Metz, Glaube in Kirche und Gesellschaft (Mainz 1977) 87-119; vgl. J. Moltmann, Kirche in der Kraft des Heiligen Geistes. Ein Beitrag zur Messianischen Ekklesiologie (München 1975); K. Rahner, Toleranz in der Kirche. Rückblick auf das Konzil (Freiburg i.Br. 1977); E. Domsey (Hrsg.), Manipulation in der Kirche (Gütersloh 1977).

<sup>77</sup> K. Rahner, Ideologie und Christentum, in: Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln 1968) 59-76; ders., Kirche der Sünder; Sündige Kirche, in: a. a. O. VI 301-347.

Diese Dinge klar ins Bewußtsein zu rufen ist nicht nutzlose Selbstanklage, sondern ein notwendiger Schritt zu besserer Erfüllung der prophetischen Aufgabe der Kirche im Blick auf die Freiheit aller. Es geht nicht nur um die Überwindung der gefährlichen Verdrängung der Vergangenheit, sondern auch darum, zu sehen, wie diese Vergangenheit in der Kirche heute noch nachwirkt und mutig aufgearbeitet werden muß. Vor allem müssen die Theologen und Kanonisten, dann freilich auch die Amtsträger den Mut haben, das ganze Leben der Kirche dahin zu überprüfen, wie sie hier und heute mithelfen können, die Kirche zu einem wirksamen Sakrament der Freiheit, zur Vorhut der Freiheitsgeschichte der Menschheit zu machen.

Die im Zweiten Vatikanischen Konzil nachdrücklich gelehrt Religionsfreiheit, der Respekt für das ehrliche Gewissen des andern, und sei es auch irrend, das Ja zu einem Pluralismus in der Kirche im Rahmen der Glaubenseinheit sind nicht taktische Zugeständnisse, sondern Wesensausdruck der der Kirche von Gott geschenkten Freiheit und ihrer Aufgabe, die Freiheit in ihrem eigenen Leben so „einzufleischen“, daß die Christen und alle Menschen guten Willens der Freiheit im gesamten Leben der Welt eine Bahn brechen können.

Dabei darf die Amtskirche nicht überfordert werden. Es ist ein Zeichen mangelnden Freiheitssinnes und mangelnder Reife, wenn man von ihr fertige Lösungen für alle neuen Probleme verlangt. „Wenn wir uns selber anzunehmen imstande sind durch die Kraft der Gnade Gottes, anzunehmen als Pilgernde, als Strebende, als mühsam ihren Weg durch die Finsternis Suchende, als immer wieder Scheiternde und doch zu einer irdischen Aufgabe Verpflichtete; wenn die Kirche diese Annahme durch die Feier des Todes des Herrn erreicht, wenn sie aus uns Retende macht, die wirklich um das künftige Gericht Gottes wissen, wenn die Kirche ihre Kinder mit der Gnade Gottes gestärkt wegschickt in ihre eigene, sie belastende und sie befreiende Mündigkeit, dann hat sie als Amt gerade das getan, was sie tun kann und muß. Begreift man diese ihre Grenzen, die im Grunde ihre Kraft sind, weil sie im letzten eben die Kirche des Evangeliums und der befreienden und vergebenden Gnade Gottes und nicht die Kirche einer immer noch ins Genauere fortschreitenden Differenzierung des Gesetzes ist, dann wird man bescheidener sein sowohl im Preisen dessen, was sie als Amt unmittelbar für das irdische Wohlergehen der Welt leisten kann, als auch im Tadel ihres vielfältigen Versagens.“<sup>78</sup>

Für die Sache der Freiheit in der Kirche und ihres Dienstes für die Freiheit in der Welt ist viel gewonnen, wenn die Kirche, wie es im Zweiten Vatikanischen Konzil zum Ausdruck kommt, um die Teilnahme aller am prophetischen Amt Christi und den prophetischen Charakter des besonderen Priestertums deutlicher weiß<sup>79</sup>. Treue zur prophetischen Sendung und damit zur Freiheits- und

<sup>78</sup> K. Rahner, Die Grenzen der Amtskirche, in: Schriften zur Theologie VI 499-520; Zitat S. 518.

<sup>79</sup> Vgl. LG 12 u. 34; Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils über Dienst und Leben der Priester „Presbyterorum Ordinis“, Nr. 1.

Befreiungsgeschichte ist ein Zeichen des Kommens des Reiches Gottes und der Glaubwürdigkeit der Kirche. Diese Treue hängt vor allem vom Vertrauen aller Gläubigen und der Amtsträger auf Christus und den von ihm verheißenen Heiligen Geist ab. Die Versuchung, eine reine Abwehrmoral und die Kontrollen zu verstärken, zuviel Gewicht auf Sanktionen und Beförderungen zu legen, kommt von einem Mangel an Glauben und Vertrauen auf den Heiligen Geist. Wenn immer die Kirche aus guten Gründen der schöpferischen Freiheit Zügel anlegt, dann wird und muß sie auch fähig sein, zu zeigen, daß dies sowohl um der Sache wahrer Freiheit wie wahrer Treue willen geschieht; daß es darum geht, günstige Bedingungen für das Wachstum aller in schöpferischer Treue und Freiheit zu schaffen.

Die Kirche als Sakrament verleblichter Freiheit wird auf die Stimme der Propheten hören und selbst noch von den Anwürfen jener lernen, die ihr feindselig gegenüberstehen. Darum wird die Kirche den Dialog mit allen pflegen, auch mit jenen, „die Gegner der Kirche sind und sie auf verschiedene Weise verfolgen“<sup>80</sup>. „Selbst die Feindschaft ihrer Gegner und Verfolger, so gesteht die Kirche, war für sie sehr nützlich und wird es bleiben.“<sup>81</sup> Daß die Kirche den Mut hat, dies offen auszusprechen, ist ein Zeichen innerer Freiheit und ein Grund mehr, in und mit der Kirche und für sie für wachsende Freiheit und deren Eingestaltung in alle Lebensbereiche zusammenzuarbeiten.

<sup>80</sup> GS 92.

<sup>81</sup> GS 44.

## Fünftes Kapitel

### Die Grundentscheidung

Die Ergebnisse der Humanwissenschaften und vertiefte theologische Reflexion haben die Frage der Grundentscheidung (*optio fundamentalis*) zu einem Hauptthema der Grundlagenmoral gemacht. Das Verständnis der Grundentscheidung hat weitreichende Folgen für andere Themen der Moral wie das Wissen, die erste und fortdauernde Bekehrung, die Unterscheidung zwischen Wundsünde und Todsünde und praktisch alle Aspekte der Moraltheologie. Es gibt einige ausgezeichnete Studien über diese Frage<sup>1</sup>. Die Textbücher der Moraltheologie haben diese Ergebnisse jedoch noch nicht integriert. Dies scheint mir eine dringende Aufgabe zu sein.

#### I. Tradition und Neuheit der Frage

Die Frage nach der Grundentscheidung hat ihre Geschichte. Vor allem die thomistisch inspirierte Moraltheologie widmete der Grundentscheidung für das letzte Ziel (*finis ultimus*) hohe Aufmerksamkeit. Alle Einzelentscheidungen und die Qualität der Freiheit des einzelnen hängen von dieser Entscheidung ab. Ohne hier auf eine unzureichende Psychologie, die für diese Traktate kennzeichnend ist, einzugehen, sei hier der bleibende Wert der Frage nach der Entscheidung für das letzte Ziel betont. Der Mensch ist hier in seiner totalen Abhängigkeit von Gott, seinem Ursprung, gesehen und vor die Entscheidung gestellt, ob er in der Wahl seines letzten Zieles dieser Grundbestimmung treu bleibt. Biblisch gesehen

<sup>1</sup> Außer den Autoren, auf die später hingewiesen wird, seien vor allem die folgenden Theologen genannt, die sich der Ergebnisse der Humanwissenschaften in der Frage der Grundoption bedient haben: H. Kramer, *Die sittliche Vorentscheidung* (Würzburg 1970); ders., *Unwiderrufliche Entscheidungen im Leben des Christen* (Paderborn 1974); F. Furger, *Sittliche Praxis. Vorentscheidung – Vorsatz – Wollen* (Augsburg 1973); K. Demmer, *Die Lebensentscheidung. Ihre moraltheologischen Grundlagen* (Paderborn 1974); ders., *Entscheidung und Verhängnis* (Paderborn 1976); St. Hauerwas, *Vision and Virtue* (Notre Dame/Ind. 1974); J. B. Libanio, *Peccato e opzione fondamentale* (Assisi 1977); die letzte und wohl beste Behandlung des Fragenkomplexes ist von F. Herrâes Vegas, *La opción fundamental* (Salamanca 1978). Ich habe als Moderator dieser Dissertation durch den Autor wertvolle Anregungen erhalten. Für eine traditionelle Behandlung des Themas siehe: J. Maritain, *Raison et raisons* (Paris 1947) 131-165: „La dialectique immanente du premier acte de liberte“; vgl. S. Dianich, *L'opzione fondamentale nel pensiero di S. Tommaso* (Brescia 1968).

heißt dies: Gott der Schöpfer und Erlöser ruft uns so ins Dasein, daß wir nur als von ihm Gerufene antworten können. Die Entscheidung für den Wert unseres Lebens hängt davon ab, ob wir ganz auf ihn hören und unser Dasein, von ihm empfangend, in all unseren Haltungen und Entscheidungen ihm zurückschenken. In heutiger weltlicher Sprache ausgedrückt, lautet die Frage, ob und wie der Mensch seinem Leben einen letzten Sinn gibt.

Obwohl wir heute ganz besonders auf den Gesamtkontext dieser Grundentscheidung schauen, so ist doch zuzugeben, daß die Tradition durchaus gewußt hat, daß der Mensch seine Entscheidungen, vor allem seine Grundentscheidung, inmitten von Konflikten fällt. Der Ausgangspunkt ist nicht Indifferenz für Gut und Böse. Es gehört zu unserem innersten Wesen, von der unendlichen Liebe Gottes ins Dasein und Mitsein gerufen zu sein. Aber zugleich sind wir in eine sündige Welt mit ihren Götzen, ihren Ideologien und ihren verkehrten gesellschaftlichen Strukturen geboren. Mit andern Worten, in unserer Umwelt haben sich nicht nur verkehrte Einzelentscheidungen, sondern auch verkehrte Grundentscheidungen „eingefleischt“, die dem in unser Herz geschriebenen Gesetz widersprechen. Und der Christ muß wissen, daß er selbst eine Anfälligkeit in sich trägt. Diesbezüglich stehen wir vor zwei sich bisweilen radikal widersprechenden Haltungen: vor einem Optimismus, der die Gutheit der Schöpfung und die Macht der Erlösung betont, auf der andern Seite vor einem Pessimismus, der allzusehr auf die Sündhaftigkeit des Menschen und der Welt den Nachdruck legt und deshalb vielfach zu äußerstem Rigorismus neigt. Wie viele andere Dimensionen und Fragen der Moraltheologie, so hängt auch das Verständnis der Grundentscheidung nicht zuletzt von unserem Standpunkt bezüglich Optimismus und Pessimismus ab. Welche Rolle schreiben wir der Sündenverhaftung in einer sündigen Welt (Erbsünde) im Vergleich zur Heilssolidarität aufgrund von Schöpfung und Erlösung zu? Die Wahl wird sicher nicht ein oberflächlicher Optimismus sein, wohl aber Ausdruck der Hoffnung und des Vertrauens. Was immer die Macht der Sünde und unsere Anfälligkeit sein mag, im Grund bleiben wir das von ihm für gut erklärte Werk Gottes des Schöpfers und Erlösers, und die Welt, in die wir geboren sind, ist mehr von Gottes Macht und Heilstaten gezeichnet als von der Sünde. Wählen wir im Glauben die Heilssolidarität, so werden wir erfahren, daß sie größer ist als die Unheilssolidarität.

Diese allgemeine Aussage muß jedoch ergänzt werden durch Beachtung der Erfahrungstatsache, daß ein konkretes Milieu sehr viel mehr von der Heilssolidarität oder aber auch von der Unheilssolidarität geprägt sein kann als ein anderes. Ist das Kind in eine Glaubensgemeinschaft hineingeboren, die die Erlösungswirklichkeit in hohem Maße verwirklicht, dann wird das angeborene innere Gutsein von Anfang an von der in Fleisch und Blut übergegangenen Grundentscheidung für Gott mitgetragen. Wird andererseits der junge Mensch einem pervertierten Milieu ausgesetzt, in dem die Elemente des Guten nur rudimentär vorhanden sind, dann wird es der angeborenen Ausrichtung auf Gott schwer, Gestalt anzunehmen. So ergibt sich die Frage, ob er unter diesen

Umständen überhaupt verantwortlich ist, wenn sich keine klare Grundentscheidung für Gott und das Gute herauskristallisiert.

In einer statischen, auf den einzelnen ausgerichteten gesetzlichen Moral kann die Frage nach der Grundentscheidung kaum sinnvoll studiert werden. Sie hat ihren Ort heute in einer biblischen Sicht der Moral der Bekehrung, wobei die Grundentscheidung zusammenfällt mit der traditionellen Sicht der „ersten Bekehrung“, der grundlegenden Hinkehr zu Gott, die jedoch nach der fortwährenden Bekehrung und vollen Reinigung ruft, die in der Tradition „zweite Bekehrung“ genannt wurde. Es ist die fortschreitende Konsolidierung der Grundentscheidung und ihre Ausfaltung in Grundhaltungen und Gesinnungen. All das ist heute zu studieren im Blick auf die Psychologie des Wachstums, die uns zu einem lebensnäheren Verständnis der biblischen Perspektiven der Bekehrung und Reinigung führen kann.

Obwohl Psychologen und Theologen um das gleiche Problem kreisen, haben sie noch keine gemeinsame Sprache gefunden. Auch wenn sie bisweilen die gleichen Worte gebrauchen, so ist es doch nicht ausgemacht, ob sie das gleiche meinen. Josef Fuchs, der als Theologe Pionierarbeit auf diesem Gebiet geleistet hat, versteht die Grundentscheidung oder Fundamentaloption als „einen reifen Akt der Selbstbestimmung“<sup>2</sup> und behandelt die Grundentscheidung in der Sicht der „Grundfreiheit“. Wie wir später sehen werden, kommt er damit der Sicht von Erik Erikson nahe, der davon in der Sicht des Suchens und Ausschreitens nach Identität und Integrität handelt. Das Unfertige der anfänglichen Bekehrung und Grundentscheidung wird von Piet Fransen betont, wenn er die Grundentscheidung beschreibt als „grundlegend und doch noch unreif“. M. E. können die verschiedenen Ansätze und Blickpunkte miteinander vereinbart werden, wenn wir sowohl die unaufgebbare Tiefe der Grundentscheidung als auch ihren stets nach größerer Tiefe und Konsolidierung rufenden Charakter betonen. Das Unfertige der Grundentscheidung liegt in ihrer Übersetzung in Grundhaltungen und den Lebensstil. Gewinnt die anfängliche Grundentscheidung nicht ständig an Tiefe und Breite, so kann sie stets umgestoßen werden<sup>3</sup>.

Karl Rahner setzt Freiheit und „Grundoption“ tief sinnig zueinander in Beziehung. „Theologisch muß die Freiheit verstanden werden als die personale Selbstverfügung des Subjekts, durch die es sich als Ganzes mit der Ganzheit des irdischen Lebens in seine Endgültigkeit hineinvollzieht.“<sup>4</sup> Während er einerseits den ganzheitlichen Charakter der Grundoption betont, gibt er doch auch zu bedenken, daß sie anfänglich oft noch inhaltsleer und ungefüllt ist. Die Freiheitsstaten, in denen das Subjekt über sich und die Ganzheit seines Lebens verfügt, müssen sich in der Geschichte ereignen, müssen einen raumzeitlichen Platz in-

<sup>2</sup> J. Fuchs, *Human Values and Christian Morality* (Dublin 1970) 92-111, siehe 92.

<sup>3</sup> Schon hier wird deutlich, wie sehr das Verständnis der Grundoption von der Rolle abhängt, die man der fortwährenden Bekehrung zuschreibt.

<sup>4</sup> K. Rahner, *Schritten zur Theologie XII* (Einsiedeln 1975) 442f.



nerhalb der menschlichen Geschichte haben. Mit anderen Worten, die Grundentscheidung bedarf einer Konsolidierung und zeitlichen Entfaltung. Karl Rahner spricht einerseits im Blick auf seine Transzendentalphilosophie, andererseits aber ist er sich der psychologischen Erfahrung bewußt. Er möchte versuchen, die beiden Blickpunkte zu vereinen und, statt die Fundamentaloption als „totalen Selbstausdruck“ zu bestimmen, lieber von der Grundentscheidung für eine Richtung auf totales Selbstverständnis und totalen Selbstausdruck hin reden. Der Ton liegt so oder so auf Ganzheit. Aber die transzendentalphilosophischen Ausdrücke müssen das Wachstumsgesetz in sich aufnehmen.

Der Leser wird gebeten, auf die Beziehung zwischen der Fundamentaloption und dem Verständnis des Gewissens als Ruf und Drang nach Ganzheit zu achten.

Dem Begriff der Grundoption kommt der heute auch vielfach gebrauchte Begriff von Grundintention nahe<sup>5</sup>. Diese ist nicht zu bestimmen als bloße rechte Absicht bezüglich gewisser Akte. Es ist vielmehr jene umfassende Richtung der menschlichen Gesinnung und Intention, die die ganze Dynamik der Ausrichtung und damit auch die Qualität der einzelnen Entscheidungen und Akte mitbestimmt. Die Grundintention liegt tiefer und ist umfassender als Einzelintentionen und auch als die einzelnen Grundhaltungen. Die Grundintention ist nur dann echt und konsolidiert sich, wenn sie ständig wirksam ist in der Durchformung der Grundhaltungen, des Lebensstils und des Charakters der Person.

Mein besonderes Interesse gilt der Frage, wie die Fundamentaloption Ausdruck der Grundfreiheit ist und welche Art von Grundentscheidung und Grundintention den Menschen in schöpferische Freiheit und schöpferische Treue entläßt. Wie wir sehen werden, kann eine gewisse Art von Grundentscheidung, die begrifflich auf das Gute geht, letztlich doch sehr wackelig oder gar unecht sein, da das Gute durch ein gesetzliches und statisches Mißverständnis untergraben wird. Es kann sich ähnlich verhalten wie mit einem begrifflich richtig formulierten Monotheismus, der jedoch, wie Richard Niebuhr zeigt, so blaß ist, daß er praktisch mit einem Lebensstil zusammengeht, den wir besser Polytheismus nennen würden<sup>6</sup>. Es handelt sich um ein Verständnis der Orthodoxie, die die Orthopraxis nicht richtig einschließt. Grundentscheidung und Grundintention setzen uns dann wirklich in Bewegung auf den lebendigen Gott hin, wenn unser ganzes Leben mehr und mehr zur Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit wird. Die echte Grundentscheidung für Gott und das Gute bedeutet Offenheit zu *dem Anderen* und zu den anderen: zu Gott, der der ganz Andere und doch der ganz Nahe ist, zu den anderen, die in ihrer Andersheit angenommen sind, aber ganz zu uns gehören. Die echte Grundentscheidung, von der wir sprechen, besagt Mitverantwortung und echte Mitmenschlichkeit in gegenseitigem Vertrauen und in Liebe. Schließt sie diese Dynamik nicht ein, so ist sie eine Fehlgeburt.

<sup>5</sup> H. Reiners, Grundintention und sittliches Tun (Freiburg i. Br. 1966).

<sup>6</sup> Vgl. R. Niebuhr, Radical Monotheism and Western Culture (New York 1960).

Die Grundoption ist ihrer Natur nach mehr als ein einzelner Akt, der irgendwo sporadisch in unserem Leben auftaucht. Sie ist mehr als eine ausdrücklich erneuerte gute Meinung, die einem bewußten Akt seine Zielrichtung gibt. Sie ist vielmehr die in allen Einzelakten durchgehaltene Aktivierung unserer tiefsten Freiheit. Und je mehr unser sittliches Leben in den Einzelakten und in der Gesamtrichtung dieser Grundentscheidung folgt, um so mehr wird sie konsolidiert. Dies schließt nicht aus, daß an der Oberfläche unseres Bewußtseins und in Einzelakten, die keinen Tiefgang haben, noch gewisse Widersprüche gegen dieselbe offenbar werden. Solange das Gesamt unseres Lebens sich in der Richtung der guten Grundentscheidung entfaltet, stellen diese mehr oder weniger oberflächlichen Akte sie nicht in Frage. Die gute Grundentscheidung kann jedoch durch Einzelakte von großem Tiefgang umgekehrt werden, meistens nach einer Zeit allmählichen Niedergangs. Soviel sei hier festgehalten: die Grundoption ist Verwirklichung einer tiefen Selbsterkenntnis und der Freiheit in der Tiefenschicht, wodurch sich eine Person grundsätzlich entscheidet und bindet. Es scheint nicht leicht denkbar zu sein, daß die Grundoption angesichts einer bloßen Idee voll verwirklicht wird; denn die Person ist mehr als eine bloße Idee. Die Grundoption ist nur dann wirklich konsolidiert, wenn die Person als Person sich gegenüber *dem Anderen* oder den anderen, gegenüber einer Wertperson, verpflichtet. Ob der sich so Entscheidende sich dessen bewußt ist oder nicht, in der Grundoption offenbart sich die Fähigkeit des Menschen für das Ewige, die Fähigkeit, sich für oder gegen Gott zu entscheiden. Das schließt nicht aus, daß diese Entscheidung tatsächlich in der Begegnung mit den Mitmenschen in einer sich selbst transzendierenden Liebe fällt, die einschlußweise Selbstbindung an das Ewige ist.

## II. Der Beitrag der Humanwissenschaften und der Philosophie

Im folgenden bin ich vor allem Denkern und Therapeuten wie Erik Erikson, Eduard Spranger, Søren Kierkegaard, Abraham Maslow und Viktor E. Frankl verpflichtet. Ihnen allen ist gemeinsam eine Sicht des Ganzen, Feinfühligkeit für sittliche Werte und besonderes Interesse an der Dimension des sittlichen Wachstums der Person. Sie sprechen den gesunden Menschenverstand unmittelbar an. Es ist nicht meine Absicht, das gesamte Gedankengut dieser Denker zu übernehmen oder kritisch dazu Stellung zu nehmen. Ich nehme mir die Freiheit, ihre Einsichten in meine eigene philosophische Gesamtschau einzubringen, worin sie eventuell einen etwas verschiedenen Stellenwert einnehmen können<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Die Untersuchungen dieses Kapitels werden im 6. Kapitel erweitert werden vor allem durch Verwendung der Einsichten von L. Kohlberg und R. May bezüglich des Tiefengewissens. Unter den

Obwohl ich mich hier nicht ausschließlich auf Erich Fromm berufe, so sei doch ausdrücklich vermerkt, daß ich seinem Werk viel verdanke<sup>8</sup>. Vieles, was im folgenden unter Berufung auf Erikson über Identität und Integrität gesagt wird, könnte in ähnlicher Weise durch Erich Fromm belegt werden.

### 1. Erik Eriksons Lebenszyklen

Wohl wenige Psychologen, Therapeuten oder Philosophen kommen unserem Problem näher als Erik Erikson, der in seinem ganzen Lebenswerk der Frage nachgeht, wie der einzelne seine volle Identität und Integrität gewinnt bzw. aufs Spiel setzt. Er spricht selbstverständlich nicht als Ethiker, aber als ethisch interessierter Therapeut. Hier sei versucht, seine Einsichten für die Frage nach der Grundoption fruchtbar zu machen.

Wie andere große Psychologen, z. B. Abraham Maslow, entdeckt Erikson den angeborenen Drang nach Entfaltung im Suchen nach letzter Sinngebung. „Alles, was wächst, hat einen Grundplan, dem die einzelnen Teile verpflichtet sind, wobei diese ihre besondere Zeit zur Entfaltung haben, bis alle Teile sich in die gesunde Gesamtgestalt eingefügt haben<sup>9</sup>. Erikson interessiert sich für die ständige Entfaltung der Einzelperson, aber er geht auch den besonderen Hindernissen und Bedrohungen der Entfaltung nach<sup>10</sup>. Er sieht die Einmaligkeit, aber immer im Blick auf Zwischenmenschlichkeit und das Wechselspiel zwischen dem einzelnen und seiner Umwelt.

Für unsere Frage nach der Entfaltung der Grundoption ist vor allem sein Studium der Lebenszyklen hilfreich. Die einzelnen Phasen weisen umrißhaft auf das Ganze, bestimmen die inneren und äußeren Grenzen und bringen Wandel im Rahmen einer umfassenden Kontinuität.

Zwar vergleicht Erikson die Lebensphasen mit biologischen Gesetzen der Entfaltung, aber er ist hellichtig für die schöpferische Kraft des einzelnen Menschen und seine Fähigkeit, seinen eigenen Weg in Freiheit zu finden. Er ist ein ausgesprochener Personalist, ohne jedoch dem Individualismus tributpflichtig zu werden. Der einzelne erreicht seine volle menschliche Statur in Gemeinschaft, in der Auseinandersetzung mit den anderen, und zwar so, daß sich das Wachstum vor allem in gesunden menschlichen Beziehungen zeigt. Hat die Person eine klare Richtung, so eröffnen sich in jeder Phase neue Horizonte schöpferischer Freiheit und Treue. Erikson stellt sich das Leben vor „als eine Reihe von Schritten, mit Höhenwanderungen und nahe an Abgründen, wobei

Autoren, denen ich mich hier verpflichtet fühle, bestehen Unterschiede, aber mehr komplementärer Art. Wo ich Teileinsichten verwende, ohne mich kritisch mit den Autoren auseinanderzusetzen, heißt das durchaus nicht, daß ich alle ihre Theorien annehme.

<sup>8</sup> Vgl. vor allem: E. Fromm, *Man for Himself* (Greenwich 1969); ders., *The Art of Loving* (New York 1956); ders., *The Heart of Man: Its Genius for Good and Evil* (New York 1964).

<sup>9</sup> E. Erikson, *Identity: Youth and Crisis* (New York 1969) 63.

<sup>10</sup> Ders., *Childhood and Society* (New York 1963) 34.

stufenweise sehr viel mehr offenbar wird als die Richtung, die die ersten Schritte angezeigt haben“<sup>11</sup>.

Erikson liegt sehr viel an den schöpferischen Kräften und zugleich am Sinn für Kontinuität. Der zentrale Punkt seiner Beschreibung der Lebenszyklen ist die stufenweise Bekräftigung der Identität und dann der Integrität als Grundlage eines fruchtbaren Lebens. Ich hoffe, daß der Leser, der mit den Schriften Eriksons vertraut ist, am Ende unserer Studie deutlich sehen wird, wie die Entfaltung der Identität dem, was die Theologen Grundoption oder Grundintention nennen, sehr nahe kommt. Es geht vor allem um ein tieferes Verstehen des Wachstumsprozesses, der in den großen Lebensentscheidungen zu seiner Entfaltung kommt. „Der Mensch ist nicht organisiert wie ein archäologischer Erdwall mit seinen Schichten. Indem er wächst, macht er die Vergangenheit zu einem Teil der Zukunft, und jede Umgehung, der er je begegnet ist, ist ein Teil seiner gegenwärtigen Welt.“<sup>12</sup> Diese letzte Aussage zeigt vor allem, wie sorgsam Erikson in seiner Psychologie der Entfaltung die soziale Dimension beachtet.

Als Therapeut ist sich Erikson sehr wohl bewußt, daß das Gutsein des Menschen nie einen so hohen Grad erreicht, daß alle möglichen Konflikte ausgeschlossen wären<sup>13</sup>. Das Mitschleppen niedrigerer Lebensphasen, die mit der gegenwärtigen Entfaltung nicht Schritt halten, erklärt das Phänomen des Rückschritts. Menschliche Entwicklung geht nie automatisch und nie ohne Gefahren vor sich. Genau wie die Gesellschaft, so ist auch der einzelne dem Verfall ausgeliefert, wenn er nicht den entschiedenen Willen zu Wachstum und Bekehrung hat<sup>14</sup>. Erikson kommt unserem Anliegen eines gefüllteren Verständnisses der Grundoption vor allem nahe, wenn er zeigt, wie in kritischen Momenten des Lebens Durchbrüche erzielt werden oder sich ein Versagen ereignet, wodurch die Zukunft entweder entscheidend besser oder aber schlechter sein wird<sup>15</sup>. Er beschreibt die entscheidenden und kritischen Momente als „Wendepunkt zum Besseren oder Schlechteren, eine kritische Periode, in der eine entscheidende Wende so oder so unvermeidlich ist“<sup>16</sup>. Er unterscheidet sorgfältig zwischen neurotischen bzw. psychotischen Krisen und den normativen Krisen, die bezeichnend sind für das menschliche Leben in seinem Wachstum. Die normative Krise stellt sich dar „als eine normale Phase eines sich intensivierenden Konflikts mit einem scheinbaren Schwanken in innerer Kraft, aber auch mit einem erhöhten Wachstumspotential“<sup>17</sup>. Eine Krise als Ausdruck einer sich entfaltenden Lebensphase ruft nach einer klaren Grundentscheidung

<sup>11</sup> R. Coles, Erik H. Erikson. *The Growth of His Work* (Boston 1970) 132.

<sup>12</sup> E. Erikson, *Young Man Luther* (New York 1958) 117-118.

<sup>13</sup> Ders., *Identity*, 91-92.

<sup>14</sup> Ders., *Young Man Luther*, 253.

<sup>15</sup> Ders., *Young Man Luther*; und ganz bes. *Gandhi's Truth* (New York 1969).

<sup>16</sup> Ders., *Insight and Responsibility* (New York 1964) 138 (Deutsche Übers.: *Einsicht und Verantwortung*. Die Rolle des Ethischen in der Psychologie, Stuttgart 1966).

<sup>17</sup> Ders., *Identity*, 163.

oder aber nach einer Vertiefung derselben; es ist „eine kritische Periode erhöhter Verwundbarkeit und zugleich neuer Möglichkeiten und daher sozusagen die ontogenetische Quelle von Kraft oder aber von mangelnder Bereitschaft zur Anpassung“<sup>18</sup>.

Erikson beschreibt acht Phasen mit ihren je spezifischen Krisen und den bedeutsamen Entscheidungen, die zu treffen sind, damit die Person ihr Ziel erreicht: 1) Grundvertrauen und Mißtrauen; 2) Autonomie und verschämte Unsicherheit; 3) Initiative und Schuldbewußtsein; 4) Tüchtigkeit und Minderwertigkeitskomplex; 5) Identität oder aber Identitätsverschommenheit; 6) vertrauter Umgang oder Rückzug in Vereinsamung; 7) schöpferisches Dasein oder Stagnation; 8) erfülltes Dasein oder Verzweiflung<sup>19</sup>.

Spricht Erikson vom Grundvertrauen, Sinn für Initiative und ähnlichem, so meint er Grundhaltungen, Grundintentionen und Charaktereigenschaften, die stufenweise die Oberfläche und die Tiefenschichten, das Bewußte und das Unbewußte formen<sup>20</sup>. Auch bei normaler Entfaltung der einzelnen Phasen bleiben Spannungen, Rückstände, es zeigen sich aber auch Wachstumsspannungen, die irgendwie die nächste Phase vorausnehmen oder doch in ihre Richtung weisen.

1) *Grundvertrauen in Spannung mit Mißtrauen*. – Die erste Phase ist die des Kleinkindes. Hat es das große Glück, echte Liebe von vertrauenswürdigen Eltern und anderen Familienangehörigen zu empfangen, so bildet sich jenes Grundvertrauen, auf dem das ganze Lebensgebäude erwachsen kann. Dieses Grundvertrauen schließt jedoch nicht aus, sondern verlangt vielmehr die Fähigkeit sinnvollen Mißtrauens, das so sehr notwendig ist für die später sich entfaltende Unterscheidungsgabe. Es ist also eine Frage der Synthese in einem delikaten Ausgleich. „Schließt das Hoch in einem Menschen nicht irgendwie auch das Tief ein, so ist das Hoch schwach, blutlos und unsterblich.“<sup>21</sup>

Obwohl das Grundvertrauen in hohem Maße von der Qualität der Mutter-Kind-Beziehung abhängt, so sind die inneren Kraftquellen des Kindes doch so groß, daß spätere positive Erfahrungen allmählich dieses Grundvertrauen herstellen können, obwohl es nicht zur rechten Zeit geschenkt war. Das Grundvertrauen gibt die Fähigkeit zum Hoffen und zu gesundem Streben. Sind Grundvertrauen und Hoffen in entscheidenden Erfahrungen und Antworten grundgelegt, so erlauben sie dem Individuum, während der folgenden Phasen seine inneren Möglichkeiten zu ergreifen und die jeweiligen Möglichkeiten des Guten dankbar zu erfassen<sup>22</sup>. Die weitere Entfaltung in den späteren Phasen hängt nicht nur davon ab, wie in der ersten Phase der Grund zum Vertrauen gelegt ist, sondern auch davon, wie es in den darauffolgenden Phasen vertieft und gekräftigt wird und wie ungesundes Mißtrauen im Rahmen des Grundvertrauens einem vernünftigen Maße an Mißtrauen Platz macht.

<sup>18</sup> A. a. O. 96. <sup>19</sup> Ders., *Childhood and Society*, 273; *Identity*, 94.

<sup>20</sup> Vgl. ders., *Childhood and Society*, 251.

<sup>21</sup> D. S. Browning, *Generative Man: Psychoanalytic Perspectives* (Philadelphia 1973) 65.

<sup>22</sup> Vgl. E. Erikson, *Identity*, 85.

2) *Autonomie oder verschämte Unsicherheit*. – Sehr bald nach der ersten Phase, schon in früher Kindheit, zeigt das Kind die angeborene Tendenz, sein Selbstsein, seine Selbstbestimmung zu betonen, wenn zunächst auch noch unüberlegt. Das Kind will auf den eigenen Füßen stehen. Hier zeigt sich der Umriss der Berufung jedes Menschen, sein eigenes Leben zu leben, schließlich nach seinem eigenen Gewissen zu handeln. Im Kinde zeigt sich, und sei es in der Form des Eigenwillens, die Anlage zum freien Willen. Dieser ist „die ungebrochene Entschlossenheit zur Selbstentscheidung wie auch zur Selbstbescheidung, trotz der unvermeidlichen Erfahrung von Scham und Unsicherheit in der Kindheit“<sup>23</sup>.

Schon in den ersten Lebensjahren muß das Kind erfahren, daß sein Eigenwille sich mit der Autonomie der anderen auseinandersetzen hat. So beginnt es die größte Aufgabe des Lebens zu erlernen, nämlich Gegenseitigkeit, Mitmenschlichkeit. Des Menschen eigene Autonomie ist wertlos und unecht, wenn nicht die Autonomie des anderen anerkannt und geehrt wird. Erzieher begehen einen großen Fehler, wenn sie versuchen, den Willen des Kindes zu brechen, anstatt ihm zu helfen, diese Gegenseitigkeit lebensvoll zu verstehen. Wird in diesen Jahren das Hinterteil, das so sehr empfindlich für Schamerlebnisse ist, allzu unlieb behandelt und nicht selten verdroschen, dann entfaltet sich jene verschämte Unsicherheit, die auch in den späteren Lebensphasen der Entfaltung der Freiheit nicht wenig im Wege stehen wird.

3) *Initiative und Schuldbewußtsein*. – Das Spielalter ist entscheidend für die Freisetzung oder Blockierung der schöpferischen Energien. Die Freude an eigener Initiative, die Entfaltung der Einbildungskraft und die Freude an erfolgreichem Zusammenspiel geben dem Suchen nach Autonomie einen neuen Horizont. Überbesorgte Eltern, die den Spielraum des Kindes unnötig einschränken, hindern die Entfaltung des Kindes nicht nur während dieser, sondern auch in den folgenden Phasen. Eine Mutter, die ihr Kind mit Verboten und Warnungen eindeckt, es ständig bewacht und überfüttert, fügt dem Kind fast nicht wieder gutzumachenden Schaden zu. Es ist von nicht geringer Bedeutung, daß das Spielalter lange genug dauert, um den Sinn für Spiel und die schöpferische Einbildungskraft zu fördern. In dieser Phase zeigen sich allmählich die ersten Gewissensregungen. Das Kind fürchtet sich nicht mehr nur, daß seine Fehler aufgedeckt und getadelt werden, sondern erfährt stufenweise die „innere Stimme“, die sein eigenes Tun billigt oder mißbilligt<sup>24</sup>. Es ist die große Kunst der Erzieher, aber auch die beginnende Eigenleistung des Kindes, die innere Stimme in rechte Beziehung zu setzen zur Billigung und Mißbilligung durch die Umwelt. Diese Phase erreicht ihr Ziel, wenn im Vordergrund nicht Tadel und Schuldbewußtsein stehen, sondern die glückliche Entdeckung der eigenen Rolle, der eigenen Fähigkeiten und inneren Kraftquellen.

4) *Tüchtigkeit oder Minderwertigkeitskomplex*. – Das Schulalter ist ent-

<sup>23</sup> Ders., *Insight and Responsibility*, 119.

<sup>24</sup> Ders., *Identity*, 110.

scheidend für die Erfahrung der eigenen Tüchtigkeit und Zuständigkeit. Eine entscheidende Aufgabe der Erzieher ist die, dem jungen Menschen zu helfen, einerseits Tüchtigkeit als Entfaltung der Autonomie zu erstreben, aber andererseits seine Identität nicht mit der äußeren Leistung und Aufgabe im Leben zu verwechseln. Das Kind muß wissen, daß es auch dann geliebt ist, wenn es bisweilen in der Schule oder bei anderen Aufgaben versagt. Andererseits ist es wichtig für den jungen Menschen, zu lernen, daß er seine eigene Identität und seinen Selbstwert nicht erreichen kann, ohne Aufgaben für das Gemeinwohl auf sich zu nehmen bzw. sich darauf vorzubereiten. Viel hängt davon ab, ob die Erzieher dem Jugendlichen helfen, die soziale Dimension des Lebens und der Lebensaufgaben zu sehen. Ist die Arbeit lustlos, weil der innere Sinn nicht verstanden wird, dann entwickeln sich leicht Gefühle der Nutzlosigkeit und Minderwertigkeit, die in dieser und den nächsten Phasen der Entfaltung gefährlich im Wege stehen werden.

5) *Identität oder aber Identitätsverschommenheit.* – Das Hauptanliegen Eriksons in der Beschreibung der Lebenszyklen ist die Identität. Diese kann nicht erreicht werden ohne schöpferische Krise, die vor allem die Pubertät bestimmt, aber ihren Einfluß auch auf die weiteren Lebensphasen ausdehnt<sup>25</sup>. Der Heranwachsende erfährt seine unverwechselbare Einmaligkeit, seine innere Einheit, kurz seine Identität stufenweise, indem er sich mit den teilweisen Identifikationen auseinandersetzt, die er in der Kindheit unbewußt angenommen hat. Diese Phase verlangt also im besonderen einen kritischen Sinn, die Entfaltung der Tugend der Kritik. Andernfalls ist das ganze Leben entweder von Kritiklosigkeit oder zersetzender Kritiksucht und in beiden Fällen von Verlust der Identität bedroht. Die Psychologen deuten hier vor allem auf die Spannung zwischen dem im Gewissen erfahrenen eigenen Selbst und dem Über-Ich hin. Sehr viel hängt davon ab, ob die nächsten Angehörigen und die weitere Umwelt den jungen Menschen in seinem Eigenwert schätzen oder aber für ihre Zwecke gefügig machen wollen<sup>26</sup>. Der junge Mensch versucht „sich ein sinnvolles Verhältnis auszumalen zwischen dem, was er in sich selbst als recht sieht, und seinem geschärften Bewußtsein bezüglich der Art und Weise, wie andere ihn beurteilen und was sie von ihm erwarten“<sup>27</sup>.

Die schließlich erreichte Identität bringt irgendwie die bedeutsamen Identifizierungen der Vergangenheit ein, aber sie sind so umgestaltet, daß sich alles in ein einziges sinnvolles Ganzes im Lebenssinn der Person zusammenfügt<sup>28</sup>. Ist die Identität in positivem Sinn gewonnen, so verlagert sich der Schwerpunkt von der Sorge um Selbstentfaltung und Selbstbetonung in Richtung echter Mitmenschlichkeit und aktiver Teilnahme an gemeinsamen Zielen<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> Ders., Psychological Identity, in: International Encyclopedia of the Social Sciences 7 (1968) 62.

<sup>26</sup> Ders., Identity, 159.

<sup>27</sup> Ders., Young Man Luther, 16.

<sup>28</sup> Vgl. ders., Identity, 161.

<sup>29</sup> Vgl. ders., Psychological Identity, 61.

Es ist unmöglich, die Identität zu erfassen, ohne der Grundentscheidung für die Treue nachzugehen. Eine Person, die sich noch nicht entschlossen hat, sich für eine würdige Sache einzusetzen, und noch nicht fähig ist, echte Treuebindungen einzugehen, ohne dabei ihr eigenes Selbst aufzugeben, ist noch nicht zum Kernpunkt der Identität vorgedrungen. Treue schließt Aufrichtigkeit, Echtheit, Hingabe ein, „ein frei gegebenes, aber bindendes Jawort mit verhängnisvollen Folgen des Fluches, der den trifft, der sich nicht zur Treuebindung entschließt“<sup>30</sup>.

Gerade an diesem Punkt wird es klar, wie sehr Eriksons Begriff der Identität sich im Grunde mit dem deckt, was die Theologen Grundoption nennen. Sie fällt nicht vom Himmel, sondern bedarf der Zeit der Vorbereitung. Der Mensch entdeckt sein wahres Selbst, wenn er in seinem sittlichen Wachstum fähig geworden ist, sich in freier Treue zu binden. Diese Selbstbindung setzt ein Grundvertrauen und Mut zum Dasein voraus. Das Auslangen nach Identität fällt zusammen mit dem Suchen nach innerer Einheit, Zuverlässigkeit und dem klaren Ja zu einer Wertskala. Die in der Identität erreichte Freiheit ist Freiheit zur Treue. „Treue ist die Fähigkeit, frei eingegangene Bindungen durchzuhalten, und zwar trotz der unvermeidlichen Widersprüche anderer Wertsysteme.“<sup>31</sup>

Erikson ist überzeugt, daß der junge Mensch nicht zu einer konsolidierten Identität kommt ohne ein klares Ja zu einem Weltbild und zu Idealen, die überzeugend genug sind, der individuellen und kollektiven Identität Sinn zu verleihen<sup>32</sup>. Dabei mag es sein, daß gerade junge Menschen mit hohen Fähigkeiten, die Hand in Hand gehen mit der Komplexität einer reichen Anlage, mehr Zeit brauchen, um ihre Identitätskrise endgültig zu lösen. Erikson stellt dies dar am Leben Mahatma Gandhis und des jungen Martin Luther<sup>33</sup>. Diese beiden großen Persönlichkeiten sind typisch für die Schwierigkeit, sich von der Identifizierung mit einem übermächtigen Vaterbild zu befreien. „Der junge Mensch bedarf bisweilen eines Moratoriums, einer Zeitspanne noch nach dem Herauswachsen aus dem Kindesalter, bis seine Taten und Werke Ausdruck der künftigen Identität werden.“<sup>34</sup>

Die Überlegungen Eriksons über das Moratorium scheinen mir bedeutsam zu sein für das Verständnis sowohl der Grundentscheidung wie der schöpferischen Treue. Dabei ist nicht gesagt, daß sich die junge Persönlichkeit dessen bewußt ist, daß ihr gegenwärtiger Lebensabschnitt nur ein Moratorium ist. Im Gegenteil: der Betreffende mag den Eindruck haben, sich fest entschieden zu haben, und erst späterhin ausfindig machen, daß das, was er so ernst nahm, nur eine Übergangsphase war<sup>35</sup>. Diese Einsichten scheinen mir sehr bedeutsam zu

<sup>30</sup> Ders., Identity, 158. <sup>31</sup> Ders., Insight and Responsibility, 125.

<sup>32</sup> Ders., Psychological Identity, 62.

<sup>33</sup> Ders., Young Man Luther, 242. Der Autor meint: „In Luther war eine teilweise erfolglose und bruchstückartige Lösung der Identitätskrise eine Belastung der Krise im Mannesalter.“ Vgl. auch ders., Gandhi's Truth.

<sup>34</sup> Vgl. ders., Young Man Luther. <sup>35</sup> Ders., Identity, 257-258.

sein, wenn wir versuchen, die Grundentscheidung in Beziehung zu setzen zu den großen Lebensentscheidungen wie dem Empfang des Firmsakramentes, der ehelichen Bindung, den Ordensgelübden und der Wahl des Priesterstandes.

Es ist nicht nur im Sinne Eriksons, daß wir hier unser Augenmerk vor allem auf die konstruktive Lösung der Identitätskrise richten. Dies ist auch ein wesentliches Erfordernis einer betont christlichen Sicht der Moralthologie als Theologie des Lebens und nicht vereinzelter Akte. Es ist verständlich, daß eine Moral, die vor allem für Beichtväter geschrieben war und das richterliche Element mißverstand bzw. ungebührlich überbetonte, den Akzent auf die einzelnen Sünden legte und das genau begrenzte Versagen im Einzelakt hervorhob. Wir sehen heute Moralthologie betont in der Sicht des Lebens und seiner stufenweisen Entfaltung, seiner Krisen und Höhepunkte. Die Einzelakte gewinnen ihre Sinnbedeutung im Ganzen. In dieser Sicht ist es wohl klar, daß die Grundentscheidung, vor allem ihre Konsolidierung und Übersetzung ins ganze Leben, aber auch ihre Gefährdung, sehr viel zu tun hat mit der erfolgreichen Lösung der Identitätskrise. Das Alte Testament spricht von Sünde vielfach als „Verfehlen des Zieles“<sup>36</sup>. Dieses verhängnisvolle Verfehlen des Zieles offenbart sich vor allem in der negativen Lösung der Identitätskrise, wo eine positive Lösung möglich war. Eine Identitätsverschommenheit oder die gefährliche Betonung der eigenen „Identität“ in Protesthaltung gegen andere oder in jener Selbstsucht und Selbstherrlichkeit, die andere nur als Mittel zum Zweck behandeln will, ist jenes grundlegende Verfehlen, das alle einzelnen Akte durchzieht. Wir dürfen uns jedoch nicht zu Richtern aufwerfen; wir wissen nie, ob Identitätsverschommenheit eigenes Verschulden oder mehr ein psychologisches Erleiden der Unfähigkeit ist. Eine der verhärtetsten Identitätsverklebungen ist die „Protestidentität“ junger Menschen, „eine Identität, die in perverser Weise bestimmt ist von jenen Identifikationen und Rollen, die junge Menschen im kritischen Fall ihrer Entwicklung als höchst abstoßend und gefährlich und zugleich als höchst wirklich erfahren haben“<sup>37</sup>.

Erikson sagt einfachhin: „Die negative Identität ist die Summe all jener Identifikationen und Identitätssplitter, die der Betreffende als nicht erstrebenswert und mit sich unversöhnbar erlebt hat, aber so, daß er selbst darin eintauchen mußte.“<sup>38</sup> Es ist die Folge einer Erziehung, in der die Verbote einer erdrückenden Autorität vorherrschten, die als Widerspruch zur Entfaltung der eigenen Persönlichkeit empfunden wurden. Stehen keine anziehenden positiven Modelle zur Verfügung, so kann die unvermeidliche Protesthaltung den Menschen psychologisch so sehr verhaften, daß seine Identität darin besteht, zu behaupten: „So möchte ich nicht werden.“ Und gerade so wirkt das Vaterbild oder Mutter-

<sup>36</sup> Vgl. R. Koch, Peccato nel Vecchio Testamento (Rom 1974).

<sup>37</sup> E. Erikson, Identity, 174.

<sup>38</sup> Ders., Autobiographical Notes, in: G. Holton (Hrsg.), The Twentieth Century Sciences (New York 1970) 6.

bild bestimmend. Das alles kann mehr oder weniger erlitten werden. Es kann aber auch sein, daß der verwirrte Mensch in seiner Trotzhaltung mehr oder weniger frei sein „Ziel“ verfehlt hat. Eine dieser „pathologischen Identitätsverwirrungen“ ereignet sich im Ausweichen vor gestellten Aufgaben, so daß der Mensch schließlich mit der ständigen Ausflucht des „wenn und aber“ lebt. Der Lebenssinn und die Lebensfreude scheinen sich dann nur dort zu finden, wo man sich selbst nicht befindet, während alles, was einem zustößt, als bloße Gefahr des Untergangs erfahren wird<sup>39</sup>.

6) *Vertrauter Umgang oder aber Vereinsamung.* – Nach Erikson entscheidet es sich in der 6. Lebensphase, ob die Grundentscheidung für vertrauten Umgang, Fähigkeit zu Freundschaft und Bindung, oder aber für Rückzug in die Vereinsamung fällt. Der Herangewachsene, der keine echte Identität erreicht hat, ist unsicher; er fürchtet stets, sich selbst zu verlieren. Und gerade dann, wenn er sich an andere anhängt, wird er unfähig zu einem Treueverhältnis in Freundschaft oder Ehe. Die Beziehungen, die er eventuell emsig sucht, sind oberflächlich, ohne schöpferische Offenheit. Ist dagegen die Identitätskrise positiv gelöst, so hat die Person die tiefe Erfahrung, daß sie sich in Treue binden und anderen dienen kann, ohne sich selbst zu verlieren. Sie erfährt ihre Selbstverwirklichung in der Selbsttranszendenz, im Offensein für das Du, für die anderen<sup>40</sup>. Gerade die Zuversicht, die aus der inneren Echtheit und Identität erfließt, erlaubt jene Mitmenschlichkeit, die den andern gelten läßt und ihn als Geschenk erfährt: „Es ist gut für mich und für alle, daß du bist.“ Diese Echtheit ermöglicht es dem Menschen, Treueverpflichtungen gegenüber Gemeinschaften oder eine Bindung in Partnerschaft einzugehen und die sittliche Kraft zu entfalten, sein Wort einzulösen“<sup>41</sup>. Gerade diese in innerer Freiheit eingegangene Treuebindung unter Einsatz für Ideale garantiert die Selbsttreue, die Treue zur wahren Identität und die Entfaltung schöpferischer Freiheit und Treue im vertrauten Umgang mit anderen, in liebender Offenheit.

7) *Schöpferisches Dasein oder aber Stagnation.* – Der 7. Lebenszyklus Eriksons fällt mit der Lebensspanne des Erwachsenen zusammen, von dem man innere Reife erwarten darf. Jene, die ihre Echtheit, ihr wahres Selbstsein erreicht haben und deshalb fähig sind zu warmer Mitmenschlichkeit, sind in vielfältiger Weise schöpferisch. Erikson weist vor allem auf die schöpferische Kraft der Eltern hin, die Kindern nicht nur das Leben geben, sondern auch den Sinn des Lebens deuten können. In einer Gesellschaft, in der Kinder weder für ökonomische Sicherheit noch auch für die gesellschaftliche Geltung notwendig sind, sprechen wir von verantworteter Elternschaft. Wir meinen die in innerster Freiheit und voller Verantwortlichkeit übernommene Berufung als Eltern. Es ist die Überzeugung vieler, daß eigentlich nur jene, die das Leben sinnvoll finden und

<sup>39</sup> E. Erikson, Identity, 173.

<sup>40</sup> Vgl. A. Maslow, Religions, Values and Peak Experiences (Columbus/Ohio 1964).

<sup>41</sup> E. Erikson, Childhood and Society, 263.

es sinnerfüllt leben, das Recht haben, Leben weiterzuschicken. Bloß instinkthafte Zeugen entspricht in keiner Weise dem, was Erikson schöpferisches Dasein (generativity) nennt. Neben echt verantworteter Elternschaft denkt Erikson an alle Formen der Bereitschaft, Verantwortlichkeit auf sich zu nehmen, die Fähigkeit, schöpferische Lösungen für Probleme ausfindig zu machen und das Leben der gegenwärtigen und zukünftigen Generationen zu bereichern. Erikson betont, daß schöpferische Freiheit und Treue, Offenheit und Fähigkeit zu Mitverantwortung entscheidend davon abhängen, wie die normativen Krisen der vorausgehenden Lebenszyklen gelöst sind. Stagnation, ein unschöpferisches Dasein, zeigt die mangelnde Grundentscheidung bzw. die grundlegende Fehlentscheidung, die nur durch eine tiefgreifende Bekehrung rückgängig gemacht werden kann.

8) *Erfülltes Dasein oder aber Verzweiflung.* – Der 8. und letzte Lebenszyklus Eriksons umfaßt die ganze Lebensspanne einschließlich des Alters, insofern dieses Leben die früheren Phasen zu voller Fruchtbarkeit bringt, oder aber das Versagen letztlich offenbart. „In dem auf das Alter zugehenden Menschen, der Dinge besorgt und Mitmenschen umsorgt hat, der Prüfungen bestanden, sich in Erfolg und Enttäuschungen treu geblieben ist: in ihm allein reifen die Früchte der sieben vorangegangenen Lebenszyklen. Ich kenne kein besseres Wort, um dies auszudrücken, als Integrität.“<sup>42</sup> Diese Integrität bedeutet erfülltes Dasein, letzte Echtheit, die allem den Stempel aufdrückt. Es bedeutet „Integration der Leidenschaften, Reichtum des Gemüts, Treue zu den großen Vorbildern der Vergangenheit, Bereitschaft, eine Führerrolle zu übernehmen und darauf zu rechter Zeit zu verzichten. Es ist das volle Ja zu den Möglichkeiten dieses einen Lebens und Dankbarkeit gegenüber jenen Menschen, die es mit Sinn bereichern haben.“<sup>43</sup>

Die Echtheit erfüllten Lebens erlaubt eine vertiefte Liebe und ein dankbares Andenken an die Eltern, Annahme seiner selbst und der anderen so, wie sie sind, ein Ja zu den gegenwärtigen Möglichkeiten, ohne Ausflucht in sinnlose Wünsche, daß doch alles anders sein sollte. Mit einem Wort, es ist ein Leben der Mitverantwortung in schöpferischer Freiheit und Treue. Diese Echtheit gibt auch den Mut, dem Tod in die Augen zu schauen und ihn als Erfüllung zu erleben. Es ist Weisheit, ein reiches Urteil und ein tiefes Verständnis für die anderen<sup>44</sup>.

Auf der anderen Seite sehen wir das Verfehlen des Zieles, die bittere Frucht des Versagens in den früheren Lebenszyklen, ein sinnleeres Leben, das die Verzweiflung in sich trägt. Die Folge ist panische Furcht vor dem Tod, Unzufriedenheit und ständiges Klagen über alles und über alle.

*Zusammenfassung.* – Erikson versorgt den Moraltheologen nicht mit einer fertigen Definition der Grundentscheidung, aber er bietet uns reiche Lebens-

<sup>42</sup> Vgl. *ders.*, *Insight and Responsibility*, 128.

<sup>43</sup> *Ders.*, *Identity*, 139.

<sup>44</sup> *Ders.*, *Childhood and Society*, 269; *Identity*, 140.

erfahrung, unersetzliche Einsichten an, er gibt uns jene positive Sicht des Lebens, die uns zeigt, daß die innere Verfassung des Menschen und des menschlichen Zusammenlebens nach einer positiven Grundentscheidung ruft und wie diese das Gesamt des Lebens gestalten kann. Der Schlüssel zu einem psychologischen Verstehen der Grundoption ist sicher Eriksons Sicht der Identität und in Zusammenhang damit die Fähigkeit zu schöpferischer Treue. Seine Schriften liefern uns tiefe Einsichten darüber, wie sich die Grundentscheidung in Gesinnungen, Grundhaltungen und gesunde menschliche Beziehungen umsetzt. Überdies bietet uns Erikson eine originelle Synthese zwischen schöpferischer Freiheit und dem Sinn für Kontinuität.

## 2. Eduard Sprangers Lebensformen

Vor einem halben Jahrhundert hat Eduard Spranger, ein hervorragender Philosoph und Pädagoge und begeisterter akademischer Lehrer, einen wichtigen Beitrag zu den kulturell bedingten Grundentscheidungen geleistet. Sein Bemühen ergänzt weithin das von Erikson. Die Wechselbeziehung zwischen der Grundentscheidung des einzelnen für eine bestimmte Lebensform mit den kulturellen Gegebenheiten ist bei ihm viel mehr thematisch als bei Erikson. Er beschreibt nicht nur Grundhaltungen, die sich irgendwie mit dem traditionellen Begriff der Tugend decken, sondern zeigt, wie die Entscheidung für ein gewisses Wertesystem und eine Wertskala, für ein Sinnziel und eine Lebensform kulturell bedingt ist und nur dann Einfluß ausübt, wenn sie kulturell verleblicht wird. Er interessiert sich ebenso für die Verinnerlichung und Vermenschlichung der vorgegebenen kulturellen Lebensformen wie für den Ausdruck der Gesinnungsethik im Lebensstil mit seinen sozialen Dimensionen<sup>45</sup>. Er gibt eine wertvolle Typologie der verschiedenen Lebensformen. Dabei entsprechen sich der vorherrschende Wert, das „Ethos“ (die Gesinnungsrichtung) und die äußere Lebensform:

1) *Die ökonomische Lebensform.* – Der vorherrschende Wert ist das Wirtschaftliche im weitesten Sinn, vielfach mit einer ausgesprochenen Tendenz, dem Nutzwert den höchsten Rang anzuweisen. Dabei kann sich jedoch auch ein positives „Ethos“ entfalten: Hingabe an die Arbeit und den Beruf in sozialer Ausrichtung.

2) *Die ästhetische Lebensform.* – Die vorherrschenden Werte sind: das Schöne, edles Genießen. Bei einer positiven Grundentscheidung entfaltet sich als Ethos die Hingabe an das Kulturschaffen und die Pflege der Harmonie der Persönlichkeit.

3) *Die politische Lebensform mit starker Betonung der Macht.* – Vorherrschende Werte sind: Autorität, mit hohen Machtbefugnissen ausgestattet, die

<sup>45</sup> Vgl. *E. Spranger*, *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit* (Halle 1930); *ders.*, *Zur Psychologie des Jugendalters* (Heidelberg 1953).

hohe Bewertung der Rasse und des Helden. Bei einer positiven Grundhaltung entfalten sich als Ethos Herrscherlichkeit und Tapferkeit.

4) *Die kontemplative Lebensform.* – Vorherrschender Wert ist das Wissen, das sich jedoch ganz verschieden ausfächern kann, entweder in einem theoretischen Seinswissen, in praktischem Können oder in umfassendem Heilswissen. Innerhalb dieser Lebensform kann sich bei positiver Grundentscheidung das Ethos der Hingabe an die Wahrheitssuche, Wahrhaftigkeit und Sachlichkeit entfalten.

5) *Die soziale Lebensform.* – Der vorherrschende Wert ist das Verbundensein in der Gemeinschaft. Die Grundoption wird sich ausdrücken im Ethos der Hingabe an das Du, an die Gemeinschaft in gelebter Mitverantwortung.

6) *Die religiöse Lebensform.* – Der alles beherrschende Wert ist Gott, das Heilige, das Heil der Seele und die Gemeinschaft mit Gott. Die Grundoption ist die Hingabe an Gott. Dabei kann je nach der persönlichen Entscheidung und dem Einfluß der Umwelt entweder der Verzicht auf das Irdische oder aber die Eingestaltung des Glaubens in das Irdische den Vorrang haben.

Nach Spranger kann sich innerhalb jeder der aufgezählten Lebensformen ein wertvolles Ethos entfalten. Aber jede Lebensform, die zweitrangigen Werten den breitesten Raum und die gesinnungsmäßige Zuwendung einräumt, ist stets in Gefahr, die höheren Werte zu verraten. Das gilt vor allem von der ökonomischen und politischen Lebensform. Abgesehen davon, daß keine Lebensform in Reinkultur vorkommt, sondern nur als mehr oder weniger hervorstechende Neigung, ist theoretisch eine Anerkennung des höchsten Wertes innerhalb jeder Lebensform möglich, aber so, daß sie dann stufenweise von innen her veredelt oder gesprengt wird. Stehen die höchsten religiösen und menschlichen Werte jedoch gesinnungsmäßig nur am Rande, so wird sich ein falsches Vorzugssystem herausbilden.

Ist die vorherrschende Kultur einseitig von der Verkörperung zweitrangiger Werte bestimmt, so ist auch der einzelne sehr in Gefahr, die höheren Werte nur als Dienstwerte zu behandeln. Als Beispiel möge ein Geschäftsmann dienen, der bloß um seiner Kundschaft willen regelmäßig zu den Sakramenten geht, oder ein Politiker, der die Religion als Trumpf im Dienste seiner Machtpolitik ausspielt, oder ein Priester, dem Titel und Ehrenstellen wichtiger sind als die „Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit“ und der Dienst am Mitmenschen.

### 3. Kierkegaards Stadien auf dem Lebensweg

Wie der Titel des bekannten Buches unseres Autors „Stadien auf dem Lebensweg“<sup>46</sup> angibt, ist darin das dynamische Element der Ausfaltung im Einzelleben betont. Jede Lebensphase eröffnet, ähnlich wie bei Erikson, neue Horizonte der nächsten Phase und ist konstruktiv in diese mit eingebracht. In dieser Hinsicht steht er dem Bemühen Eriksons näher als Spranger. Aber er widmet einer Dimension, die wir weder in Eriksons noch in Sprangers Werk ausdrücklich finden, außerordentliche Aufmerksamkeit. In jeder Phase ist nämlich die Grundentscheidung schon herausgefordert und für weitere Konsolidierung vorbereitet. Seine vier Stadien auf dem Lebensweg bezeichnen die vorherrschenden Gesinnungen, die stufenweise den Blick für die gesamte Wertskala öffnen. So kommt er unserem Verständnis der Grundentscheidung sehr nahe.

1) Kierkegaard schenkt den Werten des Schönen große Beachtung. Das ästhetische Stadium entfaltet den Sinn für das Schöne, die Fähigkeit, zu bewundern, sich am Schönen zu freuen, sich den Werten innerer Harmonie und der Kunst zu widmen. Sobald dann der Mensch tiefer erfaßt, daß Schönheit der Glanz des Guten und des Wahren ist, öffnet sich die Sicht auf die nächste Phase, und zwar in einer sehr tiefgründigen Weise: das Schöne ist ein Tor zur Anbetung und zu einer ganzheitlichen Erfassung des Wahren und Guten und schließlich des Heiligen<sup>47</sup>.

2) Im ethischen Stadium erfährt der Mensch die Majestät des Guten, die Würde jeder menschlichen Person und lernt stufenweise die Kunst des Lebens als die Kunst aller Künste.

3) Das ethische Stadium öffnet sich mit innerer Dynamik dem anthropozentrisch religiösen Stadium auf dem Lebensweg. Die Erfahrung des Heiligen ist ganz in das sittliche, sozusagen das horizontale Erfahren eingebettet. Die Religion wird erfahren im Blick auf das Heil und Heilsein des Menschen. Dieser erfährt sein Angewiesensein auf Gott. Folgt der Mensch der inneren Dynamik dieses Stadiums, so überwindet er einen einseitigen Horizontalismus. Das Vertrauen auf das Erbarmen und die Güte Gottes wächst, bis schließlich Gott als Vater aller und alle im Blick auf Gott als Brüder und Schwestern erfahren werden. Geschieht diese Öffnung nicht, so wird der Mensch dem Angelegtsein auf Wachstum untreu.

4) Das 4. Stadium, das innerste Sinnziel der vorausgehenden Stadien, ist theozentrisch: Gott wird um seiner selbst willen geliebt und angebetet. Das ästhetische und ethische Stadium ist hier eingebracht in die Anbetung

<sup>46</sup> S. A. Kierkegaard, *Stadien auf des Lebens Weg* (Düsseldorf 1958). Siehe in Kap. 6 meine Kritik an Kierkegaards Auslegung der Geschichte vom beabsichtigten Opfer Isaaks. Sein diesbezüglicher Irrtum verführte ihn zu der Auffassung, daß auch höchste moralische Werte bisweilen den religiösen Werten geopfert werden müßten.

<sup>47</sup> In Kap. 2 des zweiten Bandes von „Frei in Christus“ wird dieser wichtige Zugang zum Wahren und Guten ausführlich behandelt.

Gottes im Geiste und in der Wahrheit. Der Mensch findet seine wahre Mitte in Gott, und zwar so, daß er die Liebe Gottes zu allen mitvollzieht. Aus der anbetenden Liebe erwachsen Nächstenliebe und Gerechtigkeit in reinerer Gestalt.

Die Kierkegaardsche Sicht eignet sich zum besseren Verstehen der Entfaltung des Grundrisses und der Grundstruktur der Fundamentaloption. Diese Sicht zeigt aber auch, wie sehr eine Konsolidierung, eine Vertiefung und Reifung notwendig ist für das Beharren in der Grundoption.

#### 4. Der Beitrag A. Maslows und V. E. Frankls

Abraham Maslow hat vor allem die gesunde Entwicklung des Menschen erforscht<sup>48</sup>. Lange bevor der Mensch das Hochplateau eines durch und durch sinnerfüllten Lebens erreicht, sind ihm Gipfelerfahrungen geschenkt. Darin erfährt er das Leben als Geschenk, als Einladung zu Dankbarkeit, Offenheit, Hingabe. Die Frage ist dann, ob er nachher diesen Erfahrungen treu bleibt. Die Gipfelerfahrung Maslows ist gekennzeichnet durch ein spontanes Kennen, daß dies die Richtung wahren Lebens ist. Es ist eine Erfahrung des Auslangens nach Ganzheit, eine neue Weise des Bewußtseins, daß Selbstverwirklichung mit der Selbsttranszendenz, mit der Offenheit für die anderen gegeben ist. Ist der Mensch seinem besseren Selbst treu, so begleitet ihn das Licht und die Kraft der Gipfelerfahrung auf dem weiteren Lebensweg.

Viktor E. Frankl<sup>49</sup>, der Vater der Logotherapie, hat entdeckt, wie sehr das Heilsein des Menschen mit dem ehrlichen Suchen nach letzter Sinnerfüllung zusammenhängt. Die noogene Neurose befällt Menschen, die sich selbst nicht treu blieben und gegen die Stimme des besseren Selbst nicht nach dem umfassenden Sinn des Lebens gesucht haben. Daß jedoch die Neurose diese Menschen so sehr erschüttert, ist ein Zeichen, daß in der tiefsten Tiefe das Verlangen nach Sinngebung fortbesteht. Es ist eine indirekte Erfahrung des Menschen, daß er das Ziel verfehlt, wenn er sich nicht besinnt. Die Logotherapie hat das Ziel, dem Leidenden zu helfen, seine Freiheit und sein besseres Selbst zu entdecken. Frankl ist ein klassischer Vertreter der humanistischen Therapie, die an die inneren Kraftquellen des Menschen glaubt und gerade so an die tiefere Freiheit appelliert. Sie verlangt jedoch nichts Unmögliches, sondern zunächst nur den ersten und entscheidenden Schritt, das ehrliche Suchen nach dem Wahren und Guten, nach Sinngebung des Lebens. Das Suchen selbst ist dann schon Entscheidung für letzten Sinn. Und wenn der Mensch diesem Suchen treu bleibt, so findet er ein tiefes und feines Gespür für das Gute. In der Wahlverwandtschaft mit dem Guten zeigt sich „der verborgene Gott“. Die Grundentscheidung wird also hier

<sup>48</sup> Vgl. A. Maslow, *The Farther Reaches of Human Nature* (New York 1973).

<sup>49</sup> Vgl. V. E. Frankl, *Der unbewußte Gott* (Wien 1948); *ders.*, *Ärztliche Seelsorge* (Wien 1962); *ders.*, *Der Mensch auf der Suche nach Sinn. Zur Rehumanisierung der Psychotherapie* (Freiburg i. Br. 1976).

verstanden im Blick auf die stufenweise Entfaltung des ehrlichen Suchens und Findens bis zur voll bewußten Hingabe an das Sinnziel des Lebens und dessen Urgrund. Je mehr sich diese Grundentscheidung entfaltet, um so größer ist die schöpferische Freiheit für das Gute. Das Kennen des Guten und die jeweilige Möglichkeit der Treue entspringen schöpferisch aus jener letzten Tiefe, in der der unsichtbare Gott gegenwärtig ist.

### III. Begegnung letzter Freiheit und des Kennens des Guten im Seelengrund

In der Grundoption spricht sich die Freiheit vom Seelengrund her aus. Dort begegnen sich in unzertrennlicher Einheit das Kennen des Guten und die Freiheit für das Gute. Je mehr die Person ihre Identität erreicht und sich in Treue auf das Gute verpflichtet hat, desto mehr steigt das Kennen des Guten vom innersten Seelengrund her auf. Es wird ein Kennen aus Wahlverwandtschaft mit dem Guten.

Menschliche Freiheit ist Teilnahme an der Freiheit Gottes. Gottes Freiheit ist Licht und Wahrheit, unendliche Freiheit der Liebe für die Liebe. Das Sich-Kennen des Vaters in seinem wesensgleichen Worte „haucht“ die Liebe. Die zweite Person in der Dreifaltigkeit Gottes, das Wort, „ist nicht irgendein Wort, sondern wesenhaft das Wort, das die Liebe haucht“<sup>50</sup>. Der Mensch ist seiner Berufung treu und wird wahrhaft zum Bild und Gleichnis Gottes, wenn sich seine Freiheit aus letzter Tiefe für das Wahre und Gute entschieden hat. Dieser Freiheit ist ein liebendes Kennen des Guten geschenkt, das ganz mit Liebe erfüllt ist, sich nach größerer Liebe ausstreckt, aus der wiederum ein tieferes Kennen erfließt.

Das Kennen des Guten, von dem wir hier sprechen, ist Heilswissen im eigentlichen Sinn. Es wächst mit dem Heilsein der Person und fördert es. Dieses Kennen übertrifft alle wissenschaftlichen Leistungen, sofern sie auf dem Niveau bloßen Herrschaftswissens bleiben. Ein vom modernen Bildungswesen unberührter Heiliger ist in seinem liebenden Kennen Gottes und des Guten der göttlichen Weisheit und Freiheit näher als der größte Gelehrte und Theologe, insofern diesem jenes existentielle Kennen mangelt, in dem sich der Geist des Ganzen mit letzter Freiheit vermählt hat.

Das Verhältnis zwischen der in der Grundoption sich aussprechenden Freiheit, dem Kennen des Guten und der Liebe im Menschen hat sein Urbild in der Perichorese, dem dynamischen Füreinander und Ineinander der göttlichen Personen. Das ewige Wort ist in Liebe ausgesprochen und „haucht“ die Liebe. So ähnlich ist das tiefe existentielle Kennen des Guten Vorbedingung, aber auch –

<sup>50</sup> S. th. 1 q 43 a 5 ad 2: „Verbum spirans amorem“.



in seinem Wachstum – Frucht der in der Liebe ausgesprochenen Freiheit. Jenes Kennen des Guten, das Aktualisieren letzter Freiheit für das Gute ist, drängt zum Gutsein im ganzen Sinnen und Trachten. Aus der Treue gegenüber diesem Antrieb im Tun der Liebe wachsen dem Kennen neue Dimensionen und Kräfte zu. Ein lebendiges Erfassen des Guten nicht nur im allgemeinen, sondern auch in seinen gegenwärtigen Möglichkeiten offenbart das Maß der Weisheit, der Grundfreiheit und der Treue zur Grundoption. So wird deutlich, warum es undenkbar ist, daß jemand, der Gott kennt, selbstisch leben kann. „Jeder, der sündigt, hat ihn nicht gesehen und ihn nicht erkannt“ (1 Joh 3, 6). Ebenso gilt umgekehrt: „Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt“ (1 Joh 4, 8).

Die Grundoption für Liebe zu Gott aus ganzem Herzen und für den Mitvollzug der Liebe Gottes zum Nächsten kann sich nicht konsolidieren, ohne daß diese Liebe in allen Geboten durchgehalten wird. „Wer sagt, er kenne Gott, und doch seine Gebote nicht erfüllt, ist ein Lügner, und die Wahrheit ist nicht in ihm“ (1 Joh 2, 3). Die Gebote, von denen Johannes hier spricht, sind im Grunde Glaube als dankbarer, gläubiger und demütiger Empfang der in Jesus uns offenbarten Wahrheit der Liebe und liebende Hingabe an ihn und, unzertrennlich damit verbunden, die Nächstenliebe. Jenes Kennen des Guten, das mit der konsolidierten Grundoption Hand in Hand geht, ist wohl identisch mit dem, was Johannes unter der Wahrheit versteht, die im Jünger ist. Der Erste Johannesbrief widerspricht sich nicht. Auf der einen Seite sagt er, daß wir nicht lieben können, was wir nicht kennen, und nicht liebend das tun können, was wir nicht als das Gute erkannt haben. Auf der anderen Seite sagt er uns, daß wir kein lebendiges Kennen des Guten besitzen können, ohne eine feste Grundoption für die wahre Liebe. Der scheinbare Widerspruch löst sich, wenn wir uns der verschiedenen Ebenen des Kennens und der Freiheit für das Gute bewußt sind. Das Kennen, von dem der Erste Johannesbrief schreibt, liegt ganz entschieden auf der Ebene einer voll konsolidierten Grundentscheidung, einer vollen Hingabe an Gott und sein Reich der Liebe.

Alle Werttypen und alle sittlich bedeutsamen Einzelwerte sind vom Grundwert, vom Guten, letztlich von Gott, getragen, der die Fülle der Liebe ist. Ein vollständiges und vollkommenes Kennen des Grundwertes würde in sich auch das volle Kennen der einzelnen Werte und Werttypen einschließen. Daraus folgt nicht, daß jenes Kennen des Guten, das mit der Grundoption unzertrennlich verbunden ist, schon das rechte Kennen aller Werte mit Herz und Geist einschließt. Es besteht vor allem die Frage, wie weit die Grundoption konsolidiert ist und sich in Grundhaltungen und im Tun des Guten voll ausspricht. Das Kennen des Guten als Ganzes und in seinen Ausfächerungen entspricht dem Grad der Konsolidierung und Verwirklichung der Grundoption.

Eine durchaus ehrliche und sich weiterhin konsolidierende Grundoption schließt nicht partielle Wertblindheit aus, solange sie noch nicht den ganzen Menschen, sein Sinnen und Trachten erfüllt. Die Kenntnis höherer Werttypen

und die Liebe zu den entsprechenden Tugendhaltungen hängen nicht nur von der Festigkeit der Grundentscheidung ab, sondern auch von ihrer Qualität. Eine durchaus ehrliche Grundentscheidung kann z. B. noch mit legalistischen Tendenzen zusammenlaufen. Dementsprechend kann jemand in der Gesetzes- und Tauschgerechtigkeit eifrig sein, aber in Fragen der sozialen Gerechtigkeit noch mehr oder weniger blind erscheinen. Jemand kann ehrlich viele Gebote erfüllen und dennoch gegenüber dem umfassenden Gebot: „Seid barmherzig wie euer himmlischer Vater“ (Lk 6, 30) teilweise blind sein. Das heißt nicht, daß jemand um dieses Gebot nicht weiß, aber es ist noch nicht ein vollgültiges existentielles Kennen geworden, solange es nicht in der Liebe und im Tun des Guten anschaulich wird. Das kann bedeuten, daß noch nicht alle Energien der Freiheit für die Liebe in der Grundoption voll entfaltet sind. Ist jedoch die Grundoption echt und auf dem Weg zu voller Konsolidierung, so wächst auch das existentielle Kennen des Guten.

Entsprechend der Auffächerung des Guten in Grundwert, Werttyp und Einzelwert gibt es auch verschiedene Grade der Wertblindheit: 1. umfassende Wertblindheit, 2. partielle Wertblindheit, die ganze Werttypen betrifft, und 3. Anwendungsblindheit in der konkreten Situation. Ad 1: Wertdumpfheit und umfassende Wertblindheit finden sich in verschiedenen Graden bei jenen, die das Ziel, ihre Identität und die wahre Grundoption, verfehlt haben. Da ihre Freiheit für das Gute nicht durch die Grundoption für dasselbe freigesetzt ist, sind sie auch unfähig zu einem lebensnahen Kennen des Guten. Glücklicherweise gibt es hier auf Erden selten absolute Wertblindheit, solange die Freiheit nicht restlos für das Böse ausgespielt ist. Ad 2: Partielle Wertblindheit, die mit einer guten Grundoption zusammengehen kann, ist eine Mahnung zu fortschreitender Bekehrung. Ad 3: Die Anwendungsblindheit kann verschiedene Ursachen haben: Mangel an Erfahrung, irriige Beurteilung der besonderen Situation oder aber mangelnde Bereitschaft, aus der an sich richtigen Grundoption alle Schlußfolgerungen zu ziehen.

Die gefährlichen Formen der Wertblindheit können schließlich nur überwunden werden durch eine tiefe Bekehrung, im Fall der totalen Wertblindheit oder Wertstumpfheit durch eine wirkliche Umkehr, im Fall der anderen Formen durch größeren Eifer in der fortwährenden Bekehrung. Eine statische Aktmoral wird leicht Entschuldigungen zulassen, wenn das Gute aus Wertblindheit verfehlt wurde. In der dynamischen Sicht, in der wir gerade auch die Grundoption und die Entfaltung des Gewissens sehen, ist Wertblindheit vor allem ein Anruf zu radikaler Bekehrung, die auch ein viel radikaleres Schuldbekenntnis vor Gott verlangt als eine bloße Aktmoral. Die Wertblindheit kommt zwar sehr oft aus den unterbewußten Kräften. Aber gerade diese Tiefen und Untiefen des Menschen können und müssen erreicht werden durch die konsolidierte und in Grundhaltungen übersetzte Grundoption. Alles hängt davon ab, wie der Mensch in seiner letzten Tiefe, die den bewußten und unbewußten Bereichen Antrieb gibt, orientiert ist. Im Seelengrund treffen sich existentielles Kennen des

Guten und Grundfreiheit, oder aber Wertblindheit mit einer gefesselten Freiheit<sup>51</sup>.

#### IV. Das Herz des Menschen

Mehrere Theologen setzen die Grundoption in Zusammenhang mit der biblischen Sicht über das „Herz des Menschen“<sup>52</sup>. Wenn die Bibel vom Herzen des Menschen redet, so meint sie keineswegs Rückzug in reine Innerlichkeit. Im Gegenteil, das Herz des Menschen ist der Treffpunkt jenes Liebens und Kennens, das Brücken baut, gesunde Beziehungen herstellt und den Menschen in seiner Ganzheit für Gott und für den Mitvollzug seiner Liebe öffnet. Wird dagegen der Mensch stumpf und blind, dann ruiniert er das Beste in sich selbst, sein Herz.

Hat der Gläubige sich fest für Gott und das Gute entschieden, so ist sein Herz erfüllt vom Heiligen Geist (Eph 5, 18). Eine Moral, die Verantwortlichkeit als Fähigkeit versteht, Gott mit dem ganzen Dasein zu antworten, muß zugleich eine Gesinnungsmoral sein in dem Sinn des Gott-Liebens mit ganzem Herzen. Nur der gute Baum kann gute Früchte bringen. Die Wurzeln des guten Baumes können mit der innersten Gesinnung, dem Herzen, des Menschen verglichen werden. Im Galaterbrief, diesem großen Dokument der christlichen Freiheit, betont Paulus, daß es nur die Alternative gibt zwischen einem Leben im Geiste und einem Leben in der Sklaverei der Selbstsucht. „Ihr seid zur Freiheit berufen, Brüder, nur nehmt die Freiheit nicht zum Vorwand für die eingefleischte Selbstsucht, sondern dient einander in Liebe... Laßt euch vom Geist leiten, dann werdet ihr nicht das Begehren der Selbstsucht erfüllen. Denn dieses richtet sich gegen den Geist, das Begehren des Geistes aber gegen die eingefleischte Selbstsucht; beide stehen sich feindlich gegenüber... Die Werte des Fleisches sind deutlich erkennbar: Unzucht, Unsittlichkeit, ausschweifendes Leben, Götzendienst, Zauberei, Feindschaften, Streit, Eifersucht, Jähzorn, Eigennutz, Zwistigkeiten, Spaltungen, Neid und Mißgunst, Saufen, Fressen und Ähnliches mehr. Ich wiederhole, was ich euch schon gesagt habe: Wer so etwas tut, wird das Reich Gottes nicht erben. Die Frucht des Geistes aber ist Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut und Selbstbeherrschung“ (Gal 5, 13-22).

Gott gibt sich nicht mit äußeren Leistungen zufrieden. Wahre Moralität kommt aus der Grundfreiheit, die sich für Gott und das Gute entschieden hat, aus jener innersten Treuebindung, die den Einzelentscheidungen Sinn und Richtung gibt. „Mein Sohn, schenk mir dein Herz“ (Spr 23, 26). Nur wenn sich das

Herz, die letzte Tiefe, für Gott entschieden hat, gedeiht das geistliche Gespür für das Rechte und die reine Absicht.

Die Grundgesinnung des Menschen bestimmt, was er als vorherrschenden Wert ansieht. „Denn wo dein Schatz ist, da wird auch dein Herz sein“ (Mt 6, 21). Wer in der Grundentscheidung seine tiefste Freiheit aktiviert hat, steht im Lichte Gottes und wird mit dem feinen Gespür des Herzens das Rechte treffen.

Gott klagt nicht so sehr über die verkehrten Handlungen der Israeliten als vielmehr über ihre „verhärteten Herzen“, über ihre ehebrecherischen und verkehrten Haltungen (Jes 6, 9f.; 29, 13; Mk 6, 52; 8, 17f.; 16, 14; Joh 12, 39f.). Der Höhepunkt der großen messianischen Verheißungen ist Gottes Versprechen, daß er seinem Volk ein „neues Herz“ geben und die heilige Furcht und Liebe zu ihm in ihre Herzen legen werde (Jer 31, 31-34; 32, 40; Jes 51, 7; Ez 36, 26). „Und ich werde ihnen ein anderes Herz geben und einen neuen Geist in ihr Inneres legen; ich werde das steinerne Herz aus ihrem Leibe herausnehmen und ihnen ein fleischernes Herz geben“ (Ez 11, 19). Gott verlangt die Bekehrung des Herzens, des ganzen Menschen zu Gott und nicht nur rituelle Bußen und Leistungen. „Zerreißt eure Herzen und nicht eure Kleider, kehret um zu dem Herrn, eurem Gott; denn er ist gnädig und barmherzig, langmütig und reich an Huld“ (Joel 2, 13). Weil das Denken der Pharisäer um kleinliche menschliche Regulierungen kreist, wirft ihnen Jesus ihr „übles Herz“ vor, jene Grundhaltungen, aus denen wie aus einem vergifteten Brunnen die üblen Taten erfließen (Mt 15, 18; Mk 7, 20ff.).

Der erschütternde Vorwurf des Apostelfürsten an Simon den Magier ist: „Dein Herz ist nicht aufrichtig vor Gott“ (Apg 8, 21). Stephanus und später Paulus geben den legalistischen Juden zu bedenken, daß sie „an Herzen und Ohren unbeschnitten“ sind und infolgedessen allzeit dem Heiligen Geist widerstreben (Apg 7, 51). Das Herzstück der Frohbotschaft ist das „neue Herz“ (Mk 1, 15). Metanoein, oft übersetzt mit „Buße tun“, bedeutet buchstäblich und im Zusammenhang die Aufforderung, gemäß dem neuen Herzen und dem neuen Geist zu leben. Es ist Hinweis auf das erneuernde Tun Gottes. Von diesem huldreichen Tun Gottes kommt der dringendste Appell zur ganzen Bekehrung, das ist zur Hingabe an Gott aus dem innersten Herzen, so daß dann alles Sinnen, Trachten und Tun von dieser Grundoption und Grunddisposition bestimmt wird. Das beschnittene Herz bedeutet jenen innersten Wandel, jene totale Hingabe zu Gott, die auch den Wandel des Lebens hervorbringt (Röm 2, 5; 2, 29). Das reine Herz und das „reine Gewissen“ (Röm 1, 5) sind Ausdruck der Grundentscheidung für Gott, das Gute; diese zwei Wirklichkeiten sind so unzertrennbar wie die zwei Seiten der gleichen Münze. Das Herzstück der Bekehrung ist: die Gesinnungen Christi annehmen. „Seid so gesinnt, wie es das Leben in Christus Jesus fordert“ (Phil 2, 5). Das neue Herz, die neue Grundgesinnung, ist möglich durch das Wohnen Christi und seines Geistes in uns (Röm 8, 10; Eph 4, 17-24). Wenn wir im Glauben und im Vertrauen auf die Gnade Christus in

<sup>51</sup> Vgl. J. Fuchs, Human Values, 102.

<sup>52</sup> J. B. Metz, Befindlichkeit, in: LThK II (1958) 103.

unserem Herzen wohnen lassen und wenn sein Wort in uns anwesend ist, dann wird unser Leben reiche Frucht bringen und sichtbar machen, daß wir Jünger Christi sind (Joh 15, 7-9).

Der Glaube, verstanden als dankbarer Empfang Christi, der rettenden Wahrheit, und als Totalhingabe an ihn, ist das gleiche wie im Innersten des Daseins „Christus als Gewand anlegen“ (Gal 3, 27). Die im Glauben sich vollziehende Grundoption ist die innere Kraftquelle und die Stimme, die uns einlädt, gemäß unserer Vereinigung mit Christus zu handeln. „Legt das neue Gewand an, Jesus Christus, den Herrn“ (Röm 13, 14). Das im Glauben wurzelnde und von der Gnade getragene Leben wird von Paulus und Johannes beschrieben als „Leben in Christus Jesus“ und als „Bleiben in seiner Liebe“. Von dieser Grunddisposition des Herzens erfließt die Fähigkeit der Jünger Jesu, in ihm und mit ihm die Liebe Gottes mitzuvollziehen und seine Liebe der Welt sichtbar zu machen.

Der Sprache der Bibel und der Väterlehre folgend, betont Augustinus immer wieder den Wandel des Herzens und die Bedeutsamkeit eines dankbaren Gedächtnisses. Sie sind der Ausdruck der festen Glaubensentscheidung für den Herrn. „Wandle dein Herz, und dein Tun wird sich wandeln.“<sup>53</sup> Augustinus spricht von der Grundoption als Wahl der rechten Liebe (*dilectio*) bzw. verkehrter Selbstliebe. „Die rechte Entscheidung ist für wahre Liebe; der verkehrte Wille ist pervertierte Liebe.“<sup>54</sup>

Nach dem heiligen Thomas ist der grundlegende oder erste geistliche Akt des Menschen ein gewichtiger Akt, eine totale Selbstverfügung<sup>55</sup>. M. E. folgt daraus jedoch keineswegs, daß ein Kind von fünf oder sieben Jahren eine radikale Selbstverfügung gegen Gott und das Gute vollziehen kann, während jedoch kein Grund besteht zu zweifeln, daß das Kind, das nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen und von all dem Guten der Erlösung berührt ist, schon eine Anlage für das Gute zeigen und sozusagen den Grundriß der Fundamentaloption aufweisen kann. Die Gegenwart des Heiligen Geistes kann das Herz des Kindes für Gott und das Gute erwecken. Es ist aber etwas ganz anderes zu meinen, daß das Kind normalerweise schon über jenes Maß an Bewußtsein und Freiheit verfüge, kraft dessen eine Sünde des Kindes als Selbstverfügung gegen Gott, als völlig anrechenbare Abwendung von Gott beurteilt werden dürfte. Während das erste Aufleuchten des Guten im Herzen des Kindes durchaus als

<sup>53</sup> Augustinus, Serm. 72, 4: PL 38, 468.

<sup>54</sup> Augustinus, De civitate Dei lib. 14 c. 7: PL 41, 410.

<sup>55</sup> S. th. II q 89 a 6. Vgl. A. Zychinski, Der wichtigste Akt im Menschenleben. Bemerkungen zu S. th. II q 89 a 6, in: DTh 31 (1953) 315-327; J. Maritain, La dialectique du premier acte de liberté, in: Nova et Vetera 20 (1945) 218-235; H. Reiners, Grundintention und sittliches Tun (Freiburg i. Br. 1966) 15-37. Nach Maritain ist die Fülle und Vollkommenheit des ersten freien Aktes so groß, daß sie im späteren Leben nur mehr selten erreicht werden, „in seltenen und wunderbaren Gelegenheiten“ (a. a. O. 219). Unter dem Einfluß empirischer Psychologie ist es uns heutigen Menschen kaum mehr denkbar, daß der erste moralische Akt des Kindes alle jene Eigenschaften ausweist, die ihm Maritain zuschreibt. Aber es scheint, daß bei manchen, die die Notwendigkeit der Erstbeicht vor der ersten Kommunion rigoros verlangen wollen, diese Theorien noch weiterwirken.

ein gewichtiger Akt angesehen werden darf, müssen m. E. für das Gegebensein einer Todsünde, einer totalen Selbstverfügung gegen Gott, irgendwie die Identität, ein hinreichendes Maß an Erfahrung, Reflexion, Kenntnis und Freiheit gegeben sein.

Die Grundfreiheit in ihrer Tiefe ist nicht durch jedes Ja oder Nein zu einer besonderen Entscheidung aktiviert; denn wir verstehen sie als die Macht, an Gottes Schöpfung, der uns zu seinem Bild und Gleichnis machen will, teilzunehmen und so auch kraft unserer eigenen Freiheit das zu werden, was wir im Plane Gottes sind. In der Grundoption entscheidet der Mensch über sein Herz, das entweder in Liebe und Güte überfließen oder aber von Selbstsucht erfüllt sein kann. „Selbstverwirklichung im Offensein gegen die anderen – Liebe – ist die wahre moralische Verfügung über die Grundfreiheit. Rückzug auf das selbstische Selbst ist negative Selbstverfügung.“<sup>56</sup>

Diese Einsichten führen uns zur Schlußfolgerung, daß eine feste Treuebindung an andere, wie z. B. im Ehebund oder in religiösen Gelübden, nur auf der Ebene der Grundentscheidung möglich ist, das heißt, die Person muß das Niveau der Identität erreicht haben oder doch wenigstens über so viel Freiheit verfügen, daß sie schuldbar ist, wenn sie es verfehlt.

Die freie Selbstverfügung der Person, die aus der innersten Mitte hervorkommt oder in die innerste Mitte vordringt, ist mehr als der einzelne Akt oder die Summe von Akten. Die Grundoption ist in diesen Akten gegenwärtig und geht weit über sie hinaus. Dies schließt jedoch nicht aus, daß es im Leben des Menschen entscheidende Momente gibt, in denen er sich bewußt ist, daß die gesamte Richtung des Lebens so oder so in Frage gestellt wird. Es kann Gipfelerfahrungen des Glaubens, der Hoffnung oder der Liebe geben, in denen die Person tief innerlich weiß, daß dies die ihr geschenkte und frei angenommene wahre Richtung des Lebens ist. Ähnlich kann es negative Entscheidungen in konkreter Situation geben, bei denen der Mensch mit tiefer Erschütterung in seinem Innersten weiß, daß ein solches Tun Abkehr von Gott bedeutet.

<sup>56</sup> J. Fuchs, a. a. O. 95.

## V. Grundoption und die großen Lebensentscheidungen

In den letzten Jahrzehnten hat sich ein ganzer Zweig der Psychologie mit der methodologischen Untersuchung der menschlichen Entscheidung befaßt<sup>57</sup>. Besondere Aufmerksamkeit wurde dem Verhältnis zwischen den großen Lebensentscheidungen und den Entscheidungen des Alltags geschenkt<sup>58</sup>. Die Humanwissenschaften haben zu unserer Frage viel zu sagen; denn die sittliche Bedeutsamkeit menschlicher Akte und Haltungen kann nicht von ihrer psychologischen Struktur getrennt werden, sondern muß im menschlichen Kontext verstanden werden. Ein bedeutender Psychologe sagt zu unserer Frage: „Nicht alles, was in der Form eines Satzes erscheint, ist ein Urteil im psychologischen Sinn; nicht alle Vorgänge, in denen ‚gewählt‘ wird, sind Entschlüsse oder Entscheidungen.“<sup>59</sup>

Die großen Entscheidungen, die unsere Grundoption offenbaren bzw. sie stärken, schwächen oder in Frage stellen, sind vor allem Entscheidungen, in denen es um Treuebindung und Treue gegenüber Personen und Gemeinschaften geht. Nur wenn diese Entscheidungen mit jener Tiefe der Grundkenntnisse und Grundfreiheit getroffen werden, die vernünftigerweise die Möglichkeit treuen Durchhaltens geben, können wir von Entscheidungen im vollen psychologischen und moralischen Sinn sprechen.

Ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, möchte ich auf solche Grundentscheidungen hinweisen: die persönliche Entscheidung für den Glauben an Jesus Christus und die Sendung der Kirche durch einen erwachsenen oder einen heranwachsenden Menschen, der das unerläßliche Niveau der Identität erreicht hat; die Erwachsenentaufe als Ausdruck der Treuebindung an Christus und die Kirche; der Empfang der Firmung als bewußte Bekräftigung der Taufgelübde, die bei der Kindertaufe von anderen stellvertretend ausgedrückt worden waren; Ehegelübde; das Gelübde der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen; die voll bewußte Wahl eines Berufes im Dienste der Gemeinschaft, wie die Wahl des Priesterstandes, des Arztes, des Politikers mit einem entschiedenen Ja zum Standesethos; Entscheidungen, die der Prüfstein einer echten Freundschaft und Hingabe sind.

Ein besseres Verständnis des Verhältnisses zwischen großen Entscheidungen und der Grundoption kann uns nicht nur helfen, die heute so vielfach gestellte und beängstigende Frage nach der Gültigkeit einer Ehe, die ohne entsprechende Vorbereitung und ohne das Mindestmaß an menschlicher Reife eingegangen wurde, sinnvoll zu stellen; es kann uns noch mehr behilflich sein, in bezug auf

<sup>57</sup> Vgl. D. J. White, *Decision Methodology. A Formation of the OR Process* (London – New York 1975) mit reichlicher Literatur zum Thema.

<sup>58</sup> Vgl. H. Thomae, *Der Mensch in der Entscheidung* (München 1960); J. B. Metz, *Zur kategorialen Differenzierung des Freiheitsvollzugs*, in: *Gott in Welt. Festschrift für K. Rahner* (Freiburg i. Br. 1964) I, 312-314; E. Rothhacker, *Schichten der Persönlichkeit* (Leipzig 1938).

<sup>59</sup> H. Thomae, *Persönlichkeit. Eine dynamische Interpretation* (Bonn 1955) 198.

die Wahl des Lebensgefährten und in der Gestaltung des für eine so große Lebensbindung uneretzlichen Ehevorbereitungskurses (Ehekatechumenats). Die Tragweite der großen Entscheidung des Ehegelöbnisses ist sehr viel sinnvoller angedeutet, wenn wir mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil das Gelöbnis der Gatten als „freie gegenseitige Übereignung ihrer selbst“, als Selbstverpflichtung zu „gegenseitiger und bedingungsloser Liebe“, als „Ehebund“ betrachten<sup>60</sup>, als wenn wir etwa mit dem Kodex des Kirchenrechtes von einem Vertrag sprechen, bei dem sich die Gatten gegenseitig das Recht zu Zeugungsakten zuerkennen. Für die Gestaltung des gesamten Lebens ist es sehr wichtig, daß alle Dimensionen einer solchen Treuebindung erforscht werden, um jene Bedingungen zu schaffen oder zu begünstigen, die lebenslange schöpferische Treue erleichtern. Die großen Entscheidungen des Lebens sind verheißungsvoll in dem Maße, als sie aus der Mitte des Daseins kommen und die Grundoption verstärken.

Die Grundoption selbst in ihrem Bestand hat sehr viel zu tun mit den oben aufgezählten und ähnlichen Grundentscheidungen, mit Treuebindungen, mit beruflicher Integrität und mit der Erfüllung unserer Verantwortung gegenüber der Welt. Die Grundoption kann stehen oder fallen, bestärkt oder geschwächt werden durch solche Entscheidungen. Werden die großen Lebensentscheidungen sorgfältig, nach gründlicher Vorbereitung und ohne Anmaßung gefällt, dann können sie sogar den Kräften des Unbewußten eine neue Richtung geben. „Es scheint, daß in uns Kräfte schlummern, die erst durch voll bewußte Entscheidungen freigesetzt werden.“<sup>61</sup> Ganz anders verhält es sich jedoch, wenn weitreichende Entscheidungen oberflächlich und allzu schnell getroffen werden, bevor der Mensch die entsprechende Reife und Bereitschaft erlangt hat. Dies bedeutet jedoch nicht, daß eine Entscheidung erst dann gültig und fruchtbar ist, wenn sich darin eine Persönlichkeit ausspricht, die aus einem Guß ist<sup>62</sup>. Worauf es hier ankommt, ist, daß heranreifende Menschen sich für große Lebensentscheidungen Zeit lassen sollen, bis sie die nötige Identität und jenes Stadium der Reife erlangt haben, das es ihnen erlaubt, bei solchen Entscheidungen die Kräfte des Bewußten und Unbewußten in Richtung einer noch volleren Integration zu mobilisieren.

Obwohl die großen Entscheidungen herausragen, so stehen sie doch in enger Beziehung zu unserem Alltag. Der Mensch sollte jederzeit so handeln und lieben, daß dadurch seine Freiheit für das Gute wächst und damit auch die Grundoption mehr bekräftigt wird. „Mut ist nicht nur erfordert in der Berufsfrage, die entscheidend ist für Freiheit, sondern auch in den täglichen Entscheidungen, die gleich Bausteinen das Gebäude der in Freiheit und Verantwortung handelnden Person errichten.“<sup>63</sup>

<sup>60</sup> Pastoraldekret „Gaudium et Spes“ (GS), Nr. 49-51.

<sup>61</sup> R. May, a. a. O. 220.

<sup>62</sup> A. a. O. 220.

<sup>63</sup> A. a. O. 229.

Tiefgreifende Entscheidungen sollten durch eine Zeitspanne vorbereitet werden, in der die Person die täglichen Entscheidungen mit großer Sorgfalt und Treue trifft, um jenes Niveau zu erreichen, das der vorgesehenen Lebensentscheidung entspricht. Wenn z. B. Verheiratete zu mir kommen, die sich fragen, ob sie die eheliche Gemeinschaft durchhalten und eine Wiederversöhnung versuchen sollen, wenn Priester und Ordensleute mich fragen, ob sie mit gutem Grund um eine Dispens von den Gelübden eingeben könnten, so rate ich ihnen nachdrücklich, sich durch eine Periode intensiven Gebetes und täglicher Treue auf die Entscheidung vorzubereiten. Die Lebensentscheidungen bedürfen eines bestimmten Klimas und verlangen ein hohes Niveau der Motivierung.

In Anbetracht der Tatsache, daß die meisten jungen Christen unseres Kulturkreises die Kindertaufe empfangen haben, aber nicht mehr in einem durchwegs christlichen Milieu leben, sollten sie die Firmung normalerweise erst zu einem Zeitpunkt empfangen, in dem sie sich ganz bewußt und persönlich für den Glauben entscheiden können. Es ist besonders wünschenswert, daß der junge Mensch seine Berufswahl im Blick auf das Firmsakrament vorbereitet und trifft<sup>64</sup>. Die Berufswahl, sei es die zum Ordensleben oder Priestertum, zum Dienst am Evangelium oder für die Armen und Kranken, zur Laufbahn des Journalisten, Politikers, Künstlers, Arztes und dergleichen, sollte mit einem solchen Bewußtsein und solcher Freiheit getroffen werden, daß sie das Niveau einer konsolidierten Grundentscheidung für Gott und das Gute erreicht. Eine solche Entscheidung wird dann kostbare Energien schöpferischer Freiheit und Treue freisetzen.

Weder die Grundoption noch die großen Entscheidungen, die eine Treuebindung einschließen, haben Beharrungskraft durch sich selbst. Sie müssen stets neu genährt und vertieft werden. Es ist eine Art psychologischen und moralischen Selbstmordes, sich selbstzufrieden auf dem Erworbenen ausruhen zu wollen oder aber den Entscheidungen auszuweichen. Wir können mit Goethes Faust sagen: „Das ist der Weisheit letzter Schluß: nur der verdient sich Freiheit wie das Leben, der täglich sie erobern muß.“<sup>65</sup>

Die Grundoption und die Selbstverpflichtung in den großen Lebensentscheidungen können nicht treu und schöpferisch gelebt werden, wenn der Mensch das Niveau der Verbotsmoral nicht überschreitet. Entscheidend sind die Zielgebote, wie sie z. B. klassisch in der Bergpredigt und in den großen Abschiedsreden Jesu ausgedrückt sind. Die Sicht des Wachstums und der ständigen Bekehrung ist unerlässlich. Sie muß sich verbinden mit der Wachsamkeit für die jeweiligen Heilsmöglichkeiten, die besonderen Gnaden und die Nöte der anderen, die uns herausfordern, unsere Treue stets neu zu bekräftigen und zu vertiefen.

<sup>64</sup> Vgl. P. Ernst, Option vitale. Contribution à une psychologie ascétique de la vocation, in: NR Th 69 (1947) 731-742 1065-1084; K. Rahner, Über die religiöse Weihe, in: Glaube und Leben 21 (1948) 407-448.

<sup>65</sup> J. W. Goethe, Faust, Zweiter Teil, 5. Akt.

Jede Feier eines Sakraments sollte den Gläubigen in einer Verfassung finden, in der sich die Grundoption und die großen Lebensentscheidungen bestätigen und für neue Horizonte öffnen.

Die *eucharistische Feier* will uns eine Teilhabe an der Bundestreue Christi zur Kirche schenken und jene tiefe Dankbarkeit in uns wachrufen, die uns stets mehr dem Gesetz der Gnade, des Glaubens und treuer Liebe öffnet. Die Art der gemeinschaftlichen Feier und die persönliche Teilnahme sollten uns so der Gnade und dem Anruf Gottes öffnen, daß sich unsere Grundoption und die Lebensentscheidungen immer mehr in Grundhaltungen und in unser ganzes Verhalten übersetzen und das bewußte und unterbewußte Dasein prägen.

Hat sich der Gläubige in der Todsünde gegen Gott entschieden, dann ist es klar, daß die Feier des Sakramentes der Versöhnung nur dann fruchtbar ist, wenn der Pönitent eine erneute Grundoption für Gott trifft. Aber auch bei der gewöhnlichen Beichte, die der fortwährenden Bekehrung des in der Gnade Lebenden dient, ist das Sakrament nur dann voll fruchtbar, wenn die Akte des Pönitenten die Tiefe einer fundamentalen Entscheidung erreichen und so zu ihrer Konsolidierung beitragen. Die Erfahrung des göttlichen Friedens als eines unverdienten Geschenkes des einen Vaters und des einen Erlösers Jesus Christus sollte uns helfen, die Grundentscheidung für den Frieden mit Gott, mit uns selbst und miteinander konkreter zu sehen, so daß sie unser tägliches Leben prägen. Einzelsätze und Motive, die nicht in die Grundoption und das Leitmotiv eingebracht werden, sind schwach. Denn nicht isolierte Einzelakte, sondern der immer deutlicher werdende Grundriß des Lebens entscheidet über unseren künftigen Fortschritt. Unsere Gewissenserforschung und unser Vorsatz, vor allem beim Empfang des Bußsakramentes, sollten nicht nur auf vereinzelte Sünden achten, sondern vor allem auch darauf, wie diese Sünden gewissermaßen vorentschieden waren durch falsche Haltungen und durch den Mangel oder die Schwäche eines umfassenden Vorsatzes<sup>66</sup>.

## VI. Die Gestaltwerdung der Grundoption in Grundhaltungen

### 1. Akt, Tugend und Lebensstil

Wie wir schon gesehen haben, können einzelne Entscheidungen aus jener letzten Tiefe kommen, in der sich Grundoption und existentielles Kennen des Guten unauflöslich vereinigen. Im vollmenschlichen Akt spricht sich die Person selbst aus. Aber nicht jeder einzelne freie Akt ist ein voller Selbsta Ausdruck, und dies aus zwei Gründen. Erstens, viele Entscheidungen des täglichen Lebens –

<sup>66</sup> Vgl. H. Reiners, a. a. O. 52 f.; S. Dianich, La corruzione della natura e la grazia nelle opzioni fondamentali, in: Scuola catt. 9 (1964) 209.

Gedanken, Verlangen, Worte und Taten –, die zwar mit Überlegung und Freiheit gesetzt sind, werden im Bewußtsein nicht als so bedeutend erfahren, daß sie die volle Freiheit herausfordern. Die Person erlebt entsprechend dem Grad der sittlichen Entfaltung und den konkreten Umständen diese Akte nicht als so bedeutsam, daß sie den gesamten Lebensplan beeinflussen könnten. Die Akte bleiben irgendwie an der Peripherie. Zweitens ist zu sagen, daß auch nach einer echten Grundintention nicht alle Lebensgebiete und Intentionen der Person dadurch voll umgeformt und beleuchtet sind. So erklärt sich die Möglichkeit, daß Akte der peripheren Ebene im Widerspruch mit der Grundoption stehen, ohne sie aus den Angeln zu heben. Erst im Laufe eines langen Lebens erreicht der Mensch die volle Identität, Integrität und Folgerichtigkeit.

Die Widersprüchlichkeiten kommen nicht nur aus der eigenen Unfertigkeit; der Prozeß der Integration und der Selbsttreue in absoluter Folgerichtigkeit ist allzuoft gestört durch die Widersprüchlichkeiten der Welt, in der wir leben.

Vor allem von Kindern vor der Reifezeit darf in einer widersprüchlichen Welt keine volle Folgerichtigkeit und Integration erwartet werden. Während das Kind in der angeborenen Gutheit, vermehrt durch all die Erfahrung menschlicher Güte, wachsen oder auch teilweise schuldbar den Wachstumsprozeß stören kann, glaube ich nicht, daß ein Kind mit sieben oder acht Jahren fähig ist, eine Grundoption gegen Gott und das Gute zu treffen; mit anderen Worten, ich glaube nicht, daß diese Kinder als Todsünder vor Gott stehen, wie eine gewisse thomistische Tradition, vor allem Jacques Maritain, annahm<sup>67</sup>. Es scheint mir gegen die gesunde Psychologie zu sein, wenn Maritain meint, daß sich das Kind z. B. anlässlich eines heimlichen Naschens gegen Gott und das Gute in einem Akt der Grundoption entscheiden könne. Es stellt sich sogar die Frage, ob sein „schlechtes Gewissen“ wirklich ein eigentliches Gewissensphänomen ist und nicht eher eine primitive Angst, entdeckt zu werden. Ein so minimaler Akt ist normalerweise auch im Leben von Erwachsenen kein Selbstaussdruck und keine freie Festlegung des Selbst auf eine verkehrte Richtung. Nicht einmal von einem hartnäckigen Trotz des Kindes gegen die Eltern ist anzunehmen, daß er sich als Grundintention gegen Gott und das Gute in das Gesamt des Kindeslebens einschreibe.

Die Annahme, daß sich im Kind und Heranwachsenden durch relativ bedeutungslose Akte ein Wandel von der guten Grundausrichtung zur Fundamentaloption für das Böse ereignen kann, ist nicht nur ein Verstoß gegen gesunde Psychologie, sondern offenbart auch einen ungeheuren Pessimismus bezüglich der

<sup>67</sup> Nach Maritain fällt, wie wir schon gesehen haben, die Grundoption bzw. Grundintention mit dem ersten sittlichen Akt des Kindes zusammen, und zwar so, daß das Kind auch schon eine Grundoption gegen Gott vollziehen kann. So erklärt er Thomas S. th. III q 89 a 6. Neben den schon früher angeführten Veröffentlichungen von Maritain siehe: *ders.*, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie* (Paris 1949) 119-128. H. Reiners, der in seinem beachtlichen Werk (Grundintention und sittliches Tun) oft auf Maritain verweist, setzt sich nirgends mit dieser veralteten Kinderpsychologie Maritains auseinander. Vgl. bes. H. Reiners, a. a. O. 45.

Tiefe und Festigkeit der Grundausrichtung auf das Gute, die Gott, der Schöpfer und Erlöser, dem Menschen mitgegeben hat. Gott sah, daß seine Schöpfung, vor allem die der menschlichen Person, sehr gut war. Wie läßt sich das vereinbaren mit der Auffassung, daß die Grundrichtung des Kindes auf Gott hin durch eine Bagatelle umgestoßen werden kann? Ähnliche Erwägungen sind anzustellen in der Unterscheidung zwischen Todsünden und Wundsünden im Leben auch der Erwachsenen.

In einem göttlichen Milieu, in einer Umwelt, in der das Gute widerspruchslos verkörpert ist, würde sich die klar gegebene Grundoption leicht in den gesamten Lebensstil übersetzen. Aber wir leben mehr oder weniger in einer gestörten Welt. „Freiheit vollzieht sich, unbeschadet ihrer ursprünglichen Subjektivität, in einem gemeinsamen Raum der Einheit geschichtlicher Subjekte.“<sup>68</sup> Die meisten Menschen sind in ihrer Geradlinigkeit und Freiheit durch widersprüchliche genetische Informationen und noch mehr durch eine gestörte Umwelt und Mitwelt behindert. Daraus erklärt es sich, daß nicht nur der erste Umriß der Grundoption, sondern auch eine durchaus bestätigte Grundentscheidung große Schwierigkeiten hat, sich im Gesamt des Charakters und Verhaltens durchzusetzen. Die christliche Tradition hat diesen Tatbestand ausgedrückt durch die Lehre von der Notwendigkeit ständiger Bekehrung, die Hand in Hand gehen muß mit dem Bemühen, eine gesündere Umwelt zu schaffen.

Zwar kann man durchaus sagen, daß eine Person sich ausweist durch ihren Lebensstil, „durch den einzigartigen Charakter, der all ihrem Tun Einheit und Einmaligkeit gibt“<sup>69</sup>. Dies gilt jedoch im vollen Sinn nur von der reifen Persönlichkeit, der es gelungen ist, im Prozeß des Wachstums und der Reinigung die Grundfreiheit und Grundentscheidung so zur Vollendung zu bringen, daß sie auf das ganze Leben ausstrahlen und es vereinheitlichen.

Die Grundentscheidung für Gott und das Gute ist eine vitale Antwort auf Gott, den Schöpfer und Erlöser, hin, der in allen schenkend gegenwärtig ist und den Menschen zu sich ruft. Durch die radikale Antwort, „Herr, hier bin ich, rufe mich“, wird der Mensch zum Mitschöpfer und Mitkünstler im Mitvollzug der schöpferischen und befreienden Liebe Gottes. In erster Linie arbeitet er mit Gott zusammen, der daran ist, diesen konkreten Menschen immer mehr zu seinem Bild und Gleichnis zu machen. Das verlangt von seiten des Menschen ständige Aufmerksamkeit und Bereitschaft. Dadurch schreitet die Grundoption in einem dynamischen Prozeß zu immer größerer Reife und Integrität voran, die nicht leicht umgestoßen werden können. Alle guten freien Akte, ganz besonders aber jene, die ausgezeichnet sind durch schöpferische Treue, schreiben sich in die Psychodynamik der Person ein und vertiefen ihren Sinn für das Ganze. „Die aus der Grundentscheidung entspringende Grundintention nimmt an Umfang zu durch Hineinnehmen immer weiterer Aspekte des Lebens.“ Entscheidend ist

<sup>68</sup> K. Rahner, Gnade als Freiheit (Freiburg i. Br. 1968) 60.

<sup>69</sup> R. May, a. a. O. 67.

aber die Vertiefung der Grundintention, die Hand in Hand geht mit dem Wachstum der Freiheit. „Auf diese Weise wird nicht nur die Intention tiefer, d. h. einflußreicher, wird mächtiger, sondern auch die Entscheidung wird existentiell tiefer, sie geschieht mehr vom Personkern aus.“<sup>70</sup>

## 2. Die menschlichen Tugenden im Lichte der Grundoption

Der Chor der Tugenden, in denen sich die Grundentscheidung artikuliert, ist eine wundervolle Schöpfung der menschlichen Person, in der Gott und der menschliche Partner zusammenwirken. Diese fortschreitende Schöpfung weist vor allem zwei Dimensionen auf: 1. die Durchdringung aller menschlichen Fähigkeiten: das angeborene Sehnen des Willens nach wahrer Liebe wird stärker; der Intellekt kommt zu einer tieferen und lebensnäheren Schau des Guten; Gemüt und Gefühle geben sowohl dem Wollen wie dem Kennen des Guten Wärme, Stärke und Tiefe; die Einheit zwischen Wille und Intellekt im tiefen Seelengrund wird beglückender erfahren. 2. Hand in Hand mit dieser Schaffung der inneren Einheit und Stärke wächst die Offenheit für *den Anderen* und die anderen, für die Mitmenschlichkeit und ein klares Weltbild. Während ein Teil der Tradition mit Plato die Tugenden vor allem in der Vervollkommnung der menschlichen Fähigkeiten sieht, ziehen Aristoteles und eine breite katholische Tradition die objektive Wertsphäre, mit der der Mensch einen immer innigeren Bund eingeht, gleichermaßen in Betracht. Das innere Wachstum des Menschen spiegelt sich in all seinen Bezügen, vor allem in schöpferischen Beziehungen zu den Mitmenschen, wider.

Tugenden sind in dem Maße echt, als sich in ihnen Freiheit ausspricht. Tugend ist nicht der Ertrag vielfacher Wiederholungen, sondern die Frucht der entschiedenen Grundoption und Grundintention, eines einheitsstiftenden Leitmotivs und der Echtheit der Einzelmotive, die den verschiedenen Wertsphären entsprechen. Immanuel Kant betont richtig die Lebendigkeit und schöpferische Neuheit, die die Tugend von bloßer Gewohnheit unterscheiden. „Tugend ist die moralische Stärke in Befolgung seiner Pflicht, die niemals zur Gewohnheit werden, sondern immer ganz neu und ursprünglich aus der Denkungsart hervorgehen soll.“<sup>71</sup> Tugend erreicht immer größere Lebensfülle durch ihre Verwurzelung in der Grundoption und im Leitmotiv und durch die tägliche Treue in der Wertantwort, vor allem aber durch jene Wertverwirklichungen, die aus der eigenen Tiefe kommen und die mitmenschlichen Beziehungen vertiefen. „Tugend ist weder stoische Apathie noch mechanische Gewohnheit, sondern ein geistiges Können in freudiger Leistung. Sie ist ebensowenig leichtlebige Virtuosität, sondern entspringt, auch wenn sie dauernde Bereitschaft zum Guten ist, dem Ernst der Entscheidung, bleibt aber durchseelt von einer freudigen

<sup>70</sup> H. Reiners, a. a. O. 67.

<sup>71</sup> I. Kant, Anthropologie in pragmatischer Sicht, Kant-Ausg. von Cassirer VII, 32.

Bejahung des Wertgehaltes, der sich in ihr birgt. Diese Wertbejahung ist Wertliebe, und so ist Tugend nur möglich in Werteinsicht und Wertliebe.“<sup>72</sup> Die von den Verhaltenstechnikern adressierten Gewohnheiten haben nichts zu tun mit menschlicher Tugend. Es ist ein Lieblingsgedanke Max Schelers, daß Tugend und das wahrhaft gute Handeln nicht so sehr aus dem Streben nach Seligkeit als vielmehr aus innerer Fülle der Freude am Guten kommen. Zwar bedarf es auch des Lernens, der Einübung und der Sterigkeit im Tun des Guten, aber entscheidend ist die innere Hingabe an das Gute. Ein hoher Grad an Tugend liebt das Schöne als den Glanz des Wahren und des Guten. Daraus erfließt eine wachsende Leichtigkeit in der Wertantwort, sowohl im Herzen wie im Tun. „Nur der Mangel an Tugend oder das Laster macht das Gute schwer und schweißig, während der Besitz der Tugend jeglicher guten Handlung die frei herausflatternde Erscheinung eines lieblichen Vogels verleiht.“<sup>73</sup>

## 3. Integration von Glauben und Leben

Die Jünger Christi können nur in dem Maße Salz der Erde und Licht der Welt werden, als ihr Leben mit dem Glauben übereinstimmt, aus dem Glauben erfließt. Wir sind auf dem Weg zur Integration, zum Gewinn der Mitte, wenn die Grundentscheidung des Glaubens all unsere Fähigkeiten und Energien zusammenfaßt und verlebendigt im Suchen nach mehr Licht und einer lebenswahren Antwort auf die Gaben Gottes und die Nöte der Mitmenschen. Das bedeutet dann Mitvollzug der schöpferischen und befreienden Liebe Gottes in unserem eigenen Dasein und in unserem Verhältnis zur Welt.

Wir können die einzelnen Tugenden als spezifische Haltungen betrachten, die den besonderen Wertsphären entsprechen. Die Tugenden selbst und der Ausblick auf die Wertsphären gewinnen ihre Mitte und Integration in der Grundentscheidung des Glaubens. Je mehr der Glaube eine dankbare und frohe Antwort auf die Gnade und Wahrheit Gottes ist, desto helllichtiger und bereitwilliger wird der Gläubige sowohl für die Gnadengaben Gottes wie für die Nöte der anderen. Im lebendigen Glauben wächst jenes Grundvertrauen, das Mut zu einem schöpferischen Dasein verleiht. Die Grundoption des Christen heißt Glaube, erfüllt von Vertrauen und Hoffnung und aktiv in der Liebe. Hoffnung und Liebe sind lebendig anwesend, sobald der Glaube wirklich zur Grundoption geworden ist. Ein Formelglaube ist keine Grundoption für Gott und das Gute. Glaube, Hoffnung und Liebe, anbetende Liebe zu Gott und dienende Liebe gegenüber dem Nächsten, gehören unzertrennlich zusammen. Und

<sup>72</sup> Th. Steimbüchel, Philosophische Grundlagen der katholischen Sittenlehre (Düsseldorf 1950) II, 136.

<sup>73</sup> M. Scheler, Zur Rehabilitierung der Tugend, in: *ders.*, Vom Umsturz der Werte (Leipzig 1919) I, 14.

je mehr sie sich entfalten, um so mehr wird der Chor der Tugenden zu einer großen Sinfonie zusammenklingen<sup>74</sup>.

Die Liebe und alles andere, was Gott uns schenkt, sind Zeichen seiner Freiheit, die zur Mitfeier seiner Liebe einlädt, und sind so auch eine ehrenvolle Berufung, an seiner Liebe zu allen Geschöpfen teilzunehmen. So können wir eine kennzeichnend christliche Grundoption beschreiben als Liebe Gottes über alles, als Antwort auf seine Liebe und dankbare Bereitschaft zum Mitvollzug der Liebe Gottes, die er uns in Jesus Christus geoffenbart und geschenkt hat.

Die scholastische Tradition behandelt die Integration von Glauben und Leben in der Sicht der Liebe als „Form aller Tugenden“. Diese Sicht beleuchtet die Dynamik der Grundoption und gewinnt zugleich an Klarheit durch ein vertieftes Verstehen der Grundoption in ihrer Dynamik zur Integration von Glauben und Leben.

In der Erneuerung der Moraltheologie hat sich G. Gilleman hohe Verdienste erworben durch seinen Versuch, das ganze sittliche Leben im Lichte erlöster und erlösender Liebe darzustellen<sup>75</sup>. Zwar benützt er den Begriff Grundoption noch nicht, aber in seinem Bemühen um eine Ganzheitsschau stellt er tatsächlich den in dankbarer Liebe empfangenen Glauben und die geschenkhaftige Macht der Liebe, Gott zu antworten, als Grundintention des Lebens dar. Die Liebe ist nicht ein Gebot neben anderen Geboten und auch nicht ein Geschenk neben anderen Geschenken, sondern das allumfassende Geschenk und Gebot. Die Ermächtigung zu erlöster Liebe geht weit über begriffliches Erkennen und jedes Seinswissen hinaus. Die Liebe Gottes berührt den Seelengrund so, daß daraus alle Tugenden als Artikulation und Vermittlung der allumfassenden Macht der Liebe erwachsen<sup>76</sup>. Durch die einheitsstiftende Macht göttlicher Liebe stellen die Grundhaltungen (Tugenden) ein anziehendes Bild des Lebens in Christus Jesus dar, wobei Christus selbst immer die Mitte ist und mit seiner eigenen Liebe den Menschen befähigt, die Mitte zu finden.

Diese Liebe ist nicht gestaltlos, sie ist weder ein bloßes Gefühl noch eine vage Option. Gott hat in Jesus Christus die Gestalt der Liebe geoffenbart. Der Christ wird ein Abbild eben dieser Liebe durch die Einheit der vielgestaltigen Tugenden in der Liebe.

Es wäre verhängnisvoll, in der Liebe zuerst den Gebotscharakter zu betonen. Sie ist ganz und gar Geschenk der Freiheit und Geschenk für die Freiheit. Sie ist in und mit dem Glauben mitgeschenkt: Glaube, der Frucht bringt in der Liebe

<sup>74</sup> Vgl. H. Reiners, a. a. O. 143-168; A. J. Falanga, *Charity Form of the Virtues According to Saint Thomas* (Washington 1948); J. Fuchs, *Die Liebe als Aufbauprinzip der Moraltheologie*. Ein Bericht, in: *Scholastik* 29 (1954) 79-87; G. Gilleman, *Le primat de la charité en théologie morale* (Bruxelles-Bruges 1954); O. Lottin, *Au cœur de la théologie morale chrétienne* (Tournai 1957) 129-133; R. W. Gleason, *Charity as the Form of the Virtues*, in: *Irish Theological Quarterly* 24 (1957) 144-153.

<sup>75</sup> G. Gilleman, a. a. O. 77-92.

<sup>76</sup> A. a. O. 100-110.

für das Leben der Welt. Liebe ist die wahre Natur des erlösten Menschen. Der Mensch, der von der Liebe erfüllt ist, lebt ganz in Christus, der ihm Anteil verleiht an seiner Liebe, ihn so zum Mitvollzug seiner Sendung einlädt und diese neue Wirklichkeit als Geschenk und Aufgabe in das Herz des Menschen einschreibt.

Liebe ist nicht ein Gebot unter vielen anderen; sie ist das allumfassende Geschenk und so auch das große, allumfassende Gebot, die Tugend aller Tugenden, die allen anderen Tugenden Licht und Leben verleiht, so daß die Erfüllung aller Gebote im letzten Antwort auf Gottes Liebe ist<sup>77</sup>. Die in Christus uns geschenkte und aufgetragene Liebe zu kennen gibt den offenen Blick für alle Tugenden; denn sie gehören zum wahren Antlitz der Liebe. Und erst wenn wir die verschiedenen Tugenden und Wertsphären im Lichte der Liebe betrachten, erkennen wir ihr wahres Wesen.

Eine für viele Christen bedeutsame Weise, die Integration von Glauben und Leben zu suchen, war die häufige Erweckung der „guten Meinung“, etwa in der Form: „Alles aus Liebe zu Gott; alles zur größeren Ehre Gottes.“ Gesunde geistliche Theologie wußte stets sehr wohl, daß es sich dabei nicht um eine bloß äußere Zutat zum Leben handelt und daß eine bloß quantitative Sicht sinnlos wäre. Die gute Meinung war verstanden als ein Leitmotiv, das allen Motiven Zusammenhalt gibt<sup>78</sup>. Ich möchte hinzufügen, daß der Christ Sorge tragen soll, in der Erneuerung der guten Meinung die Tiefe der Grundoption zu erreichen und im Blick auf die konkreten Gegebenheiten zu verlebendigen. Alles in der Liebe zu Gott zusammenfassen bedeutet Fortschritt auf dem Wege der Seligkeit, die jenen verheißen ist, die reinen Herzens sind<sup>79</sup>.

Das Einbringen unseres ganzen Daseins in das Grundmotiv der Liebe sollte allmählich alle unbewußten und halbbewußten Motive im Lichte des Glaubens reinigen und verlebendigen. Alfons Auer, dem es stets um die Integration von Glaube und Leben geht, versteht die Erneuerung der guten Meinung als zielbewußte Betrachtung im Blick auf die verschiedenen Situationen und Tätigkeiten unseres Lebens<sup>80</sup>. Entscheidend ist dabei die Tiefe und Intensität, durch die das tägliche Leben in die Sphäre der Grundoption eintritt und sie bekräftigt<sup>81</sup>. So sehr eine gewisse Einübung der guten Meinung Hand in Hand mit der Erneuerung guter Vorsätze anzuraten ist, so hängt der sittliche und religiöse Wert solcher Akte entscheidend davon ab, wie sehr die gute Grundoption unsere ganze Sicht des Lebens und unsere Energien durchstrahlt, so daß die reinen Motive und wichtige Entscheidungen sozusagen spontan aus der Tiefe emporsteigen,

<sup>77</sup> Vgl. K. Rahner, *Das Gebot der Liebe unter den andern Geboten*, in: *Schriften zur Theologie* V, 494-517.

<sup>78</sup> K. Rahner, *Gute Meinung*, in: *Schriften zur Theologie* III, 127-154.

<sup>79</sup> Vgl. R. Häring, *Blessed are the Pure in Heart* (New York 1977); ders., *The Beatitudes: Their Personal and Social Implications* (Slough 1976).

<sup>80</sup> A. Auer, *Der weltoffene Christ* (Düsseldorf 1960) 207; vgl. B. Häring, *Gebet. Gewinn der Mitte* (Graz 1975).

<sup>81</sup> Vgl. P. Fransen, *Gnade und Auftrag* (Wien - Freiburg - Basel 1961) 104.



in der der Geist Gottes uns gestaltet und führt. Viktor E. Frankl, der besonders der einheitsstiftenden und heilenden Bedeutung einer allumfassenden Sinngebung des Lebens nachgegangen ist, spricht vom „unbewußten Gott“ in uns, einer Gegenwart, die sich vor allem im spontanen Kennen und Wählen des Guten offenbart. Er sieht eine Wechselbeziehung zwischen der existentiellen Mitte unseres Daseins und der stufenweisen Umformung aller Schichten unseres seelischen Lebens<sup>82</sup>. Nur dieser Gewinn einer letzten Mitte befähigt unsere Freiheit zu schöpferischer Treue.

In diesem Licht verstehen wir wohl auch besser das berühmte Wort des heiligen Augustinus: „Hab wahre Liebe, und tu, was du willst.“ Wenn der Geist Gottes die Mitte des Menschen berührt und dieser sich ganz für sein Tun öffnet, sich für Gott und das Reich der Liebe entscheidet, dann kann es nicht ausbleiben, daß das Leben die Früchte des Geistes, Liebe, Freude, Friede, Geduld, Güte, Freundlichkeit, Treue, hervorbringt (vgl. Gal 5,22).

#### 4. Das Lob der Tugend

In seinem berühmten Aufsatz „Zur Rehabilitierung der Tugend“ protestiert Max Scheler gegen ein gewisses bürgerliches Ethos, das aus der Tugend „eine alte, geifernde, zahnlose Jungfer“<sup>83</sup> machte, eine harmlose Bravheit oder gar eine ungefährliche Mittelmäßigkeit. Gegen ein egozentrisches Mißverständnis der Selbstvervollkommnung wie auch gegenüber der kantianischen Betonung der harten Pflicht hebt Max Scheler die Schönheit der Tugenden hervor als die Stehtigkeit und Leichtigkeit des guten Tuns, das aus der innersten Gutheit des wahrhaft Tugendhaften hervorgeht. Der gute Mensch tut das Gute, weil er gut ist und nicht bloß um sich selbst höhere Qualitäten des Gutseins zu erwerben. Dies meint auch Augustinus, wenn er sagt: „Tugend ist jene gute Geistesverfassung, aus der das Gute hervorgeht und die niemand schlecht benützt.“<sup>84</sup>

Tugend im vollen Sinn ist die sich im Gesamt des Daseins durchsetzende Grundoption, durch die das Gute zur zweiten Natur wird. Willensenergie allein kann nie die Tugend bewirken; denn im letzten ist sie „das freie Geschenk der Gnade, für dessen feierlichen Empfang alle Bemühungen und Anstrengungen des Willens nur die notwendige Vorbereitung sind“<sup>85</sup>. Da die völlig konsolidierte Grundoption in jene Tiefe reicht, in der der Heilige Geist den Menschen berührt, ist die Erfahrung des Geschenkhafens jener Tugend eigen, die aus einer solchen Grundoption erfließt.

Abraham Maslow, der ohne theologische Absichten die Höhepunkterlebnisse gesunder Menschen erforschte, hat gefunden, daß eines der kennzeich-

<sup>82</sup> V. E. Frankl, *Der unbewußte Gott* (Wien 1948) 28f.

<sup>83</sup> M. Scheler, *Umsturz der Werte* I, 13.

<sup>84</sup> Augustinus, *Retractationes* I, 9: PL 32, 597; M. Scheler, a. a. O. 14.

<sup>85</sup> M. Scheler, *Umsturz der Werte* I, 18.

nenden Elemente ein tiefes Erfahren des geschenkhafens Charakters des Daseins ist. Das Treubleiben gegenüber einer solchen Erfahrung gibt dem Dasein Einheit und schöpferische Kraft. Wir können wohl im Sinne Maslows interpretieren, daß es sich um Personen mit einer klaren Grundoption handelt. Daraus erfließt ein wachsendes Wahrnehmen der inneren Dynamik „nach Einheit der Person, nach spontaner Ausdruckskraft, voller Individualität und Identität, einem Kennen der Wahrheit, die die Blindheit verdrängt, auf ein schöpferisches Dasein zu. Das bedeutet, daß der Mensch so strukturiert ist, daß es ihn von innen her zu einem erfüllteren Dasein drängt.“<sup>86</sup>

In ähnlicher Weise stellt Konfuzius, einer der größten Erzieher aller Zeiten, das Gutsein oder die Tugend als Geschenk des Himmels dar. „Der Anteil, den der Himmel den Weisen verliehen hat, das sind die Tugenden des Wohlwollens, der Gerechtigkeit, der Höflichkeit, der Klugheit. Sie alle haben ihre Wurzeln im Herzen. Ihre Wirkungen strahlen auf dem Antlitz; sie zeigen sich in der Haltung der Schultern und in allen Gliedern.“<sup>87</sup> Die gleiche Wahrheit drückt auch Lao-tse aus: „Hohe Tugend achtet nicht auf ihre Tugendhaftigkeit. Deshalb hat sie Tugend. Niedere Tugend ist niemals frei von Tugendhaftigkeit.“<sup>88</sup>

In diesem Licht verstehen wir vielleicht besser, was scholastische Theologie über das Verhältnis zwischen erworbener und durch den Heiligen Geist eingegossener Tugend sagt. Je mehr sich die Grundintention des Guten durchsetzt, um so mehr erfährt der Mensch sein eigenes Gutsein als Geschenk und um so weniger ist er versucht, sich selbst zu bespiegeln. Wahre Tugend ist so Lobpreis auf den Heiligen Geist, der das Angesicht der Erde und das Herz des Menschen erneuert. Wo einzelne und Gemeinschaften gemäß dem Geiste leben, ist alles und sind alle als Geschenk Gottes geehrt und kehren so in die wahre Ordnung des Daseins ein. Die Erneuerung des Menschen, der zwischenmenschlichen Beziehungen und des Angesichtes der Erde hat ihren Schwerpunkt in jener Personentiefe, in der Christus den Menschen in der Kraft des Heiligen Geistes an sich zieht und ihm Teilhabe gibt an seiner eigenen schöpferischen Freiheit und Treue<sup>89</sup>. Dies ist gemeint mit Umformung in Christus. „Mit dem Blick auf Jesus Christus lassen sich die Grundeinstellung und die Grundorientierung des Menschen, lassen sich Lebensform, Lebensstil und Lebensweg ebenso umfassend wie konkret umschreiben.“<sup>90</sup>

<sup>86</sup> A. Maslow, *Psychological Data and Value Theory*, in: *ders.* (Hrsg.), *New Knowledge in Human Values* (Chicago 1970) 125-126; vgl. *ders.*, *The Farther Reaches of Human Nature*, 41-80.

<sup>87</sup> Confucius, *Les quatre livres de Confucius*. Übers. von S. Coureur S. J. (Ho Kien Fou 1895) 616.

<sup>88</sup> Zitiert von J. Ching-Hsiung Wu, *Knospe – Blüte – Frucht* (Luzern 1958) 163.

<sup>89</sup> Vgl. W. W. Maissner S. J., *Foundation for a Psychology of Grace* (Glenn Rock/N. J. 1966) 196 bis 222.

<sup>90</sup> H. Küng, *Christ sein* (München 1976) 536.

## VII. Grundoption und eschatologische Tugenden

Die üblichen vier Kardinaltugenden sind griechischen, nicht biblischen Ursprungs. Die Vätertheologie hat sich ihrer angenommen, um die Frohe Botschaft in die eigene Kultur einzugestalten. Es galt, das Wertvolle des vorgegebenen Ethos in das konkrete christliche Leben einzubringen. Im Verlauf der Geschichte des Christentums bestand jedoch die Gefahr, an einer geschichtlich bedingten Systematisierung hängen-zubleiben und darob das typisch Christliche zu vernachlässigen. Die biblische Erneuerung der Moral verlangt zweifellos größere Aufmerksamkeit auf die eschatologischen Grundhaltungen. Sie entsprechen der Grundsicht der Bibel, die das erlöste menschliche Dasein als Geschichte des Menschen mit Gott versteht. Gerade eine solche Sicht kann hohe Energien für ein schöpferisches Dasein freisetzen.

### 1. Demütige Dankbarkeit

Die Herzmitte christlichen Lebens ist die Eucharistie, in der wir mit Christus, dem Erlöser, dem Vater Dank und Preis darbringen. In Erinnerung an die großen Heilsgeheimnisse, Schöpfung, Menschwerdung, Leben, Tod und Auferstehung Christi, werden wir dem Kommen des Herrn entgegenschauen. Als Gläubige verstehen wir die vergangene Geschichte einschließlich der Verheißungen Gottes für die Gegenwart und Zukunft als unverdientes Geschenk. Und so vereinen sich in der Grundhaltung des Christen Dankbarkeit und Demut. Während wir aufschauen zu Gott, dem wir alles, insbesondere die Teilnahme an seiner Liebe, verdanken, erfahren wir, daß wir dieser Liebe Gottes nur treu sein können, wenn wir jene aufnehmen und lieben, die aus ihrem Elend auf uns zukommen; sie sind uns von Gott zugesandt. Die christliche dankbare Demut ist „die innere seelische Nachzeichnung der einen großen Bewegung des Christlich-Göttlichen, in der es sich freiwillig seiner Hoheit und Majestät begibt, zum Menschen kommt, um jedermanns und aller Kreatur freier und seliger Knecht zu werden“<sup>91</sup>. Demut ist demnach nicht nur die dem Geschöpf und Sünder zukommende Haltung; es ist für den Christen vielmehr der Mitvollzug der Haltung des Menschensohns und unserer Annahme an Kindes Statt in Christus. Dankbare Demut ist die Grundoption für Christus, den Gottesknecht und freien Diener aller Menschen, der gekommen ist, um die Menschheit von Anmaßung und Hochmut zu befreien. Eine wahrhaft christliche Grundoption ist ohne diese Dimension nicht denkbar.

Der Völkerapostel gibt seine sittlichen Ermahnungen immer im Blick auf das Leben in Christus, woraus sich eine Angleichung an die Grundhaltungen Jesu ergibt. „Diese Gesinnung heget in euch, die auch in Christus Jesus war, der, als er in Gottes Gestalt war, es nicht für einen Raub hielt, wie Gott zu sein, sondern

<sup>91</sup> M. Scheler, a. a. O. I, 18.

sich selbst entäußerte, indem er Knechtgestalt annahm und den Menschen ähnlich wurde; der Erscheinung nach wie ein Mensch erfunden, erniedrigte er sich selbst und wurde gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuz“ (Phil 2, 5-8). Christus ist diese unerhört neue Offenbarung, daß die Demut nicht aus der Niedrigkeit, sondern zuerst aus der Erhabenheit, aus dem göttlichen Reichtum, erwächst. Sie kommt, wie Augustinus sagt, aus der Schwerkraft der Liebe, die vom Himmel herabsteigt<sup>91</sup>. Gott hat keinen Verlust seiner Herrlichkeit zu fürchten, wenn er sich ganz seinen Geschöpfen mitteilt. Nur ein elendes Geschöpf, das sich nicht Gott verdanken will, sucht eine angemessene Überlegenheit. „Aller Stolz ist Bettelstolz.“<sup>92</sup> Wer in tiefer Dankbarkeit den Reichtum der Liebe Gottes zu uns kennt, wird den kühnen Weg der Liebe zu den Kleinen und Unbedeutenden beschreiten. Gibt es doch kein kühneres Ereignis der Liebe als die Menschwerdung des Wortes Gottes und die totale Freiheit Jesu für die Sünder.

Christliche Demut lebt vom dankbaren Gedächtnis all dessen, was der Herr für uns getan hat. Darum gibt der Gläubige dem Armen, der von unten kommt, aber von oben gesandt ist, die Freiheit, von uns Liebe einzufordern gemäß den Gaben, die Gott uns geschenkt, und gemäß den Nöten des Armen. Jene, deren Leben von der eucharistischen Gedächtnisfeier geprägt ist, werden sich in den konkreten Situationen des Lebens erinnern, daß der Herr nicht kam, um sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen. „Ich aber bin unter euch wie der, der bedient“ (Lk 22, 27).

Demütige Dankbarkeit ist das Herzstück der grundlegenden Seligpreisung „Wohl denen, die vor Gott arm sind“ (Mt 5, 3). Selig jene, die alles, was sie sind und haben, als Geschenk des einen Gottes und Vaters ehren und, vom Heiligen Geist ermächtigt, diese Gaben weitergeben im Dienste der anderen. Der Lebensgesang Mariens ist Lobpreis des göttlichen Geheimnisses der Demut, das sie im Gottesknecht geoffenbart sieht, und dankbare Antwort der Magd Gottes. „Mein Geist jubelt über Gott, meinen Retter. Denn auf die Niedrigkeit seiner Magd hat er geschaut. Siehe, von nun an preisen mich selig alle Geschlechter! Denn der Mächtige hat Großes an mir getan... Er stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen“ (Lk 1, 47-52).

Papst Johannes XXIII. hat die Herzen vieler Gläubiger tief berührt, als er bei der Feier seiner Amtseinführung den Petrusdienst im Lichte Christi des Gottesknechtes beschrieb: „Die Grundtugend und das Gebot, das alle anderen miteinschließt, ist das Wort des Herrn: ‚Lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und demütig von Herzen.‘“ (Mt 11, 29)<sup>93</sup>. Demütige Dankbarkeit öffnet uns der Gnade und Wahrheit Christi, so daß wir von ihm, dem Gottesknecht und dem

<sup>91</sup> Augustinus, De sancta virginitate 37 c. 13: PL 40, 117: „qui de caelo descendit pondere caritatis“.

<sup>92</sup> M. Scheler, a. a. O. I, 25.

<sup>93</sup> Johannes XXIII., Ansprache vom 4. Nov. 1958: AAS 50 (1958) 887.

Diener aller Menschen, lernen und teilhaben an seiner Weisheit und seiner Sendung.

Demut vor Gott ist Preis seines Erbarmens: mich armen Sünder hat Gott an sich gezogen; in seiner unbegreiflichen Liebe hat er sich zu mir herabgeneigt. So wird sogar unser Elend zum Anlaß des seligen Aufblickens zur Güte Gottes. Das tiefe Erfahren der totalen Abhängigkeit von Gott, die alles sittliche und religiöse Erkennen durchdringt, wird zum Grund der Freude und der Dankbarkeit. Und daraus wird eine neue Freiheit geboren, die freie Treue im Dienste Gottes und seines Königtums der Liebe.

Die verkehrte Grundoption für Stolz und Anmaßung ist der Anfang des Zerfalls und innerer Leere, der stufenweisen Entfremdung aller Seelenkräfte. „Der Stolze ‚erhöht sich‘, indem er durch fortwährendes Herabblicken sich einredet, er befinde sich auf einem hohen Thron. Jedes faktische Absinken seiner Person überkompensiert er mit einem Blick in noch tiefere Tiefen, so daß er sich steigen sehen muß, wo er tatsächlich sinkt. Er merkt nicht, daß ihn die Tiefe, die er stets neu ins Auge faßt, eben dadurch langsam an sich zieht, daß er sie – um sich hoch zu dünken – stets anblickt. Also fällt langsam – in seine eigene Blickrichtung gezogen – der Engel.“<sup>94</sup>

Der Demütige dagegen preist Gott unablässig dafür, daß er sich zu ihm herniederneigt und durch seinen geliebten Sohn und Knecht Jesus Christus zu sich ruft. „Es ist ein Bestandteil der Demut, daß sie das Herz nach oben freigibt; ein Teil der Selbsterhebung aber ist das Herabdrücken des Herzens. Das scheint fast ein Widerspruch zu sein, daß der Hochmut herabdrückt, die Demut aber emporzieht. Die fromme Demut unterwirft sich dem Höheren. Nichts ist aber höher als Gott. Deshalb erhöht die Demut, die Gott untertan macht.“<sup>95</sup>

Christus der Gottesknecht widersteht mutig dem Bösen und erfüllt so seine Sendung bis in den Tod am Kreuz hinein. Der Jünger Christi, der bereit ist, den anderen zu dienen, wird sich nie aus Menschenfurcht oder Ehrsucht zum Sklaven anderer machen. In der Nachfolge des Gekreuzigten kann ihn kein Hohn beugen. So bewahrt er die Selbstachtung, pflegt die Ehre aller als Voraussetzung des gemeinsamen Dienstes am Reiche Gottes.

Dankbare Demut ist die Urgestalt des Sich-Öffnens gegenüber dem Heiligen Geist, dem Geber aller guten Gaben, ein Ausschreiten auf größere Lebensfülle hin. „Die Demut ist der Gestus eines ständigen inneren Sterbens unseres Selbst, damit Christus in uns lebe.“<sup>96</sup> Es ist ein Freiwerden des Herzens für alles Gute, Wahre und Schöne, während der Stolz sich dem Lichte verschließt. Der allheilige Gott kann seine höchsten Gaben nur den Demütigen geben, die Christus ähnlich werden wollen. „Vom Heiligen Geist erfüllt, rief Jesus voll Freude aus: Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, weil du all das den Weisen

<sup>94</sup> M. Scheeler, a. a. O. I, 22.

<sup>95</sup> Augustinus, De civitate Dei lib. 14 c. 13: PL 41, 420.

<sup>96</sup> D. von Hildebrand, Umgestaltung in Christus (Einsiedeln 1950) 135.

und Klugen verborgen, aber den Kleinen geoffenbart hast. Ja, Vater, so hat es dir gefallen“ (Lk 10, 21; vgl. Mt 11, 25-26).

Der Stolz macht das menschliche Gedächtnis zu einer Rumpelkammer, in der das Gute nicht leuchten kann. Der Stolze, der anderen nichts verdanken kann, beraubt sich all des Guten, das aus der Vergangenheit und in der Gegenwart auf uns zukommt. Er verhärtet sein Herz gegenüber der befreienden Reue, weil er ständig anderen die Schuld gibt und meint, ihre Fehler in Erinnerung rufen zu müssen. Der demütig Dankbare öffnet sich dagegen dem großen Strom des Guten, er entdeckt in sich selbst und in den anderen die inneren Kraftquellen, die vom Geiste Gottes kommen. Während der Stolz die besten Energien des Menschen lähmt, stärkt demütige Dankbarkeit all jene Grundhaltungen, in denen sich die Grundoption entfaltet.

## 2. Schöpferisches Hoffen

Während demütige Dankbarkeit den Strömen des Guten der Vergangenheit freie Bahn bricht, öffnet die Hoffnung die Horizonte der Zukunft. Sie vereinigt den Jünger immer inniger mit Christus, der war, der ist und der kommen wird, mit Christus, der der Weg in die Zukunft ist<sup>97</sup>. Hoffnung gibt uns klare Blickrichtung und Zielstrebigkeit als Mitarbeiter Gottes im Werk der Schöpfung und Erlösung. Sie hilft uns, den Sinn der nächsten Zukunft im Blick auf die absolute Zukunft zu deuten, so daß wir mutig unserer Zukunft entgegenschreiten und Verantwortung für die Zukunft aller mittragen können.

Christliche Hoffnung ist nicht Utopia, kein bloßes Träumen und Gestalten unserer Phantasie. Sie ist vielmehr realistisch, da sie uns mit dem Herrn der Geschichte vereint, der uns nicht nur den Weg in die Zukunft zeigt, sondern unsere Zukunft ist. In der Hoffnung ereignet sich die Kontinuität unserer Grundoption für den bleibenden Sinn und das letzte Ziel. Die großen Heilsereignisse der Menschwerdung, des Lebens, des Todes, der Auferstehung und Himmelfahrt Christi und die Sendung des Heiligen Geistes geben unserer Hoffnung Halt und klare Richtung. Hoffnung befreit den Jünger Christi von sinnlosem Hängen an vergangenen Lebensformen und von Kurzlebigkeit im Jetzt. Sie gibt uns Anteil an den Verheißungen Gottes und schreibt die Zielgebote so in unser Dasein, daß wir den Gang der Welt mitgestalten können. Die Hoffnung erlaubt kein einseitiges Schielen auf die Grenzgebote, gibt aber den Warnungstafeln die Bedeutung für den, der ständig auf dem Wege ist und das rechte Ziel sucht. Die Hoffnung ist ein mutiges Ja zum Gebot der ständigen Bekehrung und des Wachstums.

Der christlich Hoffende sagt nie: „Jetzt ist es genug“; denn er ist erfüllt von den göttlichen Energien der Liebe und des Glaubens. „Es gibt nichts, dem die

<sup>97</sup> Vgl. B. Haring, Einübung der Hoffnung (München 1972); ders., Zeichen der Hoffnung (München 1973).

Liebe nicht ins Antlitz zu schauen wagt; denn sie glaubt alles, hofft alles, hält allem stand“ (1 Kor 13, 7).

Die Hoffnung antwortet der Verheißungstreue Gottes und nimmt uns in seine Treue hinein. Sie macht den Gläubigen zu einem lebendigen Evangelium, einer Verheißung der besseren Welt, der besseren Zukunft, an der wir mitbauen dürfen, wenn wir hoffend unsere Anstrengungen mit Christus vereinigen. Hoffnung ist unlösbar vermählt mit Heilssolidarität, da Christus, unsere Hoffnung, die fleischgewordene Solidarität, der Bundesmittler ist. Darum ist meine Hoffnung, deine Hoffnung, unsere Hoffnung, die Hoffnung aller Brüder und Schwestern in Christus. Denn Christus vereint uns für den Bau einer besseren Zukunft.

### 3. Wachsamkeit und Bereitschaft

Das Hier und Jetzt ist der Umschlagsplatz der Vergangenheit für die Zukunft. Wachsame Bereitschaft ist das schöpferische Ja zum Angebot der gegenwärtigen Heilstunde; es ist die Frucht der Dankbarkeit und des hoffnungsvollen Vertrauens auf Gott. Wachsame Bereitschaft befreit uns von Zerstreuung, Oberflächlichkeit und Tagträumen. Sie öffnet den Glaubenden für jene prophetische Schau, die Voraussetzung für die Unterscheidung der Geister ist. Die eschatologische Tugend der Wachsamkeit spricht sich im prophetischen Gebet aus: „Herr, hier bin ich, rufe mich; hier bin ich, sende mich!“ Die Tugend der Wachsamkeit entspricht dem biblischen Grundbegriff des Kairos und öffnet den Geist für die Gaben des Geistes, die uns befähigen, die Zeichen der Zeit zu deuten<sup>98</sup>. Diese Grundhaltung ist sehr deutlich beschrieben vom Völkerapostel: „Wach auf, Schläfer, und steh auf von den Toten, und Christus wird dein Licht sein. Achtet also sorgfältig darauf, wie ihr euer Leben führt, nicht töricht, sondern weise. Nutzt das Angebot der Stunde, denn sonst beherrscht das Böse die Zeit. Darum seid nicht unverständlich, sondern begreift, was der Wille des Herrn ist! Seid nicht zügellos, und berauscht euch nicht mit Wein, sondern laßt euch vom Geist erfüllen!“ (Eph 5, 14-18.) Der Wachsame hat keine Zeit zum Jammern und Klagen, zur Flucht in das Wenn und Aber. Angesichts der Schwierigkeiten und des Übels sieht er, wie der Herr auch auf krummen Linien gerade schreiben kann. Im Bemühen, die Zeichen der Zeit zu deuten, wird er immer zuerst das Positive beachten, nur dann kann er auch den Kampf gegen das Böse sinnvoll aufnehmen und die negativen Zeichen der Zeit als Herausforderung verstehen<sup>99</sup>.

Wachsame Bereitschaft erlaubt, den gegenwärtigen Augenblick im Lichte der großen Heilsereignisse der Vergangenheit und der Verheißungen für die Zukunft zu sehen. Treffen wir die großen Lebensentscheidungen und die Entschlüsse des Alltags in dieser Sicht der Heilsgeschichte, dann werden sie in jene

<sup>98</sup> P. Tillich war einer der ersten, der den kairos-Begriff der Bibel für eine spezifisch christliche Ethik und im Zusammenhang damit die Zeichen der Zeit betont hat. Vgl. M. D. Chenu, *L'Évangile dans le temps* (Paris 1964); ders., *Les signes des temps*, in: NRT 87 (1965) 29-44.

<sup>99</sup> Vgl. B. Häring, *Evangelization Today* (Notre Dame – Slough 1974) 7-24.

Tiefe hinabreichen, in der sich die Grundfreiheit und die Grundintention begegnen. Und so werden wir jener schöpferischen Treue fähig, die Antwort auf das treue Handeln Gottes in der Geschichte ist. In schöpferischer Wachsamkeit sehen wir, was in unseren Lebensplan paßt, und werden uns bisweilen auch mit bescheidenen Schritten und unvermeidlichen Wartepausen abfinden, die neue Möglichkeiten vorbereiten. Die Fähigkeit, das Hier und Heute im Licht der großen Heilsgeschichte zu sehen, befähigt uns, frei von Individualismus, Trägheit und kollektivem Egoismus als Mithandelnde in die Geschichte einzugreifen. Dann denken wir nicht nur an uns, sondern können, im Blick auf die Hoffnung aller, die Zeichen der Zeit besser deuten.

Die eschatologische Tugend wachsender Bereitschaft entdeckt den tieferen Sinn der zeitweiligen Schwierigkeiten und Leiden. In der Bereitschaft, an den Leiden Christi für das Leben aller teilzunehmen, geben wir dem göttlichen Künstler freie Hand, uns nach seinem Bild und Gleichnis umzugestalten.

### 4. Frohe Gelassenheit

Stellt der Gläubige eine klare Grundoption und die eschatologischen Tugenden, in denen sie sich entfaltet, in das volle Licht der Heilsgeheimnisse, so werden der Tod und die Auferstehung Christi durch die Kraft des Heiligen Geistes in ihm eine frohe Gelassenheit bewirken. Dann kann er auch inmitten der Schwierigkeiten des Lebens mit Esra, dem Priester des Alten Bundes, die Erfahrung machen: „Die Freude des Herrn ist unsere Kraft“ (Neh 8, 10). Diese der Endzeit gemäßen Haltungen befähigen uns, die Freuden zu schätzen und die Bürden jedes Augenblicks ohne ängstliche Besorgtheit um die Zukunft anzunehmen (vgl. Mt 6, 25). Wer die große Heilsgeschichte bewußt mitlebt, wird sich nicht an Kleinlichkeiten wund reiben. Frohe Gelassenheit ist ein Zeichen der Freiheit, zu der Christus uns berufen hat.

Die große endzeitliche Gabe Gottes ist Friede und Versöhnung. Wer sich diesen Gaben dankbar öffnet, kann sich, mit eben diesem Frieden bewaffnet, mutig für Gerechtigkeit einsetzen. „Wer immer in Gehorsam gegen Christus zuerst das Reich Gottes sucht, der stärkt und läutert dadurch seine Liebesgesinnung, um allen seinen Brüdern zu helfen und unter dem Antrieb der göttlichen Liebe das, was die Gerechtigkeit verlangt, zur vollen Verwirklichung zu führen.“<sup>100</sup>

Der Christ betrachtet und empfängt diese eschatologischen Grundtugenden vor allem als Geschenk des Heiligen Geistes und als Frucht eines Lebens in Gehorsam gegenüber dem Geiste Gottes. Die Krönung dieser Gaben ist ein Leben in schöpferischer Treue und Freiheit als Teilnahme an dem Werk der fortwährenden Schöpfung und Erlösung. Aus alledem wird klar, daß eine bi-

<sup>100</sup> GS 72.

blisch erneuerte Moraltheologie dies nicht nur in einem Kapitel nebenbei behandeln kann; es muß eine allgegenwärtige Perspektive der Gesamtsynthese bilden.

## VIII. Totgeborene Grundintentionen

Eine Moraltheologie, der es um schöpferische Treue geht, kann nicht umhin, darauf hinzuweisen, daß Grundintentionen oder Leitmotive des Lebens trotz ihres frommen Anscheins in Wirklichkeit Totgeburten sein können. Zwar bedarf jeder nach seiner ersten Bekehrung einer weiteren Befreiung von Selbstsucht und Selbsttäuschung; aber es gibt Ausformungen des guten Vorsatzes oder der Grundintention, die einer gesunden Entwicklung schwer zugänglich sind, da sie selbst von Anfang an falsch angesetzt sind.

### 1. Engherzige Sorge um das eigene Seelenheil

Eine Bekehrung aus der Sünde zum Suchen nach letzter Sinnfülle darf das legitime Selbstinteresse des einzelnen nicht vernachlässigen. Unser Gewissen selbst ist ein Schrei nach persönlichem Heilsein, innerer Einheit und so auch nach dem Heil. Es wäre eine Illusion, zu denken, daß die erhabensten und reinsten Motive notwendig von Anfang an auch die wirksamsten sind für die beginnende Bekehrung. Deshalb ist es nicht falsch zu predigen: „Rette deine Seele!“ Es muß jedoch von vornherein klarsein, daß wir es nicht nur mit Seelen und auch nicht nur mit dem Einzelheil zu tun haben. Unser eigenes Heilsein und ewiges Heil bilden einen Teil der größeren Wirklichkeit des Heilseins und Heiles der ganzen Menschheit. Man kann nicht sein Heil, seine Freiheit, seine Würde und schließlich die Freundschaft mit Gott finden, ohne die Freiheit und das Heil aller mit zu meinen. All diese Wirklichkeiten sind schließlich geborgen in der Ehre Gottes und unserer Berufung, Gott zu verherrlichen. Es gilt also, das legitime Selbstinteresse so wachzurufen, daß der einzelne von Anfang an angeleitet wird zur Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit.

Wie früher gezeigt wurde, ist Selbstvervollkommnung kein geeignetes Leitmotiv für eine religiöse, insbesondere für eine unterscheidend christliche Ethik. Selbstverwirklichung ist jedoch ein legitimes Interesse und ein hohes Gut, solange sie in der rechten Sicht gesucht wird. Im Verlaufe des Reifeprozesses versteht der gesunde Mensch immer deutlicher, daß Selbstverwirklichung vor allem Selbsttranszendenz bedeutet. Das angeborene Sehnen nach Glück oder, besser gesagt, nach Freude und Seligkeit kann unserem Fortschritt in der Gottes- und Nächstenliebe hilfreich sein. Unsere anfängliche Grundoption muß jedoch vertieft und gereinigt werden. Bernhard von Clairvaux beschreibt diesen Weg tiefgründig: „Zu Beginn liebt der Mensch sich selbst um seinetwillen... Da er je-

doch einsieht, daß er nicht durch sich selbst bestehen kann, beginnt er, im Glauben Gott zu suchen und zu lieben aus Notwendigkeit für sich selbst. Auf dieser zweiten Stufe liebt er also Gott aus Selbstinteresse, aber noch nicht Gott um seiner selbst willen. Wenn er aber anfängt zu verkosten, wie gut der Herr ist, schreitet er fort zur dritten Stufe, auf der er Gott nicht so sehr aus Selbstinteresse, sondern Gott um seiner selbst willen liebt. Auf dieser Stufe macht er halt; und ich weiß nicht, ob die vierte Stufe von irgendeinem Menschen vollkommen erreicht wird, nämlich, daß sich der Mensch nur um Gottes willen liebt.“<sup>101</sup>

Der religiöse Erzieher muß um die Dynamik dieser Entfaltung wissen. Wird sie blockiert, so kann sich die Grundoption nicht konsolidieren. Es gilt vor allem zu verstehen, daß Gott zu lieben notwendig auch heißt, seine Liebe zu den Menschen mitzuvollziehen. Die im eigentlichen Sinn spezifisch christliche Grundoption ist Hingabe an Christus, den Bundesmittler, und so an den einen Gott und Vater aller im Reiche seiner Liebe.

### 2. Ein statisches Mißverständnis der Grundoption

Wie die oben zitierten Worte des heiligen Bernhard zeigen, wußte die Tradition sehr deutlich vom Wachstumsgesetz. Wenn jemand sich Gott im Geiste der Anbetung zuwendet, dann erwächst er immer mehr einem engen Individualismus und zugleich einem statischen Verständnis. Je mehr wir in der Bekehrung fortschreiten, um so mehr wissen wir, daß wir einer weiteren Bekehrung bedürfen. Wo jedoch das Herrschaftswissen das Heilswissen in den Hintergrund drängt und in seinem Licht mißdeutet, ist ein statisches Mißverständnis unvermeidlich und gefährdet das Heilsein und Heil der Menschen.

Eine große Gefahr für die gesunde Entfaltung der Grundoption ist die Verwechslung der Religion mit sozialem Status, mit der äußeren Ordnung und einem Suchen nach innerer und äußerer Sicherheit, das das Wagnis des Fortschreitens unmöglich macht. In dieser Sicht wird auch das Gottesbild verfälscht; Gott wird irgendwie zu einer unpersönlichen Macht, unbeweglich, ein Einhämmern der Wiederholung. Aus dem trägen Hängen am Bisherigen erwächst ein Suchen nach Selbstversicherung, das der Ehrlichkeit und Freiheit im Suchen nach einem stets besseren Kennen Gottes und des Menschen im Wege steht. So kann sich die von Christus gewollte Befreiung von Angst und Furcht nicht ereignen. Unter dem frommen Anschein des Eifers für die Lehre der Kirche kann sich die Weigerung, an den Gott der Geschichte, an den lebendigen Gott der Liebe und des Lebens zu glauben, verbergen.

<sup>101</sup> Bernhard von Clairvaux, Liber de Diligendo Deo c. 15: PL 182, 998.

### 3. Die Wahl einer falsch verstandenen Treue und Freiheit

Alle bisher erwähnten Typen von Grundoptionen, die zur Torgeburt führen, haben mit einem verhängnisvollen Mißverständnis von Freiheit und Treue zu tun. Die vermeintlich gute Grundoption ist bloßes Suchen von Sicherheit unter dem Gesetz und führt allzu leicht zu einem götzendienerischen Kult von Gesetzen und äußeren Ordnungen; und so wird der Zugang zum allumfassenden Gesetz der Gnade, des Glaubens und der Liebe versperrt. Statt einer Wahl für den lebendigen Gott in schöpferischer Treue wird Unterwürfigkeit unter die Mächte – auch die Kirche, mißverstanden als eine äußere Macht – gewählt, so daß die wahre Treue gegenüber Gott, dem Herrn der Geschichte und dem Vater unseres Herrn Jesus Christus, immer weniger möglich wird.

## IX. Grundoption gegen Gott und das Gute

### 1. Todsünde und schwere Sünde

Die verkehrte Grundoption, eine Option gegen den wahren Gott und das wahrhaft Gute, ereignet sich immer irgendwie unter dem Schein des Guten und führt in die Sklaverei der Lüge und Selbsttäuschung. Die Möglichkeit, daß der Mensch sich mit der ihm von Gott geschenkten Freiheit im Grunde seines Daseins gegen Gott und so gegen das Gute entscheiden kann, ist ein erschütterndes Geheimnis. Die Grundoption gegen Gott, die sich nicht nur in der ausdrücklichen Auflehnung gegen Gott, sondern auch in einer „götzendienerischen“ Zuwendung zu einem geschaffenen Gut vollziehen kann, heißt in der kirchlichen Tradition Todsünde. Wir müssen uns jedoch unbedingt hüten, jede schwere Sünde als Todsünde, als Grundoption gegen das Gute und gegen Gott zu betrachten. Wundsünden (läßliche Sünden) können verschiedene Grade der Schwere annehmen, genau wie Krankheiten nicht das gleiche sind wie der Tod, aber in verschiedenem Grad so schwer werden können, daß Todesgefahr besteht. Hier sei erinnert an die früheren Ausführungen über Kindersünden, daß es nämlich höchst unwahrscheinlich ist, daß Kinder und Jugendliche vor der Reifezeit eine vor Gott gültige Grundoption für das Böse gegen Gott treffen können. Und doch können ihre Sünden schwerwiegende Folgen für ihre Gesamtentwicklung haben. Das bedeutet, daß die Verantwortung der Erzieher nicht leicht zu nehmen ist, und auch, daß wir die Wundsünden der Kinder nicht gleichsetzen mit geringfügigen Sünden.

Wir sprechen hier im Blick auf die Grundoption von Sünde in der Einzahl, die den vielen Sünden zugrunde liegt. Unser Blickpunkt ist ähnlich dem des Völkerapostels im Römerbrief, Kapitel 5-7 und auch sonst, wo er unterscheidet

zwischen Hamartia (Sünde in der Einzahl) und Hamartiai (die vielen Sünden). Die Grundoption ist jene Todsünde, die die vielen Sünden gebiert und ihnen zugrunde liegt. Die Sünden jener, die sich in der Grundentscheidung von Gott abgewandt haben, sind verschieden von den Sünden jener, deren Grundoption immer noch für Gott ist.

Sünde im Vollsinn des Übels heißt, sich von Gott abwenden. Eine solche Abkehr entwirzelt und zerstört die vorher bestehende Grundoption für das Gute. Das heißt nicht, daß jene Sünden, die die gute Grundoption nicht umwerfen, nicht verdienten, ernst genommen zu werden. Jede Sünde ist eine ernste Angelegenheit. Und läßliche Sünden können stufenweise die Kräfte für das Gute so vermindern, daß äußerste Gefahr für die Entwurzelung der guten Grundoption besteht. Die Wundsünde wird um so schwerer, je mehr sie sich in einen allgemeinen Abstieg und Zerfall einreihet. Der Aufschub der Bekehrung und die mangelnde Bereitschaft, das ganze christliche Leben als fortwährende Bekehrung zu erfassen, ist eine der folgenschwersten läßlichen Sünden, solange der Sünder noch im Stand der Gnade ist. Nach einer vollzogenen Grundoption gegen Gott ist eine Totalbekehrung notwendig, die sehr viel schwieriger ist. Wir können den Zustand jener, die ihre Wundsünden nicht zu überwinden suchen, mit der Situation eines Krebskranken vergleichen, der eine notwendige Operation immer wieder aufschiebt.

### 2. Stufenweiser oder plötzlicher Verlust der Freundschaft Gottes

Dem Leser ist wohl klargeworden, daß die Grundoption in den einzelnen Menschen und in den einzelnen Phasen nicht die gleiche Festigkeit besitzt. Eine Grundoption für das Gute, die sich bereits in den Grundhaltungen entfaltet hat, kann nicht so leicht zerstört werden. In diesem Fall können wir Thomas von Aquin voll zustimmen, der lehrt, daß der Stand der Gnade nicht leicht verloren geht<sup>102</sup>. Nach dem heiligen Thomas gibt die heiligmachende Gnade eine starke Hinneigung zum Guten, die freilich durch wiederholte läßliche Sünden geschwächt werden kann. Gewöhnlich hat das Siechtum einen hohen Grad erreicht, bis dann ein einzelner Akt die Grundoption umwirft.

Die meisten für den Gebrauch der Beichtväter geschriebenen Moralhandbücher der letzten drei Jahrhunderte haben der Frage der Grundoption keine Aufmerksamkeit geschenkt. Infolge ihrer statischen, dem „Kontrollbeamten“ angemessenen Sichtweise erweckten sie den Eindruck, als ob jemand siebenmal am Tage eine Todsünde begehen und in den Stand der Gnade zurückkehren könnte. Es ist wohl wahr, daß eine Grundoption, die sich noch nicht in den entsprechenden Tugenden entfaltet hat, leichter umgestoßen werden kann als eine voll konsolidierte Grundentscheidung. Aber dann gilt für alle Fälle, daß ein Übergang von der Grundoption gegen Gott zur Freundschaft mit Gott sehr schwierig

<sup>102</sup> Thomas von Aquin, De veritate q27 a1 ad 9.

ist und es normalerweise einer gewissen Zeit der Vorbereitung für einen so schwierigen Akt bedarf.

Wie wir schon gesehen haben, kann die Grundoption schon im Ansatzpunkt einen hohen Grad der Unvollkommenheit und Anfälligkeit für Fehlentwicklungen haben. Ja, sie kann von Anfang an eine Totgeburt, also eine nur anscheinend gute Option sein. Der Übergang von der Entscheidung für ein Idol zur Grundentscheidung für Gott ist schwierig und geschieht nicht in einem einzigen Akt, obwohl schließlich und letztlich *ein* Akt die entscheidende Besiegelung ist. Die Abkehr vom Guten ist gewöhnlich durch eine lange Kette von immer gefährlicheren Wundsünden vorbereitet. Die lässlichen Sünden, die mehr oder weniger schwer sind, können zuerst wichtige Grundhaltungen, Tugenden schwächen, aber so, daß sie indirekt auch die Festigkeit der Grundoption in Frage stellen.

Wir können zwei verschiedene Möglichkeiten der Abkehr von Gott ins Auge fassen, wobei wir uns jedoch bewußt sein sollten, daß die Übergänge zwischen diesen zwei Typen fließend sind. Im einen Fall begeht jemand, der noch ein hohes Niveau der Freiheit und der klaren Sicht des Guten hat, eine Sünde mit vollem Bewußtsein, daß er so der Freundschaft Gottes widerspricht und ihrer verlustig geht. Er spielt seine Freiheit für das Gute mit einem hohen Trumpf aus, so daß er bis in die Tiefe seines Daseins erschüttert ist. Der andere, häufigere Fall ist, daß eine Kette von lässlichen Sünden und eine Periode der Lauheit die Freiheit für das Gute und das tiefe Kennen desselben stufenweise vermindert haben. Die Grundoption ist dann so geschwächt, daß der Sünder den letzten Schritt tut, ohne dabei tief erschüttert zu werden. Die entscheidende Todsünde ist dem letzten Hauch eines durch Schwindsucht völlig geschwächten Menschen ähnlich. Jede freie Entscheidung, sei es für das Gute oder das Böse, setzt einen Prozeß in Bewegung. Es handelt sich nie um einen in sich selbst abgeschlossenen Akt. Ich stimme der Erklärung der Glaubenskongregation bei, die in dem Dokument über einige Fragen der Sexualethik darauf besteht, daß ein einzelner Akt der Unkeuschheit die gute Grundoption zerstören kann<sup>103</sup>. Aber es darf nicht der Anschein erweckt werden, daß das Versagen eines ehrlich Ringenden, der, im allgemeinen gesehen, auf dem Anstieg zum Guten ist, normalerweise eine Todsünde sein könnte. Werden die Aussagen der Glaubenskongregation in einer statischen Sicht erklärt, so sind sie theologisch und pastoral bedenklich.

Hat sich ein Sünder in einer Grundoption gegen das Gute und Gott entschieden, dann nehmen all seine folgenden Sünden an der Bosheit jener Grundentscheidung teil. Sie zerstören dann stufenweise die vorher aufgebauten Grundhaltungen und verfestigen die üble Grundoption immer mehr<sup>104</sup>.

### 3. Kann eine relativ geringfügige Sache Anlaß zu Todsünde sein?

Augustinus hat durch eine offengelassene Frage, ob eine kleine Lüge, die niemand schadet, für einen Gerechten von großer Vollkommenheit eine Todsünde sei, eine langdauernde Diskussion eingeleitet. Viele mittelalterliche Theologen hielten es für möglich. Die neuzeitliche Moraltheologie verneinte die Frage, denn diese Moralisten waren überzeugt, daß sie im Blick auf das Objekt der Sünde eine klare Grenzlinie zwischen Todsünde und lässlicher Sünde bestimmen könnten. Die meisten dieser Moralisten lehrten jedoch, daß es in Fragen der Rechtgläubigkeit und vor allem auf dem Gebiet des sechsten Gebotes keine geringfügige Sache gebe, so daß jede Übertretung grundsätzlich, von der Sache her, als Todsünde zu gelten hätte. Wir werden uns mit dieser Frage eingehender auseinandersetzen im Kapitel über die Sünde. Hier sei jedoch das Ergebnis der Überlegungen vorweggenommen. Der große Fehler jener Methode der Moraltheologie war, daß sie die objektiv bestimmbare Sache ähnlich wie die subjektive Tat der Sünde mit „schwer“ oder „leicht“ bezeichnete, ohne von vornherein das ganz verschiedene Niveau der Entfaltung, der moralischen Feinfühligkeit und der verfügbaren Freiheit mit in Rechnung zu ziehen. Es konnte so scheinen, als bemesse sich die „Schwere“ der Sündentat quantitativ nach dem Gewicht der Sache, auf die sich die Tat bezieht.

Es ist meine Überzeugung, daß es keine objektive Grenzziehung zwischen Todsünde und lässlicher Sünde gibt, die für alle, ohne Rücksicht auf das Alter, die psychische Entfaltung und die Kultur gilt. Wir können jedoch zugeben, daß eine relativ geringfügige Sache gewöhnlich nicht das Objekt einer Todsünde sein kann. Ich betone das Wort *relativ*, d. h. im Verhältnis zum moralischen Niveau und zu allem andern, was das moralische Gespür mitbestimmt. Was der eine nicht als schwerwiegende Sache ansieht, kann es für einen andern in seinen konkreten Umständen und in seiner Verfassung durchaus sein. Was in einer Kultur schwer gegen den sittlichen Sinn und das Allgemeinwohl verstößt, kann in einer andern Kultur als weniger schwerwiegend empfunden werden. Ein sündhafter Akt hinsichtlich einer hier und jetzt als geringfügig betrachteten Sache kann gewöhnlich eine gute Grundoption nicht zerstören, ähnlich wie ein guter Akt, der einer hier und jetzt als geringfügig betrachteten Sache gilt, eine böse Grundoption nicht in eine gute zu verwandeln vermag. Aber im einen wie im andern Fall kann ein solcher Akt ein vielleicht nicht unwichtiger Schritt in die eine oder andere Richtung sein. Ich möchte jedoch die Möglichkeit, daß jemand anläßlich eines solchen Aktes zu einer grundsätzlichen Überlegung kommt und dann aus einer solchen bewußten Überlegung und mit voller Freiheit eine Grundentscheidung trifft, nicht ausschließen.

<sup>103</sup> Erklärung der Glaubenskongregation vom 29. Dez. 1975 „Persona Humana“ über gewisse Fragen der Sexualethik; zur Bibliographie über diese Erklärung siehe: R. McCormick, Notes on Moral Theology, in: Theol. Studies 38 (1977) 147-164.

<sup>104</sup> H. Reiners, a. a. O. 68.

## 4. Können Schwachheitssünden den Vollzug einer Grundoption einschließen?

Unsere Antwort auf diese Frage hängt weitgehend davon ab, wie wir den Begriff Schwachheitssünde verstehen. Ist es eine schwere Sünde einer im Grunde guten Person, die, überrascht von der Versuchung, nicht widerstand, aber unmittelbar nach dem Fall in der Linie des Guten fortfährt, dann würde ich das Gegebensein einer Todsünde ausschließen; denn eine solche Schwachheitssünde schließt gemäß unserer Definition das Fortbestehen und Fortwirken der guten Grundoption ein. Es kann sich also in diesem Fall nach unserem Verständnis um eine schwere Wundsünde, aber nicht um eine Todsünde im Sinne der Grundoption handeln.

Ganz anders fällt unsere Antwort aus, wenn wir unter dem Begriff Schwachheitssünde all jene Sünden zusammenfassen, die nicht in direkter Rebellion gegen Gott begangen werden. Ich bin nicht bereit, die Hypothese jener anzunehmen, die sagen, daß die der üblen Grundoption wesentliche Bosheit nur dann gegeben ist, wenn der Mensch direkt und ausdrücklich die Intention hat, sich von Gott abzuwenden und sein Sinnziel im Bösen zu suchen. Gäbe es nur diese Art von Todsünden, dann wären sie wohl nicht sehr zahlreich. Jemand kann jedoch wohl verstehen, daß seine sündige Entscheidung der Ehre Gottes und der Heilssolidarität der Menschen klar widerspricht, und doch, nur mit innerem Bedauern, diese Sünde begehen. Insofern der Sünder überlegt und frei seine eigene Willkür, seine Selbstsucht, seinen Hochmut oder seinen Hang zu ungeordneter Sinnenlust der Freundschaft Gottes vorzieht, trifft er eine Grundentscheidung, und sei es auch nur indirekt und implizit. Freilich wissen wir nie genau, wie frei die einzelne Entscheidung war und wie tief sie in das Leben eingriff. Die nachfolgende Entwicklung wird irgendwie Anhaltspunkte geben.

Auch hier ist wohl deutlich, daß ein punktuelles Verstehen der großen Entscheidungen nicht möglich ist. Eine solche Schwachheitssünde, in der der Sünder sein letztes Ziel aufs Spiel setzt, ereignet sich nicht momentan und unvorbereitet. Gingen einer Schwachheitssünde nicht unbereute andere Sünden voran und zeigt sich keine negative Auswirkung beachtlicher Art auf die Folgezeit, so haben wir zum mindesten gute Hoffnung, daß diese Schwachheitssünde nicht Todsünde war, obwohl sie durchaus als eine schwere Wundsünde gelten mag. Hans Reiners warnt uns jedoch vor jeder Vereinfachung der Sicht. Es könnte denkbar sein, daß eine Grundentscheidung für das Gute aufgegeben ist, während die vorher geformten Grundhaltungen für das Gute doch noch weiterwirken, wenngleich sie nicht mehr denselben Nennwert haben<sup>105</sup>. Ich meine jedoch, daß nach dem Zerfall der Grundoption für das Gute sehr bald auch entscheidende Tugenden ins Wanken kommen würden.

Niemand kann eine genaue Definition geben von dem Maß der Freiheit und

<sup>105</sup> A. a. O. 135.

Überlegung, die Voraussetzung einer Todsünde sind, d. h. einer Sünde, die ewige Verdammung durch den barmherzigen und gerechten Gott verdient. Es ist jedoch meine Überzeugung, daß gemäß der gesamten Tradition Todsünde nicht gegeben sein kann ohne Grundoption gegen das Gute. Das heißt, Gott wird niemanden verwerfen, wenn in der Todesstunde bei aller Sündhaftigkeit die Grundausrichtung auf ihn noch fortbesteht. Und wir haben Grund anzunehmen, daß diese Grundoption besteht, wenn der Mensch bald nach seiner Sünde Reue und Leid erweckt und fortfährt, ehrlich nach dem Guten zu streben.

## X. Bekehrung im Lichte der Grundoption

Der Mensch kommt nicht mit einer Indifferenz für Gut und Böse zur Welt. Zwar sind wir in eine sündige Welt hineingeboren und tragen gewisse verkehrte Anlagen mit uns, aber es ist viel mehr wahr, daß wir von einem guten Gott gut geschaffen sind und daß die Wirklichkeit der Erlösung uns sehr viel tiefer kennzeichnet als die Sünde. Das Kind steht vom Erwachen seiner Vernunft an unter dem Einfluß des Heiligen Geistes, der die Herzen der Menschen und das Angesicht der Erde erneuert. Und doch bedürfen alle mit Ausnahme der heiligsten Menschheit Jesu und seiner Mutter einer tiefen Reinigung von gefährlichen Tendenzen. Dies gilt jedoch in ganz verschiedener Weise für jene, die sich in einer Grundoption von Gott abgewandt haben, und auf der andern Seite für jene, die in der Gnade Gottes leben und trotz aller Sündhaftigkeit grundsätzlich auf dem Weg des Heiles wandeln.

## 1. Ganze Umkehr und Rechtfertigung

Der Wandel von einer Grundoption für das Böse zum Guten ist ein ungemein wichtiger und schöpferischer Akt, der in ganz besonderer Weise ein Geschenk Gottes ist und in hohen Maßen eine freie, dankbare Antwort verlangt. Theologisch wird dieser Wandel zu Gott hin als „Rechtfertigung“ beschrieben. Sie ereignet sich durch die Anziehungskraft der göttlichen Liebe und durch die Macht der Gnade des Heiligen Geistes, die den Menschen in seiner Mitte berührt, wo sich Selbsterfahrung und Freiheit in einzigartiger Weise begegnen. Das Ja zur Gnade Gottes ist höchster Ausdruck menschlicher Freiheit, aber alle Schritte, die dieses Ja vorbereiten, sind ihrerseits gekennzeichnet von der Gnade Gottes. Das gnädige Tun Gottes baut auf dem Guten auf, das im Menschen auch dann noch fort dauert, wenn er sich in einer Grundoption von Gott abwendet. Es besteht immer noch eine letzte innere Kraftquelle des nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffenen Menschen, auch wenn dieses Bild schrecklich geschändet ist. Wenn es sich nicht um die radikale Abwendung von Gott durch die Sünde gegen den Heiligen Geist handelt, so bestehen immer noch einzelne



gute Intentionen und teilweise gute Grundhaltungen weiter. Die Gnade Gottes reicht in jene letzte Tiefe, in der die Gottebenbildlichkeit noch irgendwie fortbesteht. Sie erneuert die Freiheit, so daß das Werk der Umwandlung und Transfiguration des ganzen Menschen beginnen kann<sup>106</sup>. Die Wege Gottes sind unergründlich und vielgestaltig. Ein Ansatzpunkt kann die Furcht vor Strafe sein. Jedoch nur wenn der Mensch Gott erlaubt, ihn in seiner Liebe anzuziehen, kann die große Wende beginnen, die sich im Augenblick der Rechtfertigung ereignet, die psychologisch mit der Grundoption für das Gute zusammenfällt. Schon vor der Grundoption kehrt in das Herz des Sünders ein Vertrauen auf Gott, ein neuer Glaube an das Gute ein. Die sklavische Furcht vor Strafe wird stufenweise umgewandelt in die heilige Furcht, das ist die Furcht, doch ja nicht Gott, den besten Vater, zu beleidigen. Für sich genommen, ist die sklavische Furcht kein hinreichendes Anzeichen einer Grundoption für Gott.

### 2. Die fortwährende Bekehrung

Die klassische Theologie unterscheidet zwischen erster und zweiter Rechtfertigung. Die erste fällt zusammen mit der Grundoption. Zweite Rechtfertigung meint das fortwährende Gnadenwirken Gottes, dem die fortwährende Bekehrung von seiten des Menschen entspricht. Das Ziel dieser ist die Ausstrahlung der Gnade Gottes bzw. der Grundoption auf alle Fähigkeiten und das ganze Leben. Gott will uns ganz, in voller Integration und Integrität für sich, er will uns ganz in seiner Liebe durchformen. Obwohl der Akt der Grundoption, der mit der Rechtfertigung zusammenfällt, ein grundsätzlicher Ausdruck des wahren Selbst und eine auf Ganzheit gerichtete Selbstverpflichtung ist, ist das Werk doch nicht auf einmal vollendet. Der Mensch würde sich arg täuschen, wenn er sich schon nach der ersten Umkehr zum Guten als eine „vollständig integrierte Persönlichkeit“ betrachten wollte<sup>107</sup>. Es bedarf eines langen Kampfes gegen das selbstische Selbst – in der Tradition vielfach Konkupiszenz genannt –, das sich in vielen Schlupfwinkeln unseres seelischen Lebens verbirgt. Die Echtheit der Fundamentalsoption erweist sich gerade im wachsenden Bewußtsein, daß wir weiteren Wachstums, weiterer Reinigung und größerer Integration bedürfen.

Wir sind keine reinen Geister. Der Heilige Geist berührt unser innerstes Dasein, aber er ruft uns dort, wo wir stehen, mit unserer ganzen Lebensgeschichte, die uns einen inneren Reichtum guter Erfahrungen, aber auch Wunden und Narben verkehrter Tendenzen und Verklemmungen hinterläßt. Die anfängliche Grundoption und das sich allmähliche Durchsetzen ihrer Dynamik, ihre Übersetzung in die entsprechenden Gesinnungen und Taten ist immer wieder eine Art eines Kompromisses, jedoch so, daß er Offenheit für weiteres

<sup>106</sup> Vgl. P. Fransen, Gnade und Auftrag, 128.

<sup>107</sup> G. May, a. a. O. 220.

Wachstum bedeutet<sup>108</sup>. Diese Art Kompromiß ist total verschieden vom bewußten und faulen Kompromiß derer, die nicht nach der totalen Transfiguration ihres Lebens trachten.

### 3. Bewußtwerden des Gnadenstandes

Die traditionelle Theologie hat sich zwei verwandte und doch verschiedene Fragen gestellt. Die erste betrifft den konkreten Akt: War er Todsünde oder nur läßliche Sünde? Die zweite, theologisch fruchtbarere Frage ist: Lebe ich in der Freundschaft Gottes, im Gnadenstand? Diese Frage kann verdeutlicht werden durch eine andere: Bewegt sich mein Leben in der rechten Richtung? Ein besseres Verständnis der Grundoption kann die Frage nach der Erfahrbarkeit des Gnadenstandes einigermaßen beleuchten.

Das Konzil von Trient gibt eine heilsame Warnung, die jenen gilt, die ein reflexes und sicheres Wissen über ihren Gnadenstand wollen<sup>109</sup>. Es geht dieser Lehre vor allem darum, vor der Selbstgerechtigkeit zu warnen. Wir können die Frage nach dem Gnadenstand überhaupt nur dann sinnvoll und existentiell stellen, wenn wir mit ganzem Herzen ja sagen zu der Notwendigkeit weiterer, fortwährender Bekehrung. Außerhalb dieses Prozesses die Frage nach dem Seelenheil zu stellen ist sinnlos und gefährlich. Wenn wir jedoch Gott mit ganzem Herzen suchen und alles von seiner Huld erwarten, so kann uns bisweilen eine tiefe transzendente Selbsterfahrung geschenkt sein, die jede Selbstbespiegelung ausschließt, sondern im Gegenteil ganz und gar Lobpreis Gottes ist und uns zu einer noch treueren Hingabe an ihn aufruft.

Das Gewissen kann niemals so direkt Gegenstand der Erfahrung des Urteils werden, als ob jemand sein eigenes Gewissen wie von außen betrachten könnte. Auf diesem Gebiet gibt es nie eine Sicherheit, die mit wissenschaftlichem Beweis vergleichbar ist. Sehr wohl kann jedoch eine tiefe existentielle Erfahrung, ein Kennen gegeben sein, das nicht gesetzt, sondern gegeben ist, und zwar gerade im Akte der Gottes- und Nächstenliebe<sup>110</sup>. In den Gipfelerfahrungen, in denen sich Kontemplation und Aktion vereinigen, in jener Kontemplation, die zum mutigen Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden führt und so wieder in tiefere Kontemplation einmündet, können wir in der Tiefe unseres Herzens „wissen“, daß Gott uns gnädig ist und wir ihn in Wahrheit suchen. Man mag dies ein transzendentes Wissen nennen, darf jedoch nicht an irgendeine desinkarnierte Weise der Erfahrung denken. Es ist eine religiöse Erfahrung, die uns tiefer nicht nur mit Gott, sondern auch mit den Mitmenschen verbindet und wertvolle Kräfte freisetzt für den Einsatz im Dienste Gottes und der Nächsten. Eines der

<sup>108</sup> Ebd., vgl. H. Thomae, Persönlichkeit, 70.

<sup>109</sup> H. Denzinger – A. Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum, 1534f.

<sup>110</sup> Vgl. J. B. Metz, Befindlichkeit, in: LThK II (1958) 104.

wichtigsten Kennzeichen ist jene Dankbarkeit gegenüber Gott, die uns auch hilft, das Gute im andern dankbar anzuerkennen und zu fördern.

Außerhalb dieser Gipfelerfahrungen können wir inmitten unseres Strebens eine Art von Mutmaßung hegen, die sich auf Treue im Gebetsleben, eine wachsende Feinfühligkeit für die Nöte anderer und die Bereitschaft, uns von ihnen anfordern zu lassen, stützen mag. Das ist also nicht mehr als ein reflexes und äußerst vorsichtiges Urteil über uns selbst.

Wir werden uns nie ein Urteil über andere erlauben, ob sie im Stande der Gnade sind oder nicht; denn wir wissen nicht viel über das Maß der Gnadengaben Gottes, ihrer inneren Freiheit und der Art der Schwierigkeiten, die ihnen im Wege stehen. Jeder Versuch, die inneren Haltungen anderer zu beurteilen, kann nur die Erfahrung des eigenen Gnadenstandes verhindern. Denn wir können die Nähe Gottes und seines Heiles nur im Lobpreis auf das Erbarmen Gottes und in demütiger, hilfsbereiter Haltung gegenüber den anderen erfahren. In solcher Haltung werden wir uns nicht zu Richtern aufwerfen, sondern vielmehr anderen helfen, ihre inneren Kraftquellen stufenweise zu entdecken.

## Sechstes Kapitel

### Das Gewissen: das Heiligtum schöpferischer Treue und Freiheit

Das Zweite Vatikanische Konzil gibt eine programmatische Erklärung ab über das Gewissen in seinem Wesen, seiner Verbindlichkeit und als Brücke zur Einheit der Menschen, eine Erklärung, die als Ausgangspunkt unserer Überlegungen dienen kann: „Im Innern seines Gewissens entdeckt der Mensch das Gesetz, das er sich nicht selbst gibt, sondern dem er gehorchen muß und dessen Stimme ihn immer zur Liebe und zum Tun des Guten und zur Unterlassung des Bösen anruft und, wo nötig, in den Ohren des Herzens tönt: Tu dies, meide jenes. Denn der Mensch hat ein Gesetz, das von Gott seinem Herzen eingeschrieben ist, dem zu gehorchen eben seine Würde ist und gemäß dem er gerichtet werden wird (vgl. Röm 2, 15–16). Das Gewissen ist die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem seinem Innersten zu hören ist. Im Gewissen erkennt man in wunderbarer Weise jenes Gesetz, das in der Liebe zu Gott und dem Nächsten seine Erfüllung hat. Durch die Treue zum Gewissen sind die Christen mit den übrigen Menschen verbunden im Suchen nach der Wahrheit und zur wahrheitsgemäßen Lösung all der vielen moralischen Probleme, die im Leben der einzelnen wie im gesellschaftlichen Zusammenleben entstehen. Je mehr also das rechte Gewissen sich durchsetzt, desto mehr lassen die Personen und Gruppen von der blinden Willkür ab und suchen sich nach den objektiven Normen der Sittlichkeit zu richten.“<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Pastoraldekret „Gaudium et Spes“ (GS), Nr. 16; vgl. K. Golser, Gewissen und objektive Sittennorm. Zum Gewissensbegriff in der neueren katholischen Morallehre (Wien 1975) 231–247 (Lit.); J. Blühdorn (Hrsg.), Das Gewissen in der Diskussion (Darmstadt 1976).

## I. Gewissen und Nachfolge

### 1. Einander kennen und füreinander frei sein

Das lateinische Wort *conscientia* ist eine Zusammensetzung von „con“ (zusammen) und „scire“ (wissen). Gewissen ist eine ganz besondere Form des Wissens und Kennens, ein Kennen im innersten Heiligtum, in dem der Mensch sich mit Gott und seinen Mitmenschen konfrontieren kann, so wie er ist. Es ist aber nicht ein bloß reflexives Sich-Vergleichen; dieses einzigartige Wissen ist nur dem gegeben, der wirklich auf *den Anderen* und die anderen schaut.

Unser tiefstes Sein ist ein Widerhall des Wortes, in dem wir geschaffen sind, ein Ruf des Meisters, der uns einlädt, frei in ihm zu sein und so zu uns zu kommen. Unser Gewissen ist lebendig durch das Wort, das uns ins Dasein gerufen und durch den Heiligen Geist beruft, an seiner Wahrheit, seinem Licht, seiner Liebe teilzunehmen. Das gesunde Gewissen jedes Menschen hat diese Wort-Antwort-Struktur, diese befreiende Bindung an das lebenspendende Wort und seinen Geist. Der Gläubige sieht dies alles im Lichte des menschgewordenen Wortes, im Lichte Christi.

In der tiefsten Tiefe unseres Daseins läßt uns das Gewissen erfahren, daß wir unser wahres Selbst nur finden können, wenn wir antwortbereit auf den hören, der uns beim Namen ruft. Ohne ihn wäre unser Gewissen tot. Die Feinfühligkeit und Wahrhaftigkeit unseres Gewissens wachsen im Lichte des göttlichen Meisters, der uns nicht nur von außen lehrt, sondern sehr viel mehr von der innersten Mitte her, die er durch den Heiligen Geist zu vollem Leben bringen will. Das Gewissen ist eine Stimme, deren Botschaft über unser kleines Ich hinausgeht. Sie kommt von dem Wort, in dem alle Dinge gemacht sind und das das Fleisch dieser Erde annahm, um bei uns zu sein, sein ewiges Wort durch Menschenwort zu deuten. Unser Gewissen hängt davon ab, daß wir mit unserem ganzen Dasein auf ihn hören. Ohne ihn ist das Gewissen eine Kerze ohne Licht, aber mit ihm und von ihm her bringt es Licht und Wärme.

Der ganz Andere spricht nicht zu uns ohne die Begegnung mit den anderen. Im Gewissen hat Mitmenschlichkeit ihren letzten Quellgrund. Das Wissen vor dem Angesichte Gottes wird uns nur geschenkt im Wissen umeinander und miteinander. Im gegenseitigen Schenken der Liebe, im gemeinsamen Suchen nach dem Wahren und Guten, im Aufeinandereingehen, kurz, in der Gegenseitigkeit des Wissens und Gewissens erreichen wir unsere volle menschliche Statur. Wir kommen zum Wissen umeinander im gemeinsamen Wissen um den, der jeden von uns mit Namen ruft, aber so, daß er uns zugleich zusammenruft.

## 2. Das Gewissen in der Heiligen Schrift

### a) Gewissen im Alten Testament

Sucht jemand im Alten Testament nur nach dem Wort oder dem modernen Begriff „Gewissen“, so ist der Ertrag sicher nicht reichlich. Nur im Buch der Weisheit (17, 10 ff.) finden wir das griechische Wort „*syneidesis*“, das dort das schlechte oder unruhige Gewissen meint. Und doch kennt das Alte Testament die Wirklichkeit des Gewissens in einer tiefsinnigen Weise.

Wie in anderen Kulturen, so finden wir auch im hebräischen Gedankengut eine allmähliche Entfaltung. Aus den älteren Teilen der Bibel ersehen wir, daß die Israeliten auf die Erfahrung des Guten und Bösen in einer ziemlich äußerlichen und bisweilen kollektiven Perspektive schauten. Gottes Wille ist vermittelt durch Traditionen und die religiösen Führer. Doch immer deutlicher tritt die Erfahrung in den Vordergrund, daß Gott den Menschen zugleich von innen her anruft. Die Verinnerlichung des Gewissensverständnisses ist eine der großen Leistungen des ethischen Prophetismus Israels. Die Wirklichkeit Gottes ist allumgreifend, so daß der Mensch in seinem ganzen Dasein zur Treue gegenüber dem Bundesgott gerufen ist. Gottes Geist selbst belebt den Menschen und leitet ihn auf den Wegen des Heiles, wenn er offen ist.

Das Gewissenserlebnis ist im Alten Testament vor allem in der großen biblischen Vision des „Herzens des Menschen“ enthalten. Wir haben davon schon im Zusammenhang mit der Grundoption gesprochen. Vom Gottesgeist belebt, erfährt der Mensch einen inneren Drang, eine angeborene Disposition, nach Gottes Willen zu suchen und ihn bereitwillig zu erfüllen. Für die Semiten ist das Herz der Sitz der Gedanken, Regungen, Gefühle, aber auch des moralischen Urteils. „Der *leb* (Herz) umfaßt sämtliche Dimensionen menschlicher Existenz. Von ihm können daher Aussagen gemacht werden, die den ganzen Menschen meinen... daß gerade im *leb* das Eigentliche der Person zu finden ist (Ri 16, 15. 17f.; 1 Sam 9, 19)... Insofern der Mensch im *leb* seine Entscheidungen fällt und verantwortet, ist das Wort manchmal als ‚Gewissen‘ zu fassen.“<sup>2</sup>

Der gläubige Israelit weiß, daß Gott Herz und Nieren prüft. Er weiß, daß der Geist Gottes ihn zuinnerst berühren und rufen kann. Und unter der Wirkung des Geistes belobigt und tadelt das Herz des Menschen Tun. Ijob drückt seinen Gewissensfrieden mit den Worten aus: „Mein Herz tadelt keinen meiner Tage“ (Ijob 27, 6). Nach der Volkszählung „schlug David das Gewissen (Herz), daß er das Volk gezählt hatte, und er sprach zum Herrn: Ich habe schwer gesündigt mit dem, was ich getan“ (2 Sam 24, 10). In tiefstem Herzen, das heißt im tiefen Gewissen, erfährt der Mensch, daß er seine Beziehung zu Gott und zum Nächsten und so sein Heilsein gefährdet hat. Die große Pein des Herzens ist es, schuldig vor Gott zu stehen, von dem er sein Antlitz und sein Herz abgewandt

<sup>2</sup> F. Stolz, *leb*, Herz, in: E. Jenni-C. Westermann (Hrsg.), Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament I (München-Zürich 1971) 861-867, Zitat 863f.

hat. Nach seiner großen Sünde spricht Kain zu Gott: „Ich muß mich vor deinem Angesicht verbergen; unstedt und flüchtig muß ich sein auf Erden“ (Gen 4,14).

Das Alte Testament stellt nicht nach der Art moderner Theologen und Psychologen Überlegungen zwischen dem vorangehenden und nachfolgenden Gewissen an; aber diese Wirklichkeit ist für die inspirierten Autoren evident. Das Herz klagt nicht nur nach der Tat an, Gott schreibt sein Gesetz so ins Innerste des Menschen, er kann so sein Herz und seinen Geist erneuern, daß er ein tiefes Gespür und einen wachsamen Sinn für das Gute hat. Und so ruft der Psalmist Gott an: „Schaffe mir, o Gott, ein reines Herz, und gib mir einen neuen, gewissen Geist. Verwirf mich nicht vor deinem Angesicht, und nimm deinen heiligen Geist nicht von mir“ (Ps 51,12–13). Der alttestamentliche Fromme weiß, daß die Sünde sein Herz beschwert und verdunkelt, daß sein Gewissen nur heil sein kann, wenn Gottes Geist selbst eine tiefe Erneuerung bewirkt. Das Gesetz Gottes wird das Gewissen des Menschen nur dann anziehen und umformen, wenn Gott selbst seinen Geist schenkt (vgl. Jer 31,29–34; Ez 14,1–3; 36,26). Durch die Sünde wird das Herz des Menschen verhärtet. Das Gewissen selbst kann Unheil wirken. „Die Sünde Judas ist... eingegraben in die Tafel ihres Herzens“ (Jer 17,1). Für die Propheten gibt es kein autonomes Funktionieren des Gewissens. Es kann nicht von sich aus gesunden. Und das ist die Frohe Botschaft der Propheten, daß Gott den Seinen ein neues Herz, ein sensitives und zum Guten neigendes Gewissen geben wird.

#### b) Gewissen im Neuen Testament

Liest man die zahlreichen Monographien über das Gewissen, so scheint es vielfach, als ob das Alte Testament keine Rolle gespielt hätte. Man untersucht nur, was „syneidesis“ im klassischen Altertum bedeutet hat. In Wirklichkeit muß das Neue Testament auch in seinen Aussagen über das Gewissen radikal im Lichte des Alten Testamentes gesehen werden, dessen Vollendung es ist. Im Mittelpunkt steht die Frohe Botschaft, daß nun die Zeit gekommen ist, in der Gott dem Menschen ein neues Herz gibt, so daß er mit einem erneuerten treuen Gewissen Gott dienen kann (vgl. Mk 1,14). Die erschütternde Erfahrung ist jedoch, daß auch angesichts des Messias und der Anziehungskraft seiner Liebe Menschen ihr Gewissen verhärten und verfinstern können. „Wenn nun das Licht in dir Finsternis ist, wie groß muß dann die Finsternis sein!“ (Mt 6,23; Lk 11,33 ff.)

Der Ruf Gottes, der im Herzen widerhallt, ist eine religiöse Erfahrung, aber zugleich ein Gewissenserlebnis. Es ist eine ganzheitliche Erfahrung des Menschen. Als Ganzer ist er von Gott für Gott und das Gute angerufen<sup>3</sup>. Und es ist die tiefste Gewissenserfahrung, daß wir mit uns selbst nur dann im Frieden sind, wenn wir mit ganzem Herzen antworten. Das ist das Gesetz der Gottes- und Nächstenliebe, das in unsere Herzen geschrieben ist.

<sup>3</sup> Vgl. C. A. Pierce, *Conscience in the New Testament* (London 1955) 113.

Paulus bringt für seinen Aposteldienst die Sicht des Alten Testamentes und seine ganz persönliche Erfahrung, wie Gott sein Gewissen aufgerüttelt und erleuchtet hat. „Seine Feinfühligkeit in der Begegnung mit dem Gewissen anderer kommt von seiner eigenen Gewissensaufrichtigkeit (2 Kor 1,12), von seinem ständigen Bewußtsein der huldvollen Gegenwart Gottes (2 Kor 4,1–2) und von seiner Gottesfurcht (2 Kor 5,11).“<sup>4</sup>

Doch wenn es darum geht, diese Erfahrung und Botschaft den Menschen griechischer Kultur zu übermitteln, so gilt es Anknüpfungspunkte in deren eigener Erfahrung und Sprache zu suchen. Indem Paulus einen Schlüsselbegriff der stoischen Ethik, „syneidesis“, übernimmt, bleibt er seiner eigenen Anweisung auch hierin treu: „Was immer wahrhaft, edel, recht, was lauter, liebenswert, ansprechend ist, alles, was Tugend heißt und lobenswert ist, darauf seid bedacht“ (Phil 4,8; vgl. 1 Thess 5,21).

Die Exegeten haben sich immer mit der Frage befaßt, wie und in welchem Umfang Paulus den stoischen Gewissensbegriff übernahm. Sicherlich war er sich nicht im unklaren, was dieses Wort für seine Zuhörer besagte<sup>5</sup>. Sein Umgang mit der griechischen Tradition ist jedoch von schöpferischer Treue gekennzeichnet. Er greift das Positive auf, um darauf aufzubauen, es zu vertiefen und zu reinigen<sup>6</sup>. „Auch wenn Paulus den Ausdruck der philosophischen Sprache seiner Zeit entlehnte, so gibt er ihm doch größere Kraft durch die Begegnung mit der biblischen Tradition von der Rolle des Herzens und bereicherte ihn mit der dynamischen Gegenwart des Gottesgeistes.“<sup>7</sup>

Es ist höchst wahrscheinlich, daß bis zur Zeit des Völkerapostels die stoische Ethik den Begriff „syneidesis“ fast ausschließlich für das nachfolgende Gewissenserlebnis nach böser Tat verwandte; aber auch so noch drückt das Wort den Schrei des innersten Daseins nach Ganzheit und nach einem befreienden Tun seiner selbst im Blick auf Gut und Böses aus. Zwar verwendet Paulus das Wort Syneidesis mehrmals für das Gewissen, das den Sünder anklagt entsprechend der biblischen und griechischen Tradition. Aber auch im Dialog mit den Griechen erweitert er das Gewissensverständnis stets im Lichte der prophetischen Tradition. Vielleicht zeigt kein anderer Text so deutlich wie Röm 2,14–15 eine glückliche Verbindung von Altem und Neuem: „Wenn Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur aus das tun, was im Gesetz gefordert ist, so ist für sie das Gesetz wirksam, obwohl sie das Gesetz nicht haben. Sie zeigen damit, daß ihnen die Forderung des Gesetzes ins Herz geschrieben ist; ihr Gewissen legt Zeugnis davon ab.“ Hier erklären sich das Wort „Herz“ und der griechische Gewissensbegriff gegenseitig. Der Hauptton liegt darauf, daß Gott das

<sup>4</sup> D. Stanley S.J., *Boasting in the Lord* (New York 1973) 131.

<sup>5</sup> Vgl. J. Stelzenberger, *Syneidesis im Neuen Testament* (Paderborn 1961); ders., *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa* (München 1973).

<sup>6</sup> Vgl. J. L. McKenzie, *Conscience in the New Testament*, in: ders., *Dictionary of the Bible* (Milwaukee 1965) 147; C. H. Dodd, *The Epistle of Paul to the Romans* (London 1959) 61f.

<sup>7</sup> Ph. Delhaye, *La conscience morale du chrétien* (Tournai 1964) 18.

Gewissen aller Menschen berührt und sie von innen her zum großen Gebot der Liebe hinführt. Wenn Paulus fortfährt, „ihre Gedanken klagen sich gegenseitig an und verteidigen sich“, so bedeutet das durchaus keine Einschränkung auf das böse Gewissen. Die neue Oxford-Übersetzung deutet den Text wohl richtig: „Ihre Gedanken wägen den Fall nach dem Für und Wider ab.“ Und dieses Abwägen, dieses sorgfältige Suchen hat mit „den Geheimnissen des menschlichen Herzens“ zu tun (Röm 2, 16). Viele Exegeten stimmen überein, daß Paulus das Wort *Syneidesis* auch im Sinne der konstruktiven, schöpferischen Kraft des menschlichen Herzens im Suchen nach dem Guten verwendet. „Er gebraucht es ebenfalls im Blick auf die treffende Entscheidung bezüglich dessen, was getan werden soll.“<sup>8</sup> Das Gewissen spricht nicht erst, wenn es durch die Sünde verwundet ist. Es spricht ganz besonders, wenn es sich dem Anruf Gottes öffnet. Das Hauptanliegen des Völkerapostels ist die Integrität des Gewissens, die das Geschenk des alles erneuernden Geistes ist, aber auch von der Aufrichtigkeit des Menschen abhängt. Bekehrung bedeutet eine Erneuerung des Herzens, des Gewissens.

Paulus spricht auch von der Erfahrung des inneren Gespaltenseins, wenn der Mensch der Gnade und dem Anruf widersteht. Das Gewissen selbst kann schwach und unrein werden. „Für Reine ist alles rein; für Unreine und Ungläubige aber ist nichts rein, sogar ihr Denken und ihr Gewissen sind unrein. Sie beteuern, Gott zu kennen, durch ihre Taten aber verleugnen sie ihn“ (Tit 1, 15f.).

Das Werk der Erlösung und Gnade ist nicht nur eine neue Einsicht, sondern ein neues Sinnen und Trachten, eine Erneuerung des Gewissens. Wenn wir an Christus glauben und uns ihm anvertrauen, dann wird das „Blut Christi unser Gewissen von den toten Werken reinigen, damit wir dem lebendigen Gott dienen“ (Hebr 9, 14). Im Gewissen erfährt der Mensch sein Heilsein, wenn er Gott aufrichtigen Herzens anhängt. „Wir sind überzeugt, ein gutes Gewissen zu haben, weil wir in allem recht zu leben suchen“ (Hebr 13, 18; vgl. 2 Tim 1, 3). Das gute Gewissen, von dem Paulus spricht, ist jedoch nicht Selbstgefälligkeit. Der Apostel weiß, daß er und wir alle vor dem göttlichen Erlöser und Richter stehen (vgl. 1 Kor 4, 4). Und wer ganz für den Herrn lebt, steht im Gewissen auch vor seinen Mitmenschen als Mitverantwortlicher. Paulus betont das Füreinander der Gewissen, die Gewissensbesorgtheit um die Integrität der anderen (vgl. 1 Kor 10, 25-29). Das entspricht ganz der Botschaft, daß im Gewissen, im erneuerten Herzen das große Gebot gegenseitiger Liebe widerhallt.

<sup>8</sup> H. R. Preston, *Conscience*, in: J. Macquarrie (Hrsg.), *Dictionary of Christian Ethics* (Philadelphia 1967); vgl. Ph. Delhaye, a. a. O. 22-26; P. Spicq, *La conscience dans le Nouveau Testament*, in: *Revue Biblique* 47 (1938) 50-80, bes. 63-67; E. D. D'Arcy, *Conscience and the Right to Freedom* (New York 1961) 4-12.

## II. Anthropologische und theologische Reflexion

### 1. Der Gewissensakt und die Gewissensanlage

Gemäß dem Beispiel des Apostels versuchen wir die Bedeutung des Gewissens im Lichte der Schrift und des breiten Stroms der Überlieferung zu verstehen. Wir müssen jedoch auch wie Paulus mutig den Dialog mit unseren Zeitgenossen aufnehmen, für die das Wort Gewissen eine vorrangige Bedeutung hat. Wir fragen uns, was die heutigen Menschen konkret unter Gewissen verstehen. Helmut Thielicke hat recht, wenn er behauptet, daß sich im Verständnis des Gewissens je eine konkrete Anthropologie widerspiegelt<sup>9</sup>. Bei aller Bereitschaft, von den früheren Theologengenerationen zu lernen, verbieten uns schöpferische Treue und Wachsamkeit, für das Hier und Heute einfach Formeln zu wiederholen. Die meisten Moralhandbücher der letzten Jahrhunderte waren einseitig auf den Gewissensakt konzentriert. In der Scholastik standen neben dem Begriff des Gewissens der der *Synteresis* oder *Synderesis*. Das Wort Gewissen (*conscientia*) verengte sich mehr und mehr auf den einzelnen Akt des Gewissens bezüglich des hier und jetzt Richtigen, während *Synteresis* die bleibende Gewissensanlage im Sinne hatte, den inneren Drang nach Wahrheit zum Tun der Wahrheit. Das Wort *Synteresis* kam in die theologische Literatur wahrscheinlich durch einen Schreibfehler im Kommentar des Hieronymus zu Ezechiel, wo statt *Syneidesis* *Synteresis* geschrieben wurde<sup>10</sup>.

Mit den großen mittelalterlichen Theologen aus der Zeit der Scholastik geht es uns in erster Linie darum, das Wesen der Gewissensanlage zu verstehen, durch die wir auf die Welt des Guten und Wahren innerlich angelegt sind. Der heilige Thomas von Aquin sieht im Gewissen die entscheidende angeborene Anlage (*primus habitus*) der praktischen Vernunft<sup>11</sup>. In ihr spricht sich der ganze Mensch als Bild und Gleichnis Gottes aus. Alle Scholastiker stimmen darin überein, daß das Gewissen vor allem eine Anlage ist, eine innere Befähigung, kraft deren der Mensch in seiner Ganzheit ein moralisches Wesen ist.

<sup>9</sup> H. Thielicke, *Theologische Ethik*, Bd. I (Tübingen 1965) 496: „Die Verschiedenheit des Gewissensbegriffs ergab sich ja ganz deutlich aus einer Verschiedenheit der Anthropologie.“ Vgl. D. Capone C.Ss.R., *Antropologia, coscienza e personalità*, in: *Studia moralia* 4 (1966) 73-113.

<sup>10</sup> Vgl. H. Schär, *Protestant Problem with Conscience*, in: E. Nelson (Hrsg.), *Conscience: Theological Perspectives* (New York 1973) 86; M. B. Crowe, *The Term Syneidesis and the Scholastics*, in: *Irish Theological Quarterly* 23 (1953) 151-164; 228-245; siehe: *Hieronymus, Commentarium In Ezechielem*, lib. I c. 1: PL 25, 22.

<sup>11</sup> S. th. I II q 79 a 13.

## 2. Unvollständige Gewissenstheorien

## a) Einseitige Betonung des Intellekts

Für Albert d. Gr. und seinen Schüler Thomas von Aquin ist die Synteresis die Begabtheit des praktischen Intellekts mit den höchsten moralischen Prinzipien, gerade insofern, als ihre bindende Kraft innerlich erfahren wird. Diese höchsten moralischen Prinzipien, die den Menschen „gewissenhaft“ machen, sind keine Abstraktionen oder Schlußfolgerungen; sie sind nicht gesetzt, sondern gegeben und treten also in jede existentielle Überlegung bezüglich des Guten ein. Die Synteresis spricht im Menschen für das Gute, das zu tun ist; sie drängt ihn von innen: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!“ Die Synteresis kann nicht einen konkreten Befehl geben, aber ebensowenig wird das praktische Erkennen ohne die Synteresis zum dringenden Befehl von innen.

Später erklärten Moralisten, auch Thomisten, denen das ganzheitliche Denken des Aquinaten fremd war, den Gewissensvorgang als eine Art Syllogismus, dessen Obersatz die allgemeinen Prinzipien der Synderese, dessen Untersatz die Bewertung der konkreten Situation und dessen Schlußfolgerung das Gewissensurteil ist. Vielfach verband sich eine solch intellektualistische Deutung im Praktischen mit Herrschaftswissen, einem objektiv stets verfügbaren Wissen, um anderen zu sagen, was sie zu tun hätten. In einer solchen Theorie ist die Einzigartigkeit der Person und die Tiefe des Gewissens nicht begriffen. Dies war jedoch nicht die Lehre des Thomas.

Meines Erachtens kann die thomatische Gewissenstheorie nur richtig verstanden werden im Blick auf den biblischen Begriff des „Kennens“; es ist ein Kennen des Herzens, Heilswissen, dessen Tiefe und Klarheit davon abhängt, wie der Mensch seine größte Fähigkeit, die des Liebens, prägt. „Zum Verständnis ist zu berücksichtigen, daß nach Thomas mit der Erkenntnis der praktischen Vernunft stets die natürliche Hinneigung des Willens verbunden ist. So eignet dem Willen von seiner Erschaffung an eine Ausrichtung, die ihn von selbst nach dem von der Vernunft erfaßten Guten streben läßt... Denn er drängt von Natur aus zu dem von der Vernunft erfaßten Guten.“<sup>12</sup> Ferner ist zu bedenken, daß nach Thomas die Klarheit und Dynamik des Gewissensurteils von der Tugend der Klugheit abhängen, die ihrerseits von der Festigkeit der Grundoption mitbestimmt ist. Die Lehre vom Gewissensakt findet sich beim heiligen Thomas vor allem in seinen Ausführungen über die Klugheit und über die Gaben des Heiligen Geistes, ohne die der Mensch nie die Wahlverwandtschaft mit dem Guten erlangt.

<sup>12</sup> R. Hofmann, Die Gewissenslehre des Walter von Bruegge und die Gewissenslehre der Hochscholastik (Münster 1941) 107–108; vgl. I. Vereecke, Conscience morale et loi humaine selon Gabriel Vázquez S. J. (Paris – Tournai 1957).

## b) Vorherrschende Betonung des Willens zum Guten

Für die großen Franziskaner Alexander von Hales und Bonaventura ist die Synderese jene vornehme Wesenseigenschaft des Willens, die ihn im Seelengrund (scintilla animae) unlöslich an das erkannte Wahre bindet. Tiefer als das einzelne Wort liegt die dem Willen angeborene Tendenz, das Gute und Wahre zu lieben. Aus dieser letzten Tiefe des Geschaffenseins für wahre Liebe erhält das als recht Erkannte seine drängende Kraft und wird so zum eigentlichen Gewissensspruch. Der Urgrund des Gewissens ist ein Seelenfünkeln, kraft dessen der Mensch Abbild des Gottes der Liebe ist. Das Gewissen ist um so wahrer, je mehr Gott im Seelengrunde wirkt und die Liebeskraft des Menschen an sich zieht.

Die religiöse Tiefe dieser Gewissenstheorie, die sich nun zu Recht auf Augustinus beruft, ist unmittelbar einsichtig. Die Erkenntnisfähigkeit ist hier keineswegs geringgeschätzt, im Gegenteil, es wird verdeutlicht, wie sehr sie von der Liebe kommt und zur Liebe hindrängt, wenn anders sich der Mensch Gott öffnet und so nach der innersten Wahrheit lebt.

Später hat sich der Voluntarismus dieser Theorie bemächtigt und so einseitig den Willen betont, daß auch die Gewissensbildung einseitig an diesen Willen appellieren konnte. Auch diese Theorie hat sich gerade in ihrer Einseitigkeit mit Herrschaftswissen verbunden.

## c) Soziologischer und psychologischer Reduktionismus

Die Faszination durch halbe Wahrheiten ist eine der größten Gefahren für die Wahrheit. Dies ist ganz besonders der Fall, wenn es sich um das Gewissen handelt, denn seiner Natur nach ist ein gesundes Gewissen Erfahrung von Ganzheit und verlangt Offenheit für alle Dimensionen des Daseins.

B. F. Skinner ist ganz und gar erfüllt von dem, was der Mensch mit seinen norwegischen Ratten und seinen Affen gemeinsam hat. Er hat alles am Menschen erforscht, insofern dieser ähnlich wie Tiere durch Einzelkontrollen und Einschärfen, durch Lohn und Strafe trainiert werden kann. In der Verhaltenstechnologie Skinners und seiner Schule gibt es keinen Platz für das Wort Gewissen. Für jene, die Skinner folgen und sich von „der Illusion von Freiheit und Würde befreien“, ist dann auch jede Berufung auf Gewissen sinnlos. Verhaltenssteuerung ist „Dressur für sozial annehmbares Verhalten“<sup>13</sup>.

In die gleiche Richtung tendiert A. S. Neill. Er versucht Lehrern klarzumachen, daß sie moralische Begriffe und Berufung auf das Gewissen aus ihrem Wörterbuch streichen sollen. Das einzige Motiv soll Loyalität gegenüber der Schule, Anpassung an ihre Bedürfnisse sein, und so erziehe die Schule loyale Bürger<sup>14</sup>. Diese radikalen Auffassungen haben einen Vorläufer in dem großen Soziologen Émile Durkheim, der vor allem in seinen ersten Veröffentlichungen

<sup>13</sup> Vgl. B. Häring, Ethik der Manipulation (Graz – Wien – Köln 1977) 143–170: Verhaltenstechnologie oder Verhaltenstherapie?

<sup>14</sup> A. S. Neill, Summerhill: A Radical Approach to Childrearing (New York 1960).

ganz und gar fasziniert ist von der Wechselwirkung zwischen den sozialen Einrichtungen und Prozessen einerseits und dem menschlichen Bewußtsein, einschließlich des Gewissens, andererseits<sup>15</sup>. Er spricht von Gewissen und Gewissensbildung, aber ganz und gar im Blick auf Institutionen und hält es für das Normale, daß der Mensch sich ganz nach den Begriffen Gesetz und Ordnung ausrichtet. Ein humanistischer Erzieher sagt von ihm: „Durkheim ist vielleicht der größte ausdrückliche Verteidiger eines Pflichtbegriffes, der mehr der Gruppe oder Institution gilt als dem Wohl und den Ansprüchen deren Glieder.“<sup>16</sup> Doch Durkheim ist nicht so radikal wie Skinner. Er weiß um die Erfahrung der Spontaneität, der Liebe und Freiheit in der Familie, will dieser Erfahrung jedoch nur einen zweitrangigen Platz zuweisen, sie einer Moralität der Disziplin und des Gesetzes unterordnen.

Die Nachfahren Durkheims sind vielfach radikaler. Sie sind so von ihren Statistiken fasziniert, die nur von sozialen Determinismen und feststellbaren Prozessen sprechen, daß der Gedanke an persönliche Freiheit oder gar an das Gewissen gar nicht mehr aufkommt<sup>17</sup>. Ich kenne keinen Soziologen, der mit größerer Scharfsichtigkeit und Kompetenz diese Fachblindheit für das spezifisch Menschliche entlarvt, als George Gurvitch. Er kann über das Fachgebiet hinaus schauen, zeigt aber auch mit soziologischem Rüstzeug, daß die Forschungen durchaus nicht zur Leugnung der Freiheit führen müssen, sondern im Gegenteil besser verstanden werden als Anruf schöpferischer Freiheit, sich im Raum des Gesellschaftlichen zu verwirklichen. Die Gesellschaft als solche, aber ganz besonders jeder einzelne bleibt nur im Glauben an das Gewissen und im Handeln gemäß dem Gewissen menschlich ausgewiesen. „Die Großgesellschaft, die sozialen Klassen, die Gruppen, das Wir, das Ich und die anderen bringen ihr ‚Schicksal‘ selbst hervor, indem sie auf verschiedene Weise in jeder Situation, in jedem Zusammenhang und unter jeder Struktur gegen die Widerstände kämpfen, sie biegen, sie überschreiten, in Griff bekommen und nutzbar machen. So geben sie sich selbst ohne Unterlaß ihre Gestalt, indem sie das Milieu neu formen, in welchem sie handeln. Sie sind schöpferische Gestalter, Demiurgen der gesellschaftlichen Struktur und der einzelnen soziologischen Determinismen, so aber auch schöpferische Gestalter der menschlichen Freiheit, die wirksam in das Triebwerk eingreift.“<sup>18</sup> Der Soziologe wird zum „Fachsimpel“,

<sup>15</sup> Émile Durkheim (1858–1917) wird als der Begründer der französischen Schule der Soziologie betrachtet. Sein Einfluß ist weltweit, vor allem auch für ein soziologisches Verständnis des Gewissens. Vgl. É. Durkheim, *Erziehung und Soziologie* (Düsseldorf 1972); ders., *Soziologie und Philosophie* (Frankfurt 1976); vgl. R. Bärenz, *Das Gewissen. Sozialpsychologische Aspekte zu einem moraltheologischen Problem* (Würzburg 1978).

<sup>16</sup> L. Kohlberg, *Stages of Moral Development*, in: C. M. Becker et al., *Moral Education. Interdisciplinary Approaches* (New York – Paramus 1971) 61.

<sup>17</sup> Vgl. B. Häring, *Ehe in dieser Zeit* (Salzburg 1964) 47–72: Auseinandersetzung mit dem Soziologismus.

<sup>18</sup> G. Gurvitch, *Déterminismes sociaux et liberté humaine* (Paris 1955) 12; vgl. ders., *Morale théorique et science des mœurs* (Paris 1961); ders. (Hrsg.), *Traité de sociologie* (Paris 1968).

wenn er nur mehr das empirisch Meßbare und Kausalreihen ins Auge faßt. Große Soziologen genauso wie große Psychologen sind doch in erster Linie am Menschen in seiner Zwischenmenschlichkeit, an Gemeinschaft und Gesellschaft interessiert, insofern sie gesunde menschliche Beziehungen fördern.

Es kann nicht geleugnet werden, daß sich Teile der sozialen Prozesse und Bezüge und ebenso Teile der psychischen Abläufe jener Freiheit, die aus der Tiefe des menschlichen Gewissens aufsteigt, widersetzen oder sich ihr wenigstens zeitweise entziehen.

Sigmund Freud hat auf dem Höhepunkt seines Schaffens an seinen Patienten neben dem bewußten Ich und dem unbewußten Es einen Agenten entdeckt, der die Anpassung des Menschen an den Willen seiner Eltern und durch sie an das Milieu besorgt. Er gibt ihm den Namen Über-Ich. Nicht nur das Es, sondern auch das Über-Ich begrenzt die Sphäre des Ichs. „Der elterliche Einfluß schließt natürlich nicht nur die Persönlichkeit der Eltern selber ein, sondern auch die rassischen, nationalen und Familientraditionen, die durch sie weitergegeben werden, ebenso wie die Erwartungen des unmittelbaren sozialen Milieus, das sie vertreten.“<sup>19</sup> Erik Erikson und viele andere Psychologen haben sich sehr bemüht, dem Über-Ich in der Sicht echter Anpassung und Mitverantwortung eine wahre Rolle zuzuschreiben; aber sie warnen auch vor der Gefahr einer falschen Erziehung, die ein übermächtiges Über-Ich produzieren kann<sup>20</sup>. Das Über-Ich kann sich der Entfaltung des Gewissens und der sittlichen Freiheit in den Weg stellen, wenn die Gefühle gebunden werden durch Angst vor der Autorität und durch eine Erziehung, die einseitig und überstark an die Motive der Angst und Lohnerwartung appelliert<sup>21</sup>. „Das Superego funktioniert innerhalb bestimmter Grenzen ...; aber seine legitime Rolle hat es mit den mehr primitiven Ebenen des seelischen Lebens zu tun.“<sup>22</sup>

Es gibt die Psychoanalyse einer extremen Freudschen Schule, die praktisch nur die primitiven Ebenen und psychischen Funktionen beachtet, die ohne Freiheit und ohne die letzten Kraftquellen des Gewissens erklärt werden können. Aber sie ist leider nicht die einzige, die sich diese Trennung zuschulden kommen läßt. Ihre unbewußten Verbündeten sind jene Erzieher und Moralisten, die unfähig sind, jene konventionelle Moral zu übersteigen, die es nur mit äußeren Regeln, mit Ordnung und sozialer Angepaßtheit zu tun hat und allzusehr auf Sanktionen und Belohnungen vertraut. „Der Mensch, der unter der Herrschaft des Superego steht, hat den Ankläger, den Richter und Peiniger in einer Gestalt, die im eigenen psychischen Ablauf eingebaut ist. Hört ein solcher die christliche Botschaft so, daß dabei Gott vor allem als Richter vorgestellt wird, so kann er

<sup>19</sup> S. Freud, *An Outline of Psychoanalysis* (London 1919) 3–4.

<sup>20</sup> E. Erikson, *Life History* 261.

<sup>21</sup> E. Fromm, *Man for Himself* (Greenwich 1969) 149ff.

<sup>22</sup> J. Glaser S. J., *Conscience and Superego: A Key Distinction*, in: *Theological Studies* 32 (1971) 36.

sein Superego auf die Gottheit orientieren und Religion als Mittel benutzen, um sich diesem Gerichtshof zu unterwerfen und, ohne es zu wissen, einen unbewußten Selbsthaß zu pflegen.“<sup>23</sup> Wird jedoch das Evangelium richtig gepredigt und ist die ganze Erziehung von der befreienden Liebe Gottes geprägt, so wird das Superego nicht verstärkt, sondern der Mensch kann stufenweise von seiner Vorherrschaft befreit werden.<sup>24</sup> Und die Kräfte, die vom Über-Ich verschlungen waren, können freigesetzt werden für echte Mitverantwortung.

### 3. Die ganzheitliche Gewissenstheorie

#### a) Innerste Dynamik nach Ganzheit und Integrität

Die meisten Moraltheologen von heute stimmen mit hervorragenden Psychologen und Therapeuten darin überein, daß das Gewissen nicht eine seelische Fähigkeit neben anderen ist. Es hat seinen Sitz nicht mehr im Willen als im Intellekt und Gemüt. Es ist vielmehr deren innerstes Angelegtsein auf Harmonie, das im tiefsten Seelengrund verwurzelt ist.

Die Dynamik unseres Gewissens ist zu sehen in der „Reaktion unseres ganzen Personseins auf sein heiles oder unheiles Funktionieren, nicht auf das Funktionieren dieser oder jener Fähigkeit, sondern eben der Fähigkeiten, die unser menschliches und individuelles Dasein darstellen“<sup>25</sup>. Wir sind biologisch, psychologisch und geistig auf Ganzheit angelegt. Wir sind in unserer Seelentiefe äußerst feinfühlig gegenüber dem, was unsere Ganzheit und Integrität fördern oder bedrohen kann.

Das konkrete Urteil der Klugheit, das als Gewissensurteil erfahren wird, hängt von vielen Bedingungen ab. Aber das, was dem Urteil die bindende und innerlich freimachende Dringlichkeit gibt, ist das im Seelengrund wurzelnde Verlangen des Gewissens nach Ganzheit. In unserer Ganzheit sind wir nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen, und nichts bedroht dieses Ganzsein mehr als ein Zerfallen innerhalb der Seelenkräfte. So erfahren wir das Gute, zu dem das Gewissen uns hier und jetzt ruft als eine Frage, die unser Heilsein betrifft. Das Gewissen eines Menschen ist nur dann heil, wenn er in seiner Ganzheit, im Gemütsleben sowohl als in seiner Kenntnis und Willensrichtung, dem Guten zustimmt und so in Harmonie zusammenstimmt. Die letzte Seelentiefe ist der Ort, an dem wir in besonderer Weise vom schöpferischen Geist Gottes berührt sind und zu immer größerer Ganzheitlichkeit geschaffen werden. „Das Gewissen ist die Herzmitte der Totalantwort des Menschen auf die drängende Richtung und den fordernden Anstoß des göttlichen Anspruchs an den Men-

<sup>23</sup> G. Baum, *Man Becoming* (New York 1971) 223f.

<sup>24</sup> Ebd. 143.

<sup>25</sup> E. Fromm, a. a. O. 162.

schon.“<sup>26</sup> Die meisten Gewissensanalysen stimmen darin überein, daß es mit den ganzheitlichen Selbstwerten des Menschen als moralischer Person zu tun hat.<sup>27</sup> Die Erkenntnis-, Willens- und Gemütskräfte laufen nicht parallel oder auseinander; sie treffen sich im tiefsten Seelengrund; sie bilden ein Abbild der göttlichen Perichorese.

Diese Sicht kann sich vor allem auf Augustinus berufen, der hier ansetzt, um die Gottebenbildlichkeit zu erklären. Gott der Vater, der die Quelle alles Erkennens und Liebens ist, das Wort, das all diese Liebe leuchtend ausspricht, und der Heilige Geist, der das Schenken von Licht und Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn ist, sind dynamisch ineinander und füreinander, drei Personen in einer Natur. Dieses gegenseitige Sich-Durchdringen (Perichorese) gibt dem Gewissen seine Würde und innere Kraft, Leben aus der Gottebenbildlichkeit.

Der Mensch, der dem Drang seines Gewissens nach Ganzheit und Offenheit entspricht, ist ein reales Symbol der Gegenwart des Heiligen Geistes, der die Herzen der Menschen und das Antlitz der Erde erneuert. Obwohl Verstand und Wille unterschieden werden, so sind sie doch im Seelengrund geeint, und nur im Einsgehen können sie heil sein. Unsere geschöpfliche Unvollkommenheit zeigt sich jedoch gerade darin, daß im einzelnen Akt der Wille dem besseren Erkennen widersprechen kann, aber nur so, daß dabei der Wille selber in seiner Tiefe schmerzhaft erbebt, wenn er im Widerstreit zum hellen Erkennen des Verstandes steht und einem Irrlichte nachläuft. Am schmerzhaftesten aber schreit der Seelengrund selber auf, der als der Wurzel- und Einheitsgrund der Seelenkräfte durch ihr Auseinandergehen unmittelbar erschüttert ist. Hierin sehe ich den letzten Grund für den ersten noch unreflektierten Gewissensschmerz. Er ist ein Schrei nach Ganzheit. Das Bild der Dreieinigkeit im Menschen bebt zurück vor der Gefahr der Verunähnlichung. In der Sünde ist nicht nur der Wille selbst gespalten in einen törichten Eigenwillen und ein letztes Angelegtsein auf wahre Liebe; auch die Erkenntnis- und Gemütskräfte fühlen sich direkt bedroht. Der Wille liegt in einem tödlichen Kampf mit dem Verlangen des ganzen Menschen nach Wahrheit, Gutheit und innerer Reinheit. Das wahre Selbst protestiert gegen den Auseinanderfall im Gespaltensein, bedroht von einem selbstischen Selbst, das Scheingöttern nachläuft.

#### b) Zusammengehörigkeit zwischen Ganzheit und Offenheit

Der Mensch fühlt sich von innen zum Guten, Wahren und zur Einheit gedrängt. Aber das Wahre, Gute und die Ganzheit begegnen ihm in *dem Anderen* und in den anderen. Das Wahre, das Gute und die Einheit werden als Wirklichkeit er-

<sup>26</sup> P. Lehmann, *Ethics in a Christian Context* (New York 1963) 253f. (deutsch: *Ethik als Antwort* [München 1966]); die gleiche ganzheitliche Sicht finden wir bei C. J. van der Poel, *The Search for Human Values* (New York 1971) 106ff.; J. Fuchs S.J., *Theologia moralis generalis* (Roma 1971) 154ff., Ph. Delhaye, a. a. O. (s. Anm. 7) 83-133.

<sup>27</sup> E. Mount, *Conscience and Responsibility* (Richmond/Va. 1969) 33.



fahren, die das Selbst transzendieren. Das Wissen ist Ruf zur ganzheitlichen Solidarität. Die Bundesmoral ist in unser Herz eingeschrieben<sup>28</sup>. Friede im Herzen (im Gewissen) ist nicht möglich ohne Erfüllung des Verlangens unseres Verstandes und Willens und Gemütes, mit dem Wahren und Guten eins zu sein. Innere Ganzheit und Einheit zwischen unseren Seelenkräften sind radikal bedingt von unserer Offenheit für das Licht und die Liebe, die in der Welt sind. Die Perichorese unserer Seelenkräfte (ihr Ineinander- und Füreinandersein) ist nicht nur äußeres Abbild, sondern innere Teilnahme an der Liebe, Wahrheit, Einheit Gottes. Inneres Einssein, das von dem Urquell des Wahren und Guten getrennt ist, ist finsternes und armseliges Nachäffen des Urbildes. Offensein für Gott ist nicht möglich ohne Offensein für unsere Mitmenschen, denn unser Selbstverständnis und unser Wachstum im Kennen des Guten und Wahren hängen von den Symbolen ab, die sich in der gegenseitigen Aussprache und der gemeinsamen Erfahrung vieler geformt haben. Unsere innerste Fähigkeit zum Leben und zu einem liebenden Kennen wächst nur in der Mitmenschlichkeit, im Füreinander und Miteinander in wahrer Liebe. Der Mensch kann seine Würde, seine Integrität, seine Wahrheit und sein Gutsein nur erreichen im Ja zur gleichen Würde und Unversehrtheit des Nächsten. Wir sind für die Unversehrtheit unseres Gewissens auf die Achtung der anderen angewiesen, und auch sie sind auf uns angewiesen. Ohne die Ehrfurcht vor dem Gewissen der anderen und ohne Mitverantwortung für die Entfaltung ihres Gewissens können wir die Integrität unseres Gewissens nicht finden und bewahren.

Das Gesetz Gottes, Gesetz der Liebe und der Wahrheit, ist als Bundesgesetz unserem Herzen eingeschrieben. Wir entdecken seine Schönheit und Fülle nur im Bund mit anderen. „So spricht der Herr: In jenen Tagen schließe ich mit dem Hause Israel und mit dem Hause Juda einen neuen Bund... Ich werde mein Gesetz in ihr Inneres legen und es ihnen ins Gewissen schreiben; ich werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein“ (Jer 31, 31–33). Das Gesetz, das in unserem Gewissen widerhallt, ist die goldene Regel der Liebe: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. „Alles, was ihr von anderen erwartet, das tut auch für sie! Darin besteht das Gesetz und die Propheten“ (Mt 7, 12). Das Gewissen kommt zu seiner spezifisch christlichen Tiefe, wenn sich dessen innere Dynamik in Richtung des neuen Gesetzes erfüllt: „Liebet einander, wie ich euch geliebt habe“ (Joh 15, 12). Unser Gewissen erreicht Heil und Heilsein nur in der Offenheit für das Wirken des Geistes Gottes, durch den wir erfahren, daß unser Gewissen die Besiegelung durch das Bundesblut erfahren hat: „Das ist mein Blut des Neuen Bundes“ (Lk 22, 20). Wenn die dankbare Feier des Bundes in der Eucharistie unser ganzes Sinnen und Trachten erfüllt, dann erreicht unser Gewissen seine höchste innere Einheit und seine größte Offenheit für die anderen.

Wie wir im Kapitel über die Grundoption gesehen haben, hat unser Gewissen

<sup>28</sup> J. Mullrooney, *Covenant and Conscience*, in: *The Way* 2 (1971) 283–290.

praktisch nur zwei Wahlmöglichkeiten: entweder Heilssolidarität in wahrer Bundesmoral oder Verfallensein an die Unheilssolidarität. Vielleicht können wir in dieser Sicht die Erlösung des Über-Ich wie auch die enormen Gefahren eines unerlösten Über-Ich besser verstehen. In Kindheit und früher Jugendzeit ist die zeitweise Stärke des Über-Ich wohl eine normale Übergangsphase. Es kann eine wichtige Rolle im Prozeß der Sozialisation spielen. Wenn dann der Heranwachsende eine klare Grundoption für Heilssolidarität fällt, dann werden die Energien des Über-Ich dem richtigen Kanal zugeleitet. Das Ergebnis ist dann ein reifes und heiles Gewissen, die Integration der Person in ihrer innersten Mitte und ihre Integrität im Leben der Bundesmoral.

Wenn jedoch eine verkehrte Erziehung die Dynamik des Über-Ich zugunsten bloßer Unterwerfung und Uniformierung mißbraucht, dann kann es zu einem gefährlichen Agenten aller dunklen Mächte werden, die Menschen in die Unheilssolidarität der Sünde, in Heuchelei, kämpferischen Gruppenegoismus, Ideologien und jede Art von Täuschung, Selbsttäuschung verschlingen. Und wenn es auch nicht zum Schlimmsten kommt, so ist eine Moralität, die nicht über das Über-Ich hinauswächst, zumindest unfruchtbar, oberflächlich und entwürdigend, während eine echte Bundesmoral immer neue und schöpferische Antworten auf die Gnade Gottes und die Nöte der Nächsten ermöglicht.

#### c) Schöpferische Treue und Freiheit des Gewissens

Ein besseres Verständnis des Gewissensphänomens vertieft eines der Hauptanliegen christlicher Moral, nämlich für die Qualität des Baumes zu sorgen, wenn man gute Früchte ernten will. Der Besorgtheit um das rechte Gewissensurteil muß höchste Beachtung der Pflege der Gewissensanlage entsprechen.

Der schöpferische Ausdruck des Gewissens und seine Dynamik auf das Gute und Wahre hin hängen von einer Reihe von Bedingungen ab: 1. von der Gesundheit und Integrität der Gewissensanlage, des Strebens nach innerer Einheit und nach Offenheit, 2. von der Festigkeit und Klarheit der Grundoption, 3. von den Grundhaltungen wie Dankbarkeit, Hoffnung, Wachsamkeit, Bereitschaft, innerem Frieden als Ausdruck und Gestaltwerdung der Grundoption im Gesamt des seelischen Lebens und des Tuns, 4. von der gegenseitigen Achtung der Gewissen, 5. von einem Milieu, das zu schöpferischer Freiheit und Treue einlädt, und 6. von der tatsächlichen Treue und schöpferischen Freiheit im Suchen nach dem Wahren und Guten und der Bereitschaft, dementsprechend zu handeln<sup>29</sup>.

Mehrere Theologen, die den schöpferischen Qualitäten des Gewissens besondere Aufmerksamkeit zugewandt haben, finden die Lehre des heiligen Thomas über die Möglichkeit intuitiver Kenntnis des Guten aufgrund der Kon-

<sup>29</sup> Vgl. S. Breton, *Conscience et intentionalité* (Paris 1956); D. Capone, *La verità nella coscienza morale*, in: *Studia Moralia* 8 (1970) 7–36; R. May, *Man's Quest for Himself* 174–222; ders., *Simply Sane* (New York 1977).

naturalität mit dem Guten höchst belangreich<sup>30</sup>. Das Erreichen dieser inneren Wahlverwandtschaft ist ganz das Werk des Heiligen Geistes, der den Menschen so befähigt, reichliche Frucht zu bringen, aber zugleich auch das Ergebnis ständiger Treue zum eigenen Gewissen – was in der Tat nichts anderes ist als Treue gegenüber dem Heiligen Geiste. „Wir haben nicht den Geist der selbstischen Welt empfangen, sondern den Geist, der aus Gott stammt, damit wir das erkennen, was uns von Gott geschenkt wurde... Der ungeistige Mensch aber nimmt nicht wahr, was vom Geist Gottes kommt. Torheit ist es für ihn, und er kann es nicht verstehen, weil es nur durch den Geist geprüft werden kann. Der geisterfüllte Mensch prüft alles, ihn aber vermag niemand zu prüfen“ (1 Kor 2, 12-14). Dies ist ein Kernpunkt der sittlichen und religiösen Verkündigung des Völkerapostels und ebenso des heiligen Johannes. „Ihr habt die Salbung von dem Heiligen, und ihr alle seid wissend... Für euch gilt: die Salbung, die ihr von ihm empfangen habt, bleibt in euch, und ihr braucht euch von keinem belehren zu lassen. Bleibt in ihm, wie euch seine Salbung gelehrt hat!“ (1 Joh 2, 20.27.)

In seinen Überlegungen über das schöpferische Element in der Kirche schenkt Karl Rahner dem intuitiven Kennen eine ganz besondere Beachtung<sup>31</sup>. Seine Überlegungen kommen dem sehr nahe, was Abraham Maslow zum Thema der Höhepunkterlebnisse so überzeugend geschrieben hat<sup>32</sup>. Das gleiche Phänomen beschreibt Bernhard Lonergan so: „Glaube ist die Weise des Erkennens religiöser Liebe. Es besteht demnach ein Kennen, das aus der Liebe geboren ist. Pascal sprach davon, wenn er vermerkte, daß ‚das Herz Gründe hat, die der Verstand nicht kennt‘. Diese Aussage Pascals bedeutet demnach, daß es außer der Erkenntnis, die durch Erfahrung, Nachdenken und Überprüfen gewonnen wird, noch eine andere Weise des Kennens gibt, die nur der Liebe zugänglich ist.“<sup>33</sup>

Eine Moraltheologie, der es in besonderer Weise auf schöpferische Treue und Freiheit ankommt, kann diese Dimension des Kennens nicht hoch genug veranschlagen. „Gerade das wachsende Wissen um die Tatsache und Natur solchen Kennens veranlaßt eine Reihe von Theologen zu der Behauptung, daß abstraktes und systematisches Wissen eine sekundäre und abgeleitete Form der Erkenntnis darstellt.“<sup>34</sup> In gleicher Richtung weist eine andere Beobachtung, nämlich die, daß es im Wachstum der Person Momente gibt, in denen sich dem Gewissen neue Dimensionen öffnen. Das Tiefengewissen sagt dem Menschen an gewissen Punkten des Lebens, daß es Zeit ist, die gegenwärtige Phase der Entfaltung zu übersteigen und in einer höheren zu integrieren. Gerade an solchen Punkten spielt intuitives Erkennen eine bedeutsame Rolle.

<sup>30</sup> S. th. I II q 45 a 2.

<sup>31</sup> K. Rahner, Das Dynamische in der Kirche (Freiburg i. Br. 1963); ders., Selbsterfahrung und Gotteserfahrung, in: Schriften zur Theologie X, 123–144.

<sup>32</sup> Vgl. bes. A. Maslow, The Farther Reaches of the Human Nature (New York 1973) 299–340.

<sup>33</sup> B. J. Lonergan S. J., Method in Theology (New York 1977) 115.

<sup>34</sup> J. Glaser S. J., Connatural Knowledge and the Spontaneous Judgement of the Faithful, in: Theological Studies 29 (1968) 748; vgl. J. Fuchs, Theologia moralis generalis 154.

#### 4. Das Heilsein und das irrende Gewissen

Das Zweite Vatikanische Konzil hat eine klassische, jedoch zeitweise umstrittene Tradition bekräftigt: „Nicht selten geschieht es, daß das Gewissen aus unüberwindlicher Unkenntnis irrt, ohne daß es dadurch seine Würde verliert. Das kann man jedoch nicht sagen, wenn der Mensch sich zu wenig darum müht, nach dem Wahren und Guten zu suchen, und das Gewissen durch Gewöhnung an die Sünde allmählich fast blind wird.“<sup>35</sup>

In bezug auf die objektive Wahrheit und die Wertskala ist das menschliche Gewissen sicher nicht unfehlbar. Das Zweite Vatikanische Konzil hatte den Mut anzuerkennen, daß der Irrtum des Gewissensspruches durchaus und nicht selten möglich ist ohne persönliche Schuld. Ist dies der Fall, so verliert das Gewissen nicht seine Würde, sein inneres Heilsein, wenn die Intentionen in Ordnung sind und der Mensch nach bestem Wissen und Gewissen nach dem Wahren und Guten strebt. Das bedeutet nicht, daß dann das Gewissen die beste Lösung findet, wohl aber kann es bedeuten, daß es sich bei diesem Schritt hier und jetzt um die bestmögliche Annäherung an das Gute handelt. Es kann also ein Schritt in die rechte Richtung sein, auch wenn es – abstrakt gesprochen – nicht das Beste oder objektiv Richtige ist.

Das ehrliche Gewissen ist ein heiliger Ort, den niemand ohne Schuld verletzen kann. Dabei denken wir nicht nur an das einzelne Gewissensurteil des Menschen auf seinem Weg nach mehr Licht, sondern auch an die Gewissensanlage, die Integrität. Ein Irrtum des Gewissensurteils in wichtiger Sache kann ein großes Unglück sein; aber es ist ein viel größeres, und zwar moralisches Übel, wenn die Gewissensanlage innerlich verletzt ist oder wenn das Gewissen im konkreten Urteil aus Mangel an Ehrlichkeit irrt. Denn das kann mit dazu beitragen, das Gewissen abzustumpfen. Das Zweite Vatikanische Konzil spricht mit großem Ernst über die Situation des Gewissens jener, die sich wenig mühen, nach dem Wahren und Guten zu suchen. Das Gewissen in seinem innersten Kern kann durch Gewöhnung an die Sünde allmählich fast blind werden. Dieser Gefahr setzen sich vor allem jene aus, die die Sünde nicht bereuen und die Bekehrung aufschieben.

Sucht der Mensch wirklich nach dem Guten, in der schlichten Absicht, es zu tun, so hat das Gewissen eine Art von Indefektibilität. Dann verlangt der angeborene Drang nach innerer Einheit und äußerer Offenheit vom Willen, dem Licht des Erkennens zu folgen. Dieser ins Herz geschriebene Imperativ nach Einheit hat moralische Majestät, auch wenn der Hintergrund des sittlichen Erkennens irgendwie mangelhaft ist, ja sogar wenn das Urteil – gemessen an objektiven Maßstäben – irrig ist. Ist die irriige Bewertung in keiner Weise Folge von Nachlässigkeit und bösem Willen, dann protestiert nichts in der Gewissensanlage gegen die Ausführung dieses Urteils, im Gegenteil, die ganze gesunde Dynamik des Gewissens steht dahinter.

<sup>35</sup> GS 16.

Ein schuldlos irriger Gewissensspruch bindet in der gleichen Weise wie ein zutreffender, wie ein Diener sich verpflichtet fühlt, den Befehl des Herrn peinlich genau auszuführen, wie er ihn nach aufmerksamem Hinhören verstanden hat, auch wenn eventuell ein Mißverständnis vorliegt. Gott schaut auf unser Herz, auf die Ehrlichkeit unseres Suchens und Wollens. Deshalb ist die bekannte Aussage von Kardinal Newman durchaus zutreffend: „Ich habe immer behauptet, daß Gehorsam gegen das Gewissen, auch gegen ein irrendes Gewissen, der beste Weg zum Lichte ist.“<sup>36</sup>

Der heilige Alphonsus von Liguori ist genau der gleichen Auffassung<sup>37</sup>, und er zieht daraus bedeutsame pastorale Folgerungen. Er spricht vom unüberwindlich irrenden Gewissen in all jenen Fällen, in denen ein ehrliches Gewissen ein Gesetz der Kirche oder des Staates oder auch einen gültigen Aspekt des natürlichen Sittengesetzes sich trotz allen guten Willens nicht anzueignen vermag. In einer existentiellen Sicht, vor allem im Lichte des Wachstumsgesetzes, mag es sich nicht so sehr um ein Irren handeln als vielmehr um die psychologische und moralische Unmöglichkeit, den dritten oder vierten Schritt vor dem zweiten zu tun. Und es ist sehr wichtig, vom irrigen Gewissensspruch nicht in einer rein statischen Weise zu reden. Wollte ein Seelsorger, Beichtvater oder sonst irgend jemand diesen Menschen bedrängen, gegen sein irrendes Gewissen zu handeln oder durch indiskrete Eintrichterung einer objektiven Norm die Entfaltung seines Gewissens stören, so wäre das ein verhängnisvoller Fehler.

Zur Zeit des heiligen Alphonsus waren viele Kirchenmänner und Moralisten mehr um die Uniformität des Denkens und Handelns bemüht als um die Würde und das Heilsein des Gewissens. Von Freunden wurde er gewarnt, daß seine ständige Betonung der Ehrfurcht auch vor dem irrenden Gewissen Folgen für die von ihm gegründete Kongregation haben könnte. Er antwortete darauf, daß er, vor die schreckliche Wahl gestellt, entweder seine Kongregation unterdrückt oder aber das Gewissen erdrückt zu sehen, das erstere vorziehen würde.<sup>38</sup>

Wir dürfen jedoch nicht den Eindruck erwecken, als ob das irrende Gewissen gewöhnlich schuldlos sei. Der Mensch kann sich mehr oder weniger der Störung seiner Gewissensanlage oder aber der Nachlässigkeit im Suchen und Tun der Wahrheit schuldig machen. Hat der Mensch seine Bekehrung verschoben oder ist er nur sehr lau um die fortschreitende Reinigung bemüht, so können vergan-

<sup>36</sup> J. H. Newman, *Apologia pro Vita Sua* (New York 1950) part VI, 212.

<sup>37</sup> Vgl. *Alphonsus de Liguori*, *Theologia moralis liber I*, tr. 2.c. IV, dubium 1; bezüglich pastoraler Folgerungen vgl. *ders.*, *Praxis confessarii*, n. 8. Für Alphonsus ist es nicht leicht, einen anderen eines unüberwindlich irrigen Gewissens anzuklagen; denn er sieht nicht nur angesichts menschlicher Gesetze, sondern auch gegenüber den Formulierungen, die das natürliche Sittengesetz in der Kirche gefunden hat, die Möglichkeit der Epikie. Das bedeutet, daß ein Gewissensurteil, das sich nicht mit der Formulierung des Naturgesetzes vereinbaren läßt, in der Konfliktsituation durchaus ein wahrhaftes Gewissensurteil sein kann. Vgl. auch *th. mor.* I, 4 n. 170.

<sup>38</sup> Im Archiv des Generalates der Redemptoristen in Rom: *St. Alphonsus*, *Lettere* III, 342, 347, 402, 421; Brief von P. Pierpaolo Blasucci XXXII, Bd. II, 1; vgl. *B. Häring*, *Ist die Moraltheologie des hl. Alphonsus aktuell?* in: *ders.*, *Die gegenseitige Heilstunde* (Freiburg i.Br. 1964) 50–67.

gene Sünden und Fehlhaltungen das Gewissen teilweise in Fesseln halten. Thomas von Aquin war der Auffassung, daß im Falle eines schuldlos irrigen Gewissensspruches der Mensch sündige, sowohl wenn er ihm folge als auch wenn er das Gegenteil tue, aber daß seine Sünde unmittelbarer und offener hervortrete, wenn er gegen diesen irrigen Gewissensspruch handele, selbst dann wenn er, äußerlich gesehen, so das objektiv Richtige tue. Durch ein Handeln gegen das Gewissen verwundet der Mensch seine innere Integrität und seine gesinnungsmäßige Offenheit für die Welt des Guten und Wahren. Solange der irrige Gewissensspruch fortbesteht, ist er bindend<sup>39</sup>. Der Aquinate denkt jedoch nicht, daß der Mensch in einer solchen Situation nur zwei Wahlmöglichkeiten habe. Er ist vielmehr überzeugt, daß gerade weil der Gewissensspruch irrig ist, aus der Tiefe des Gewissens der Anruf erfolgt, das Gewissen zu reinigen und mit ehrlicher Absicht nach dem Guten zu suchen<sup>40</sup>. Die entscheidende sittliche Frage ist deshalb die nach der Bereitschaft zu einer volleren Bekehrung.

Der Aquinate ist konsequent, wenn er lehrt, daß jemand, der den Glauben an Christus und die Kirche bekenne, obwohl er innerlich vom Gegenteil überzeugt ist, schwer gegen sein Gewissen sündige<sup>41</sup>. Thomas konnte jedoch damals, in einer katholischen Welt, nicht den Gedanken fassen, daß jemand ohne persönliche Schuld zur Gewissensüberzeugung kommen könne, er habe die Kirche zu verlassen<sup>42</sup>. Seine entscheidende Antwort wäre stets gewesen: es gilt das Gewissen zu entrümpeln. Wir betrachten heute in einer pluralistischen Welt diese Fragen unter stärkerer Beachtung der psychologischen und soziologischen Einflüsse und wagen deshalb nicht das Urteil, daß Irrtümer auf diesem Gebiet notwendig schuldlos seien<sup>43</sup>.

Zusammenfassend können wir auf das folgende allgemeine Kriterium hinweisen: Eine Gewissensentscheidung hat die Würde des Gewissens und des Gewissensurteils bedingungslos für sich, wenn der Mensch auf dem Weg ständiger Bekehrung ist, ehrlich nach dem Wahren und Guten sucht und stets bereit ist, seine Entscheidung in Frage zu stellen, sobald er merkt, daß neue wichtige Gesichtspunkte zu beachten sind. Ein Zeichen, daß die Gewissensüberzeugungen und -entscheidungen ehrlich sind, ist der innere Friede und eine wachsende Feinfühligkeit für neue Möglichkeiten, das zu tun, was Liebe und Gerechtigkeit verlangen.

<sup>39</sup> *De veritate* q 19 a 4; vgl. a 5.

<sup>40</sup> *S. th.* I II q 19 a 6 ad 3.

<sup>41</sup> *A. a. O.* a 5; vgl. *De veritate* q 19 a 4; *Th. Deman OP*, *The Dignity of Conscience*, in: *Blackfriars* 34 (1953) 115–119.

<sup>42</sup> Diese Auffassung ist vertreten von K. Adam, *Una Sancta in katholischer Sicht* (Düsseldorf 1948) 61, und M. Laros, *Autorität und Gewissen*, in: *Hochland* 36 (1938/39) 265–280. Ihr Hinweis auf Thomas, *De veritate* q 17 ist jedoch nicht überzeugend.

<sup>43</sup> Vgl. X. G. Colavecchio, *Erroneous Conscience and Obligation: A Study of the Teaching of the Summa Halesiana, Saint Bonaventure, Saint Albert the Great, and Saint Thomas Aquinas* (Washington 1961); F. Kaiser, *The Concept of Conscience According to John Henry Newman* (Washington 1958).

## 5. Das verwirrte Gewissen

Das verwirrte (perplexe) Gewissen ist eine besondere Art des irrenden Gewissens, die ihren Grund in einer vorübergehenden, aber kräftigen Störung der Fähigkeit hat, ein ruhiges Gewissensurteil zu bilden. Vor die Notwendigkeit gestellt, eine Gewissensentscheidung zu treffen, sieht hier der Mensch keine Möglichkeit, das Gute ohne Sünde zu tun. Kann eine Entscheidung ohne Schaden aufgeschoben werden, so ist für eine ruhigere Überlegung Zeit zu gewinnen, wobei eventuell der Rat anderer hilfreich sein kann. Ist jedoch die Entscheidung dringend, so wird die gewissenhafte Person sich für jenes Tun entscheiden, das in ihren Augen „die geringere Sünde“ ist, und so die rechte Grundhaltung unter Beweis stellen. Selbstverständlich sündigt der Mensch in einer solchen Entscheidung nicht; denn die Sünde hängt nicht von einem bloß intellektuellen Urteil ab, sondern besteht in einem bösen Akt, der frei gewählt ist; und an dieser Freiheit gebricht es hier offensichtlich.

Eine Moralthologie, die die absolut bindenden Normen grundlos vermehrt hat, Normen und Gesetze, die in der konkreten Situation vielfach in Konflikt miteinander geraten können, ist mitschuldig, wenn sich die Fälle eines verwirrten Gewissens vermehren. Dagegen wird eine Moralerziehung, die hilfreich ist für die Unterscheidung zwischen Werthöhe und Wertdringlichkeit und entsprechende sinnvolle Vorzugsregeln anbietet, viel dazu beitragen, daß Christen das Gute suchen und mit einem befriedeten und mündigen Gewissen wagen. Es ist ein allzu billiger Trost, nur darauf hinzuweisen, daß bei gutem Willen keine subjektive Schuld vorliege; es ist vor allem zu zeigen, daß es objektiv richtige Wege gibt, den Konflikt oder die Konflikte zu lösen.

### III. Psychologische Sicht der Stufen der Gewissensentfaltung

Die Psychologie des Entwicklungsalters hat einen wichtigen Beitrag für ein besseres Verständnis des Gewissens und der Gewissenserziehung geleistet, der vor allem von jenen begrüßt werden kann, die schöpferische Freiheit und Treue auf ihre Fahne geschrieben haben. Besonders hilfreich sind die Schriften von Erik Erikson, Erich Fromm und Lawrence Kohlberg.

Erikson unterscheidet drei Phasen in der Entfaltung des moralischen Bewußtseins und des Gewissens: „Das sittliche Lernen als ein Aspekt der Kindheit, ideologisches Experimentieren als ein Teil der Jugendzeit und die sittliche Konsolidierung als Aufgabe des Erwachsenen.“<sup>44</sup> Es liegt ihm vor allem daran, auf die Chancen und Gefahren jeder Periode hinzuweisen. Treu seiner Gesamt-

<sup>44</sup> E. Erikson, *Life History*, 206.

sicht betont er vor allem die Bedeutung der ersten Phase und warnt vor einer Erziehung, die das Kind mit bloßen Verboten eindeckt, verstärkt durch saure Gesichter und moralische Drohungen, wenn nicht gar das Lernen der Moral dem Kind physisch eingebleut wird, und zwar noch bevor es die Sinnbedeutung von alldem verstehen kann. Wo jedoch eine lebensnahe und ehrfurchtsvolle Anleitung gegeben wird, kann das Kind schon ziemlich früh moralische Weisungen und auch Verbote innerlich aufnehmen<sup>45</sup>. Die Jugendzeit wird als die Periode beschrieben, in der kritisches Denken erwacht. „Der Heranwachsende lernt Ideen zu verstehen und Idealen zuzustimmen, mit anderen Worten, eine weltanschauliche Position einzunehmen, für die das Kind im jüngeren Alter verstehensmäßig noch nicht vorbereitet ist.“<sup>46</sup> Bei gesunder Entfaltung suchen der Heranwachsende und der junge Erwachsene nach einem Verstehen der Welt, das überzeugend genug ist, eine Selbstverpflichtung zu rechtfertigen.

Auf all diesen Stufen zeigt Erikson, wie das Über-Ich in gesunder Weise in die höheren Ebenen des moralischen Bewußtseins einzuordnen ist und vermittels Unterscheidungsgabe und Treuebindung echte soziale Eingliederung fördern kann. Wie er, so warnt auch Erich Fromm vor den Gefahren einer falschen Richtung während der ersten Phasen, falls der Erzieher das Über-Ich zur bloßen Durchsetzung seines Willens und für die gewünschte Ordnung in Anspruch nimmt. Die Folge kann ein autoritäres Gewissen sein, das die autoritäre Erziehung – Verbote und Tabus – widerspiegelt, die von keinen Werten getragen sind, sondern nur das Echo äußerer Autorität bilden<sup>47</sup>.

Selbstverständlich bedarf das Kind mehr der Führung als der Heranwachsende. Diese Anleitung kann in einer solchen Weise vermittelt werden, daß das Fortschreiten zur nächsten Stufe dadurch gefördert wird. Gordon Allport zeigt, wie äußere Sanktionen stufenweise dem inneren Verstehen Platz machen, wie Verbote und Furcht der Freude und einem die Selbstachtung pflegenden Vorzugssystem weichen können; echte Selbstbestimmung und schöpferische Antworten müssen gewohnheitsmäßiges Gehorchen ablösen<sup>48</sup>.

Im Lichte des Beitrags Eriksons und anderer für ein besseres Verständnis der Grundoption kann uns der Beitrag von Lawrence Kohlberg für ein besseres Verständnis der Phasen der Gewissensentfaltung hilfreich sein. Seine Forschungen wurden von Ethikern und Erziehern weithin beachtet. Er unterscheidet sechs Phasen in drei Ebenen der Entfaltung:

- I. Die vorkonventionelle Ebene mit der 1. Phase, die durch Gehorsam und Bestrafung charakterisiert ist, und mit der 2. Phase, in der die anderen in ihrem Anderssein entdeckt werden, aber weithin zu eigenen Zwecken.
- II. Die konventionelle Ebene mit der 3. Phase, geprägt von dem das „Über-

<sup>45</sup> A. a. O. 261.

<sup>46</sup> Ders., *Insight and Responsibility*, 225.

<sup>47</sup> E. Fromm, *Man for Himself*, 149; vgl. R. May, *Man's Quest for Himself*, 187 ff.

<sup>48</sup> Vgl. G. Allport, *Becoming* (New Haven 1955) 71–72.

Ich“ ansprechenden Motiv „Seid nett zueinander“, und der 4. Phase, die von der „Gesetz-und-Ordnung“-Haltung bestimmt ist.

III. Die nachkonventionelle, autonome Ebene mit der 5. Phase, während der eine Art von sozialem Kontrakt mit utilitaristischen Obertönen vorherrscht, und der 6. Phase, auf der allgemein einsichtige Prinzipien vorherrschen<sup>49</sup>.

Kohlberg betont immer wieder die innere Dynamik, kraft deren auf jeder Stufe die nächst höhere keimhaft vorgezeichnet ist, was die organische Erziehung zur jeweils höheren Stufe erleichtert und herausfordert. Während der 1. Phase erfährt das Kind das Gute hauptsächlich durch die physischen Folgen, die sich aus der Reaktion fühlbar machen. Während der 2. Phase entfaltet sich allmählich eine deutlichere Wahrnehmung von Werten wie Billigkeit und Gegenseitigkeit, aber immer noch mehr oder weniger auf einer pragmatischen Ebene. Während der 3. Phase erfährt das Kind „gutes Verhalten als das, was anderen gefällt oder hilft und von ihnen gebilligt wird. Es zeigt sich ein Zug zur Konformität mit stereotypen Vorstellungen dessen, was man tut oder was als ‚selbstverständliches‘ Verhalten angesehen wird. Man verdient Beifall, indem man ‚nett‘ ist.“<sup>50</sup> Während der 4. Phase erlebt der heranwachsende Mensch vor allem die Werte der Autorität, der Aufrechterhaltung der Ordnung und der Zuverlässigkeit. Es zeichnet sich auch schon die Fähigkeit ab, zwischen guter und armseliger Ausübung der Autorität zu unterscheiden. Während dieser Phase entscheidet sich sehr viel daran, ob die Autoritätsträger fähig sind, Heilswissen zu vermitteln, ein tiefes Wertekennen, eine Ganzheitsschau, oder aber ob sie nur auf der Ebene des Herrschafts- und Kontrollwissens operieren. Geschieht das, so stehen sie der Entfaltung zur nächsten Stufe im Weg.

Kohlberg neigt dazu, die 5. Phase mehr oder weniger mit der offiziellen Moral der Regierung und der Verfassung der Vereinigten Staaten von Amerika in eins zu setzen. „Es besteht ein klares Bewußtsein der Bedingtheit persönlicher Wertungen und Meinungen und eine dementsprechende Betonung der Verfahrensregeln, eine Übereinstimmung zu erreichen, eine Betonung des gesetzlichen Gesichtspunktes, aber mit gleichzeitigem Hervorheben der Möglichkeit, das Gesetz aufgrund vernünftiger Erwägungen zu ändern.“<sup>51</sup> Doch stufenweise entfaltet sich der Sinn für das sittlich Gute weit über gesetzliche Anordnungen hinaus. Die 6. Phase, die der reifen Entfaltung entspricht, ist gekennzeichnet durch das Erfassen allgemeingültiger sittlicher Werte und Grundsätze. Im Vor-

<sup>49</sup> L. Kohlberg, *Stages of Moral Development*, 86f.; vgl. *ders.*, *Collected Papers on Moral Development and Moral Education* (Cambridge/Mass. 1973); L. Kohlberg – F. Turiel (Hrsg.), *Moralization Research: The Cognitive Developmental Approach* (New York 1971); *ders.*, *Education für Justice: A Modern Statement of the Platonic View*, in: J. Gustafson – R. S. Peters – L. Kohlberg – B. Bettelheim – K. Kenston, *Moral Education. Five Lectures* (Cambridge/Mass. 1970) 56–83; R. Duska – M. Whelan, *Moral Development: A Guide to Piaget and Kohlberg* (New York 1975); J. Piaget, *Das moralische Urteil beim Kinde* (Frankfurt 1973); C. E. Nelson (Hrsg.), *Conscience: Theological and Psychological Perspectives* (New York 1973).

<sup>50</sup> L. Kohlberg, *Stages of Development*, 87.

<sup>51</sup> A. a. O. 88.

dergrund steht die Entscheidung des eigenen Gewissens gemäß eigenen Überzeugungen.

Jede sittliche Erziehung, die dieses Namens wert ist, bereitet die 6. und entscheidende Phase vor. Dabei soll keine einzelne Phase einfach übersprungen werden, noch darf sie irgendwie statisch mißverstanden werden. Mit Dewey und Piaget ist Kohlberg überzeugt, daß Kinder relativ früh den inneren Wert der Autorität erfassen können, wenn sie die Gutheit der Autoritätsträger erfahren, geduldig angeleitet werden, die Gründe für die Regeln und Befehle zu verstehen. Hier setzt sich Kohlberg radikal ab von Émile Durkheim und dessen Anhängern, die kaum über die 4. Phase hinausschauen und alles auf „Gesetz und Ordnung“ hin orientieren.

Der Heranwachsende ist befähigt und berechtigt, nach dem Sinn ethischer Prinzipien zu fragen und sich kritisch mit traditionellen Regeln und religiösen Lehren auseinanderzusetzen. Kohlberg betont, daß es sehr lehrreich ist, auf die Kinder hinzuhören und ihre Weise des Argumentierens zu beachten. „Wir alle und ganz besonders Kinder sind Moralphilosophen. Damit will ich sagen, daß das Kind seine eigene moralische Denkweise hat.“ Gehen wir ehrfürchtig auf das Denken und Reden der Kinder ein, so können wir entdecken, „daß sie eine Reihe von Leitbildern haben, die sie offenbar nicht von ihren Eltern, Altersgenossen oder Lehrern empfangen haben.“<sup>52</sup>

Untersuchungen in ganz verschiedenen Kulturen haben Kohlberg zur Überzeugung gebracht, daß die Phasen der sittlichen Entfaltung allen Kulturen gemein sind. Die Entwicklung geht jedoch schneller oder langsamer vonstatten, je nachdem ob die Umwelt hilfreich ist oder aber Hindernisse bietet. Kohlberg und Piaget betonen beide die Entfaltung des Erkennens, ohne aber die Affektivität zu vernachlässigen. „Alle geistigen Vorgänge haben Elemente sowohl des Erkennens wie des Gemütes. Es ist einsichtig, daß die Gegenwart starker Gefühle in keiner Weise den Anteil der Erkenntnis im moralischen Urteil beeinträchtigt.“<sup>53</sup>

Der ganze Entfaltungsprozeß zielt auf die letzte, 6. Phase hin, diese aber kann blockiert sein, so daß viele nie die 5. oder 6. Phase erreichen. Nur der reife Mensch kommt zu einem tiefen Kennen moralischer allgemeingültiger Werte, wie Liebe und Gerechtigkeit gegenüber allen Menschen ohne Unterschied auf Rasse und Klasse. Das allgemeinste Prinzip, das jedem sittlich Begabten und auf Reife hin sich entfaltenden Menschen aufgeht, ist nach Kohlberg die goldene Regel: „Tue anderen, was du willst, daß sie dir tun. Liebe deine Mitmenschen, wie du von ihnen geliebt werden möchtest.“<sup>54</sup> Der Erzieher wird vor allem anleiten, über sittliche Fragen sinnvoll nachzudenken und zu reden, Werturteile zu begründen; er wird sich also nicht mit dem Vorlegen von Sittennormen be-

<sup>52</sup> A. a. O. 34f.

<sup>53</sup> A. a. O. 44.

<sup>54</sup> A. a. O. 65.

gnügen<sup>55</sup>. Die Herzmitte moralischer Reife ist die Unterscheidungsgabe aufgrund einer tiefen Erkenntnis des Menschen und der Hierarchie und Dringlichkeit der Werte. Die genannten Psychologen haben vor allem eines deutlich gemacht: wie gefährlich ein statisches Denken in Fragen der Moralerziehung ist.

#### IV. Eine spezifisch christliche Gewissensbildung

Die gegenwärtig in Gang befindlichen Diskussionen um das spezifisch Christliche unserer Moral waren vielfach unfruchtbar, weil sie einseitig im Blick auf normative Ethik geführt wurden und die Zielnormen oder Zielgebote nicht genügend in den Blick kamen, vor allem aber weil sie nicht vom Träger des sittlichen Tuns, sondern einseitig vom Objekt ausgingen. Die folgenden Seiten wollen einen Beitrag mit einem anderen Ausgangspunkt sein.

Christen sollen sich auszeichnen durch wahre Menschlichkeit und Mitmenschlichkeit; denn die Herzmitte unseres Glaubens ist das Dogma von der Menschwerdung des Wortes Gottes. Gott offenbart sich in der vollen Menschheit und Mitmenschlichkeit Jesu Christi, der wahrer Gott und wahrer Mensch ist. Im Ernstnehmen unserer christlichen Identität denken wir an das Gewissen, vor allem insofern es uns mit allen Menschen guten Willens verbindet, aber auch insofern wir unseren spezifischen Beitrag und unser spezifisches Zeugnis ablegen. Wir glauben an Christus als den Erlöser und Herrn aller Menschen und beten den Heiligen Geist an, der in allen und durch alle und für alle wirkt. Das große Geschenk Gottes an uns, daß wir im Glauben Christus erkennen und in ihm das Leben haben, verbietet uns jeden Überlegenheitskomplex und jede Ausschließlichkeit. Im Gegenteil, es ist für uns Sendung, Diener unserer Mitmenschen und Licht für die Welt zu sein. Doch können wir unseren Beitrag nur leisten, wenn wir uns nach der Fülle eines ausdrücklichen Glaubens ausstrecken und in allem auf den hinweisen, der uns das neue Leben schenkt.

##### 1. In Christus – unter dem Gesetz des Glaubens

Das Gewissen und das sittliche Bewußtsein des Christen ist zutiefst gekennzeichnet durch seine Begegnung mit Christus, durch die Freude, in ihm ein neues Geschöpf zu sein, und durch eine neue Weise, in Christus den Vater und die wahre Natur und Berufung der Mitmenschen zu kennen. „Dies ist das ewige

<sup>55</sup> A. a. O. 54. Der religiöse Erzieher muß um die begrenzte Zielsetzung der Theorie Kohlbergs wissen. Es geht ihm nicht um eine spezifisch christliche Erziehung, sondern um das allen Kulturen Gemeinsame. Kohlberg ist wohl zu Recht kritisiert worden, daß er zu sehr dem Kantianischen Sittlichkeitsbegriff folge und zu einseitig das intellektuelle Element betone. Vgl. W. E. Conn, Postconventional Morality. An Exposition and Critique of Lawrence Kohlberg's Analysis of Moral Development in the Adolescent and Adult, in: *Lumen Vitae* 30 (1975) 313–320; P. Philbert, Lawrence Kohlberg's Use of Virtue in His Theory of Moral Development, in: *Intern. Phil. Quarterly* 15 (1975) 455–479; ders., Some Cautions on Kohlberg, in: *The Living Light* 12 (1975) 527–534.

Leben: dich, den einzigen und wahren Gott zu erkennen und Jesus Christus, den du gesandt hast“ (Joh 17,3). Sehr viel hängt jedoch davon ab, wie wir das Wort „kennen“ verstehen. Es ist ein Geschenk des Heiligen Geistes, das in unseren Seelengrund hineinreicht und ihn belebt, ein liebendes Kennen, das in der Grundoption für Christus und sein Reich verwurzelt ist und uns zunehmend eine innere Wahlverwandtschaft mit Christus schenkt.

Ein wahrhaft christliches Gewissen ist ausgezeichnet durch jene schöpferische Treue und Freiheit, die aus dem Glauben an Christus erwachsen. Mit Paulus verstehen wir hier Glaube als frohen, dankbaren und demütigen Empfang dessen, den der Vater uns gesandt hat und der unser Leben, unser Weg und unsere Wahrheit ist. Es ist die totale Übergabe und Selbstverpflichtung an ihn, der uns zum Vater zieht. Kraft dieses Glaubens ist dem Gewissen eine befreiende Erfahrung der Freundschaft mit Christus geschenkt, aus der ein inniges Verhältnis zum Vater und, kraft des Wirkens des Heiligen Geistes, eine neue Mitmenschlichkeit und ein neues Selbstverständnis geschenkt sind.

Der mit Hoffnung und Vertrauen erfüllte Glaube, der Glaube, der sich in Liebe erweist, gibt dem christlichen Gewissen den tiefsten Grund und die höchste Festigkeit. Der Völkerapostel widerspricht leidenschaftlich jenen, die ihn anklagen, daß er durch die Predigt des „Gesetzes des Glaubens“ Gesetz und Moral untergrabe. „Setzen wir nun durch den Glauben das Gesetz außer Kraft? Im Gegenteil! Wir geben ihm den festen Grund“ (Röm 3,31).

Für Paulus sind Glaube und gläubiges Gewissen fast auswechselbare Begriffe. Die einen übersetzen das berühmte Wort von Röm 14,23 mit „alles, was nicht aus Glaube geschieht, ist Sünde“, während andere dem Sinn nach ebenso richtig übersetzen: „Was nicht aus dem Gewissen kommt, ist Sünde.“ Eine ähnlich klare Verbindung von Heil und Gewissen und Glaube finden wir im Ersten Timotheusbrief 1,5: „Das Ziel für Unterweisung ist Liebe aus reinem Herzen, gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben.“ Glaube und heiles Gewissen sind für diesen Brief unzertrennbar: „Kämpfe den guten Kampf, gläubig und mit reinem Gewissen. Schon manche haben das Gewissen verraten und im Glauben Schiffbruch erlitten“ (1 Tim 1,18f.). Eine führende Stelle in der Gemeinschaft können nur jene einnehmen, „die das Geheimnis des Glaubens in einem reinen Gewissen bewahren“ (1 Tim 3,9). Jene, die vom Glauben abfallen und sich irreführenden Geistern und Lehren zuwenden, sind „in ihrem eigenen Gewissen gebrandmarkt“ (1 Tim 4,2; vgl. Tit 1,15f.).

Ein reiches christliches Gewissen steht nicht vor einem toten Katalog von Glaubenslehren und Verpflichtungen. Das, was der Grundoption Festigkeit gibt, sie in Grundhaltungen entfaltet und das Gewissen verlebendigt, ist die Glaubenshaltung angesichts des auferstandenen Herrn und ein Leben, das ganz und gar in die Glaubensantwort hineingenommen ist. Glaube ist nie selbstzufrieden, sondern zeichnet sich durch ein stets wachsendes Verlangen aus, Christus und seinen Willen immer besser zu kennen, um ihn mehr zu lieben und ihm besser zu dienen. Glaube ist ganz und gar gekennzeichnet von jener Dankbarkeit

und Freude, die dem Gesamt des Lebens Richtung und Kraft gibt (vgl. Neh 8,10). Glaube kann beschrieben werden als ein alles durchdringendes Christus-Bewußtsein<sup>56</sup>. Darum hilft ein bloßes Einpauken von Glaubensformulierungen ohne Hinführung zu Christus und ohne ein Kennen des Glaubens im Blick auf Christus nicht viel für die Bildung eines spezifisch christlichen Gewissens. Im Gegenteil, eine einseitige Betonung der Glaubenskontrolle und eine kämpferische Theologie, der es nur um abstrakte Lehren geht, können eines der größten Hindernisse für die Integrierung des Gewissens im Glauben sein. Nur die Erfahrung der Glaubensgemeinschaft und die Pflege der Glaubenshaltung schaffen den Raum für eine Synthese zwischen Orthodoxie und Orthopraxis, die alle Gläubigen in Christus vereint.

## 2. „Nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade“ (Röm 6,14)

Wer dem Gesetz und der moralischen Verpflichtung den ersten Platz, der Gnade Christi aber den zweiten Platz zuweist, verkehrt die rechte Ordnung und untergräbt die Echtheit des christlichen Gewissenserlebnisses. Leben in Christus Jesus bedeutet zuerst, gnadenhaft zu ihm und zum Vater gezogen sein durch den Heiligen Geist zu einem Leben des Lobpreises und Dankes. Gnade und Glaube müssen bewußtseinsmäßig den ersten Platz einnehmen, Glaube selbst ist ein unverdientes Geschenk, das nur in Dankbarkeit wirklich empfangen wird. Er gibt uns die klare Sicht des ganzen Lebens im Lichte der Liebe und Huld Gottes. Gnade (charis) bedeutet vor allem die anziehende Liebe Gottes des Vaters. Indem er uns das lebenspendende Wort und den Heiligen Geist sendet, wendet er sich selbst uns zu und segnet uns. Er ruft uns zum Bund der Liebe und schreibt so gnädig seinen Liebeswillen in unser Herz.

Morallehre und Gewissenserziehung werden zur Frohbotschaft, wenn sie der Glaubenserfahrung integriert sind, so daß sie als Geschenk der unendlichen Liebe Gottes erfahren werden. Dies gehört zur zentralen Botschaft des Apostels Paulus. Im Blick auf unser Anteilhaben am Tode und der Auferstehung Christi befinden wir uns „nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade“ (Röm 6,14). Dann steht unser ganzes Gewissenserlebnis unter dem lobpreisenden Jubelruf des Paulus: „Das Geistgesetz des Lebens in Christus Jesus hat mich freigesetzt von Sündensolidarität und vom Tod“ (Röm 8,2). Das Erlebnis der Wirkgegenwart des Heiligen Geistes spricht sich vor allem in einer alles durchdringenden Dankbarkeit aus, die uns von den Fesseln individueller und kollektiver Selbstsucht befreit. Wir drücken die gleiche Wahrheit aus, wenn wir unser ganzes Leben und vor allem die Wissensbildung im Lichte der Eucharistie, des allumfassenden Lobpreises, sehen. Sie formt ein dankbares Gedächtnis

<sup>56</sup> Vgl. J. Leclercq, *Christ and the Modern Conscience* (New York 1962); J. Coventry S.J., *Christian Conscience*, in: *Heythrop Journal* 7 (1966) 145–160; T. E. O'Connell, *A Theology of Conscience*, in: *Chicago Studies* 15 (1976) 149–166.

und gerade so ein Offensein für das Wirken des Geistes. Angesichts der Liebesbedürftigkeit und aller Nöte unserer Nächsten blicken wir auf die schenkende Liebe Gottes und all seine Gaben hin und beten: „Was kann ich dem Herrn vergelten für alles, was er mir getan?“

Der Legalist hantiert oft lieblos mit Gesetzen und wird immer wieder die Versuchung erfahren, das Gesetz als Ausflucht zu benützen, wo es gälte, sich in einer Grundoption und den entsprechenden Grundhaltungen ganz Gott und dem Dienst des Nächsten zu übergeben. Dann wird das Gesetz auch lieblos den anderen auferlegt, mit falschem Herrschaftswissen, dem das Heilswissen abgeht. Der Legalist schießt auf die Mindestforderungen des Gesetzes. Ob er diese nun hoch oder niedrig ansetzt, er bleibt ständig Sklave dieser Blickrichtung. Dagegen wirkt die Blickrichtung auf die schenkende Liebe Gottes und so auf die Nöte der Menschen befreiend und fördert wahre Mitmenschlichkeit. Damit gilt die Blickrichtung den Zielgeboten, so daß der Christ sich unablässig auf den Weg begibt, um so zu lieben, wie Christus uns geliebt hat, so daß die grenzenlose Liebe des Vaters zum Maß unseres ständigen Strebens wird (vgl. Mt 5,48).

Das Ja zu einem Leben unter dem „Gesetz der Gnade“ bedeutet vor allem, daß wir unter der Anziehungskraft der Liebe leben, dann aber auch, daß sich der Akzent immer mehr von den Verboten auf die Seligpreisungen, auf die Zielgebote, auf die konkreten Möglichkeiten, Gott zu dienen, verlagert. Diese dynamische Moralität erlaubt dem Christen nie, selbstzufrieden auszuruhen. Die Dankbarkeit gibt der neuen Sinnrichtung ihre Stärke (Noodynamik), und diese wiederum ergreift alle seelischen Kräfte (Psychodynamik). Diese Moral findet ihren Ausdruck in den Parabeln vom Reich Gottes, ganz besonders in denen, die das Ja zum Reich Gottes mit der treuen Verwaltung der anvertrauten Talente vergleicht. Je lebendiger der Glaube wird, um so mehr richtet sich der Blick auf die Wahrheit, daß die Gaben des einen Gottes und Vaters, des einen Erlösers Jesus Christus und die Achtsamkeit auf das Wirken des Heiligen Geistes Mitverantwortung verlangen; denn wir haben all das empfangen im Blick auf die Bedürfnisse des Nächsten und der Gemeinschaft. Hätte jener, dem nur ein Talent anvertraut war, es treu benützt, so hätte er das gleiche Lob empfangen, wie jene, die ihre fünf oder zwei Talente verantwortlich ausnutzen. Das gläubige Gewissen verspürt es immer deutlicher, daß es vor allem um die Treue gegenüber dem Geber aller guten Gaben und so um die Treue im Dienste gegenüber dem Nächsten geht.

Die liturgische Erziehung und eine ausgesprochen sakramentale Spiritualität können einen wichtigen Beitrag zu dieser Wissensbildung unter dem Gesetz der Gnade leisten. Bei Kindertaufe sollte der Ausgangspunkt eine Wissensbildung sein, die es dem Heranwachsenden erlaubt, sein Leben immer deutlicher im Blick auf die empfangene Gnade und das fortwährende Gnadenwirken Gottes zu sehen. Das entspricht dem, was normalerweise das Katechumenat in Vorbereitung zur Erwachsenentaufe tun muß. So lernt der Christ organisch, sich als verantwortungsfähiges Glied des Leibes Christi, der Familie Gottes zu ver-

halten. Das vornehmste Geburtsrecht der Getauften ist die Teilnahme an der Eucharistie und der Empfang des Leibes und Blutes Christi, des Blutes des neuen und ewigen Bundes. Dies alles soll lebendig werden im christlichen Gewissen: Wie Christus sich uns ganz schenkt zum Preis des Vaters und zur Auferbauung seines Reiches der Liebe, so können wir uns in der Kraft des Heiligen Geistes gleichermaßen zurückschenken. So lebt das Gewissen wirklich in der Gegenwart des Herrn.

Eine sakramentale Spiritualität läßt die Eheleute immer neu im Gewissen erfahren, daß sie sich gegenseitig von Gott geschenkt und anvertraut sind. Sie wissen, daß ihr Gottesdienst vor allem in jener gegenseitigen Hingabe besteht, kraft der sie zu einer tieferen Erfahrung der schenkenden Liebe Gottes kommen. In dieser Haltung sind sie fähig, ihre Kinder so zu lieben, daß deren Gewissen durch das gemeinsame Wissen um die Quelle dieser Liebe auf das Gesetz der Gnade hin geformt wird. So werden sie ihren Kindern helfen, ihren inneren Reichtum, ihr Angelegtheits auf das Wahre, Gute und Schöne so zu entdecken, daß das Gewissen zum Ausdruck schöpferischer Freiheit und Treue wird.

Alle Grundbegriffe der moralischen Botschaft des Neuen Testaments unterstreichen gleichermaßen den geschenkhaften Charakter der Liebe und des Heilshandelns Gottes wie auch die sozialen Dimensionen des Anrufs und Auftrags. Gott zieht uns an sich und führt uns zusammen in der Gemeinschaft des Heiligen Geistes durch seine Gaben. Wir können im Tiefsten unseres Gewissens erfahren, daß die unverdiente Liebe Gottes nur mit ständiger Dankbarkeit beantwortet werden kann. Und Gott gefällt kein Ausdruck der Dankbarkeit mehr als der Gebrauch der von ihm empfangenen Fähigkeiten und Güter zur Auferbauung seines Reiches der Liebe und Gerechtigkeit.

Friede (shalom) und Versöhnung (katallage) sind ganz und gar Gottes Initiative, Gottes Gabe. Feiern wir ihren geschenkhaften Charakter so, daß unser ganzes Bewußtsein, unser Gewissen davon ergriffen sind, so werden wir uns gedrängt und fähig fühlen, diese Gaben weiterzuschicken, und zwar ohne nach Lohn zu schießen. Genau das gleiche gilt von der zentralen Botschaft der rettenden Gerechtigkeit Gottes (dikaiosyne). Die Rechtfertigung aus dem Glauben geschieht durch die Gnade, wobei Gott gerecht ist gegenüber sich selbst. Er handelt als barmherziger Vater, wenn er Sünder in das Reich der Gerechtigkeit und des Friedens ruft. Es gilt, diese Botschaft ganz und gar im Gewissen aufzunehmen, so daß wir verspüren, wie ungerecht wir gegenüber Gott und gegenüber unserem neuen Sein wären, wollten wir nicht handeln wie Gott und uns mit besonderer Liebe denen zuwenden, die unserer heilenden und vergebenden Liebe bedürfen.

Im Lichte dieser größten und umfassenden Gaben Gottes wird das christliche Gewissen dann alles als Zeichen der Liebe Gottes ergreifen. So und nur so schreiben sich die Zielgebote wirklich in unser Herz ein. Die Liebe, mit der Christus uns geliebt hat, und die Weise seiner Liebe werden zur Quelle der Freude, der Dankbarkeit, aber auch der Kraft. Richten wir dagegen unser Leben

entgegen dem Zielsinn der Bergpredigt (vgl. Mt 5, 17-48) nur nach einer grenzziehenden normativen Ethik ein, so ist unser Gewissen in keiner Weise auf der Ebene des Neuen Bundes; ganz abgesehen davon, daß wir die normale Psychodynamik und Noodynamik unseres Gewissens abtöten.

Die drei Jahrhunderte dauernde Zweiteilung in eine statische, sich für Kontrolle eignende Moraltheologie und eine höchst anspruchsvolle asketisch-mystische Theologie wirkt sowohl im Lehrbetrieb wie ganz besonders in der Pastoral immer noch weiter. Die Moraltheologie zum Gebrauch der Beichtväter, die sich vorzüglich als Richter zu verstehen hatten, war weithin einem sich verselbständigenden Herrschaftswissen ausgeliefert. Insofern war es gut, daß jene Form des Anrufs, der von der absolut unverfügbaren Gnade Gottes kommt, irgendwie ausgeklammert war. So blieb wenigstens in jenem Bereich Raum für spontane und schöpferische Freiheit und Treue. So verlor jedoch die Beichtmoral das spezifisch christliche Antlitz. Und vielfach richtete sich die asketisch-mystische Theologie nur an einen relativ schmalen Ausschnitt der christlichen Gemeinde. Daß man dann von „Werken der Übergebühre“ sprach, zeigt, daß man weder die bindende noch die befreiende Kraft des Gesetzes der Gnade voll verstand.

Eine gewisse Richtung heutiger Moraltheologie, die sich einseitig mit „normativer Ethik“ befaßt, neigt dazu, jenen Teil der biblischen sittlichen Weisungen, die nur dem Glauben zugänglich sind, als bloße Paränese und zusätzliche Motivierung für naturrechtlich zu begründende Forderungen aufzufassen<sup>57</sup>. Demgegenüber soll betont sein, daß das nur aus der überreichen Gnade verständliche Gebot der Liebe zu Gott „aus ganzem Herzen“ und der Nächstenliebe nach der Art Jesu keine Utopie, kein unverbindliches Ideal, sondern ein normatives Ziel- und Weggebot ist, dem all unser Sinnen und Trachten, unser Tun und Mühen radikal zugewandt sein müssen. Christus hat uns das wahre Antlitz erlösender Liebe geoffenbart und den Heiligen Geist mitgeteilt, so daß es uns möglich ist, das Ziel klar ins Auge zu fassen und unablässig in der Richtung darauf hin auf dem Wege zu sein. Man verstellt sich den Blick für die Eigenart christlicher Weisung und Unterweisung, und man versäumt eine spezifisch christliche Gewissensbildung, wenn man das Gesetz des Wachstums, der ständigen Bekehrung und die Berufung zur Heiligkeit einer anderen Disziplin zuweist und sie in der Moraltheologie nur unter dem Namen der Paränese erwähnt. Es ist jedoch ebenso klar, daß man eine spezifisch christliche Gewissensbildung nicht in den Kategorien eines Herrschaftswissens ausdrücken kann; denn sie gehört zur Mitte des Heilswissens.

<sup>57</sup> Dies ist weithin die Auffassung von B. Schüller, Zur Diskussion über das Proprium der christlichen Ethik, in: Theologie und Philosophie 51 (1976) 321-343; meine verschiedene Sicht ist dargestellt in: Wie als Christ handeln? Neue Ansätze in der Moraltheologie, in: J. Hüttenbügel (Hrsg.), Gott Mensch Universum (Graz-Wien-Köln 1974) 625-652.



## 3. Licht und Kraft der Hoffnung

Schon im Kapitel über die Grundoption wurde den eschatologischen Tugenden besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Aber genauso wie die tiefere Verwurzelung einer entschieden christlichen Grundoption müssen die einzelne Gewissensentscheidung und noch mehr die gesamte Gewissensbildung im gleichen Lichte gesehen werden, besonders wenn es uns um die Entfaltung schöpferischer Treue und Freiheit geht. Hoffnung bringt uns nicht zuletzt die Tatsache, daß christliche Moral unseren Pilgerstand voll bewußt zum Ausdruck bringt. Sie muß es in unser Gewissen einschreiben.

Im Blick auf Fehlformen und Mißverständnisse der Säkularisierung muß das unterscheidend Christliche der Hoffnung hervorgehoben werden. Sie lebt aus dem Glauben an die Auferstehung von den Toten und die Verheißung eines neuen Himmels und einer neuen Erde, die denen gilt, die treu mitarbeiten an der Eingestaltung von Liebe, Gerechtigkeit und Friede in das Ganze des menschlichen Lebens. Die Christen sollen durch ihren aktiven Einsatz für Gerechtigkeit, die gewaltfreie Zusammenarbeit für den Frieden, die Wachsamkeit für die Zeichen der Zeit zu Realsymbolen der Hoffnung für alle Menschen werden, einer Hoffnung auf die zukünftige Welt, die die vernünftigen Hoffnungen dieser Welt ganz und gar ernst nimmt.

Die Auferstehungshoffnung der Christen kann das Kreuz Christi und die Notwendigkeit des ständigen Kampfes gegen individuelle und kollektive Selbstsucht nicht einen Augenblick vergessen. Das Gewissen in seiner Ganzheit muß von dieser Hoffnung geprägt sein. Sie bildet die einheitsstiftende Noodynamik, und zwar so, daß sie die Psychodynamik in ihrer Ganzheit umgreift. Diese Hoffnung, die weit über jede Lohnerwartung hinausragt, gibt dem Gläubigen die Kraft, gemeinsam die Bürde und Last des Lebens, vor allem des ständigen Mühens um Gerechtigkeit und Frieden, zu tragen. Das eucharistische Innenwerden der Gegenwart des Herrn und die frohe Erwartung seines Kommens in Herrlichkeit können die schöpferischen Energien dieser Hoffnung wachhalten und vertiefen und die Bereitschaft zur Erfüllung unserer irdischen Aufgaben stärken<sup>58</sup>.

## 4. Wachsamkeit und Klugheit

Die christlich verstandene Grundhaltung der Wachsamkeit verwirklicht sich in der schöpferischen Spannung zwischen dem „schon“ und dem „noch nicht“, zwischen der dankbaren Begegnung mit der Vergangenheit und dem hoffnungsvollen Ausschreiten auf die Zukunft. Das wachsame Gewissen hat sein biblisches Symbol in den Jungfrauen, die ständig bereit sind, den Herrn zu emp-

<sup>58</sup> Vgl. B. Häring, *Einübung der Hoffnung* (München 1972); ders., *Zeichen der Hoffnung* (München 1973).

fangen. Der Ruf Gottes, das Kommen des Herrn, trifft uns hier und jetzt, im Kairos. Jeder Christ und die ganze Christenheit sollten irgendwie teilhaben am Charisma des Johannes, des Mannes, den Jesus charakterisiert als den, der auf sein Kommen wartet (Joh 21, 22f.) und den Herrn jeweils als erster erkennt, ganz gleich in welcher Gestalt er erscheint. Durch die Tugend der Wachsamkeit öffnet sich das christliche Gewissen dem Reichtum und der drängenden Kraft der Heilsgeschichte.

Aus der Tradition wissen wir, wie sehr die Wissensbildung vom Verständnis der Tugend der Klugheit und der ihr zugemessenen Bedeutung abhing. Wir sollten sie radikal im Lichte der eschatologischen Grundhaltungen, insbesondere der Wachsamkeit, sehen. Wachsame Klugheit ist der Gewissenstakt in der Situation, eine einfühlende Bereitschaft, auch in verwirrenden Ereignissen den Anruf des Herrn zu verstehen und trotz aller Dunkelheit, die von der Sünde der Welt ausgeht, die Möglichkeiten zum Guten abzutasten und mutig zu ergreifen. Diese Bereitschaft erwächst aus dem Vertrauen auf die Gnade Gottes und ermöglicht schöpferische Treue und Freiheit. Die Aufgabe wachsender Klugheit ist doppelt: das sorgsame Abschätzen der Gegebenheiten und darauf aufbauend das Unterscheiden und Befehlen jener Entschlüsse und Taten, die Antwort sind auf die Gaben Gottes und die menschlichen Nöte. Aus der lebendigen Einheit von Urgewissen und wachsender Klugheit ergibt sich das Situationsgewissen in seiner Dynamik und Wahrhaftigkeit. Josef Pieper sagt dazu: „Die Klugheit ist, als rechte Verfassung der praktischen Vernunft, doppelgesichtig wie diese selbst. Sie ist erkennend und beschließend. Sie ist vernehmend der Wirklichkeit und ‚befehlend‘ dem Wollen und Wirken zugekehrt.“<sup>59</sup>

Das ehrliche Gewissensurteil ist nichts anderes als der Ausspruch der klugen Wachsamkeit, dem das Urgewissen seine drängende Kraft zum Tun verleiht. Der Grad der inneren Bereitschaft und Fähigkeit, den Ruf der Stunde zu vernehmen, und das Erfahren der anziehenden und bindenden Kraft des Guten hängen von der gesamten sittlichen Verfassung, von der Gesundheit des Gewissens ab.

Wenngleich der Aquinate die Tugend der Klugheit nicht hauptsächlich im Lichte der biblischen Lehre von der Wachsamkeit behandelt, so betont er doch nachdrücklich die Wachsamkeit für den Augenblick der Gnade. Er gibt der feinen Witterung für das hier und jetzt Gute, dem Situationsgewissen, einen eigenen Namen: die „gnome“, die stets einen Überschuß über das gesetzlich Festgelegte hinaus aufspürt<sup>60</sup>. Dabei beschreibt Thomas das auszeichnend Christliche der Tugend und des Gewissens im Blick auf die Gaben des Heiligen

<sup>59</sup> J. Pieper, *Traktat über die Klugheit* (Leipzig 1937) 27; vgl. H. Furger, *Gewissen und Klugheit in der katholischen Moraltheologie der letzten Jahrzehnte* (Luzern–Stuttgart 1965); O. Baumbauer, *Das Vorurteil des Gewissens* (Limburg 1970); H. Diederich, *Kompetenz des Gewissens* (Freiburg i. Br. 1969); F. Böckle, *Grundbegriffe der Moral. Gewissen und Wissensbildung* (Aschaffenburg 1974).

<sup>60</sup> S. th. II II q 51 a 4; q 57 a 6 ad 3.

Geistes. Der Spürsinn für das Gebot der Stunde ist weithin eine Frucht der Weisheit, in der der Heilige Geist den Menschen Geschmack am Göttlichen und Freude im Dienste Gottes gibt. Die Gabe des Rates ist direkt dem Situationsgewissen zugeordnet. Durch diese Gabe werden diese Sehbereitschaft und das sachliche Abwägen so vervollkommen, daß die folgenden Akte des Gewissens eine sichere Grundlage haben<sup>61</sup>. Die Gabe des Rates wirkt sich im Reigen aller Geistesgaben aus, so daß sich aus der Freude an den göttlichen Fügungen, Verheißungen und Anordnungen eine große Bereitschaft und eine feine Witterung für das hier und jetzt Gute ergeben<sup>62</sup>. So gesellen sich zur eschatologischen Tugend der Wachsamkeit eine letzte Gelassenheit und ein heiterer Mut im Dienste Gottes.

### 5. Die Unterscheidungsgabe

Thomas von Aquin behandelt die Unterscheidungsfähigkeit (*discretio*) im Traktat über die Klugheit. Es gibt jedoch genügend Gründe, der Gabe der Unterscheidung heute gesonderte Aufmerksamkeit zuzuwenden: die biblische und patristische Erneuerung, die Betonung des Wirkens des Heiligen Geistes, größere Achtsamkeit auf die schöpferische Kraft des Gewissens unter dem Einfluß des Heiligen Geistes, ein erneuertes Interesse an religiöser Erfahrung und nicht zuletzt die neue Situation der pluralistischen und weithin orientierungslosen Gesellschaft, die einen hohen Grad an Unterscheidungsfähigkeit verlangt. Dem kritiklosen Gehorsam und der passiven Haltung angesichts der Mächte der Manipulation stellen wir die Tugend der Kritik entgegen. Kritik ist hier verstanden im Ursinn des griechischen Wortes *krinein*, des Unterscheidens.

Dringlicher denn je ist heute die Frage: „Wem sollen wir folgen?“ Wir wissen, daß das echte Füreinander der Gewissen, das gemeinsame Suchen und Wissen um das Gute jegliche Manipulation, Mitläufertum und gedankenloses Nachreden ausschließen. Jesus warnt seine Jünger nicht nur vor falschen Propheten, sondern lehrt sie auch, zwischen wahren und falschen Propheten zu unterscheiden: „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen... Ein guter Baum kann nicht schlechte Früchte bringen, noch kann ein fauler Baum gute Früchte bringen“ (Mt 7,16-18).

Paulus spricht von einer hervorragenden Gnadengabe zur Auferbauung der Gemeinschaft, von der „Unterscheidung der Geister“ (1 Kor 12,10). Aber ständig leitet er die Neubekehrten an, alles zu prüfen, zu unterscheiden und das Gute und Wahre zu wählen. Der erste Johannesbrief mahnt: „Glaubet nicht jedem Geist, sondern prüfet die Geister, ob sie von Gott stammen; denn viele falsche Propheten sind in die Welt ausgegangen. Daran erkennet ihr den Geist Gottes: Jeder Geist, der bekennt, daß Jesus Christus im Fleisch gekommen ist,

<sup>61</sup> S. th. II II q 52.

<sup>62</sup> S. th. I II q 68 a 1

stammt von Gott“ (1 Joh 4,1f.). Die Mahnung richtet sich vor allem gegen gnostische Weltflucht und im Zusammenhang damit gegen die Weigerung, verantwortlich am Aufbau der Gemeinschaft mitzuarbeiten. In dieser Sicht können wir sagen: Jene, die nicht bereit sind, schöpferische Freiheit und Treue, Gerechtigkeit und Frieden der Welt einzugestalten, sind keine wahren Propheten. Ferner haben wir als Maßstab für die Unterscheidung der Geister die Treue zu der von den Aposteln überlieferten Lehre Christi und das Hören auf die authentischen Autoritätsträger (vgl. 1 Joh 2,24; 4,6).

Für den Völkerapostel sind die wahre Herzensbekehrung und die Achtsamkeit auf das Wirken des Heiligen Geistes Voraussetzung für die Unterscheidungsgabe. „Wandelt euch um durch die Erneuerung des Sinnes, damit ihr zu prüfen vermöget, was der Wille Gottes ist, das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene“ (Röm 12,2). Diese Weisung können wir in Beziehung setzen zu der Bedeutung der Grundentscheidung und der umwandelnden Kraft der Grundhaltungen, die aus ihr hervorgehen. Nur eine radikale Entscheidung für Christus und das Tun der in seinem Lichte erkannten Wahrheit können uns neue Bereiche der schenkenden und fordernden Wahrheit öffnen und uns vor jeder Täuschung und Selbsttäuschung bewahren. „Niemand soll euch mit leeren Worten betrügen... wandelt als Kinder des Lichtes! Denn die Frucht des Lichtes besteht in lauter Güte und Gerechtigkeit und Wahrheit. Und prüfet, was dem Herrn wohlgefällig ist. Beteiligt euch nicht an den unfruchtbaren Werken der Finsternis, sondern decket sie vielmehr auf!“ (Eph 5,6-11.) Die Unterscheidungsgabe hängt ab von der Ganzheit und Reinheit des Gewissens, das sich vom Geiste Gottes leiten läßt. „Und um das bete ich, daß eure Liebe immer noch reicher werde an Erkenntnis und allem Verständnis, damit ihr zu prüfen vermögt, was Recht und was Unrecht ist“ (Phil 1,9f.). Tiefe Glaubenserfahrung und Verwurzelung in der Gottes- und Nächstenliebe geben den klaren Blick für das Wesenhafte und Echte sowie für das hier und jetzt Bestmögliche.

Ignatius von Loyola folgt der Sicht der Schrift und der großen geistlichen Tradition, wenn er in seinen geistlichen Übungen nicht nur sorgfältig Kriterien für das rechte Unterscheiden anbietet, sondern noch mehr auf die geistliche Ebene hinweist, die die Wahlverwandtschaft mit dem Guten und den scharfen Blick der Unterscheidung gibt. Die Tatsache, daß Ignatius in all seinen Ausführungen über die Unterscheidungsgabe nie das Wort Klugheit benützt, ist beachtenswert. Es geht ihm nicht um einen systematischen Traktat über die Tugenden, sondern vielmehr um Gelehrigkeit gegenüber dem Heiligen Geist. Noch wichtiger als das Ratsuchen bei anderen ist die Wachheit, „im Geiste zu wandeln“. Dann ist es möglich, die Werke der eingefleischten Selbstsucht von den Werken des Geistes zu unterscheiden (vgl. Gal 5,19-25). Wie Paulus und Johannes, so geht es auch Ignatius vor allem um die Offenheit gegenüber dem Heiligen Geist, die Voraussetzung für das wahrhaft geistliche Gespür ist. Er ist von der großen Bedeutung religiöser Erfahrung überzeugt, wie sie sich z. B. im Philipperbrief 4,7 ausdrückt: „Der Friede Gottes, der alles Begreifen überragt,

wird eure Herzen und eure Gedanken bewahren in Christus Jesus.“ Wer dann dieser Erfahrung des Friedens, der von Gott kommt, treu bleibt, kann in kritischen Situationen aus eben dieser Erfahrung des Friedens zur rechten Unterscheidung und Entscheidung kommen. Ignatius vermeidet gleichermaßen einen entfremdenden Objektivismus wie gefährlichen Subjektivismus. Er ist zugleich um die Reinheit des Herzens (des Gewissens) und um stichhaltige geistliche Kriterien besorgt. Der Seelenführer, wenn man diesen Ausdruck gebrauchen will, nimmt dem andern nicht die Entscheidung ab, sondern begleitet ihn ehrfürchtig auf den entscheidenden Wegstationen zu geistlicher Reife. Um nichts in der Welt würde ich einem Ratsuchenden die Entscheidung so oder so abnehmen. Er muß sie selbst treffen, aber in jener Freiheit, die einerseits aus dem Kennen der Kriterien, andererseits aber noch mehr aus der vollen Offenheit gegenüber dem Gnadenwirken Gottes kommt. Und nicht selten gilt es, darum geraume Zeit zu beten und zu ringen.

Unter dem Einfluß der Gnade denkt das schöpferische Gewissen nicht nur an das eigene Selbst. Es entscheidet vielmehr in vollem Bewußtsein um das Füreinander der Gewissen im Blick auf Mitmenschlichkeit und Mitverantwortung. Kirche und Welt bedürfen reifer Persönlichkeiten, die die Unterscheidungsgabe in die Auseinandersetzungen um die großen Zeitprobleme einbringen. Alle sollten sich bewußt werden, daß sie zwischen drei Möglichkeiten zu wählen haben: entweder die Tugend der Kritik, d. h. das Unterscheiden im Angesichte Gottes, oder aber das eine oder andere Extrem des kritiklosen, trägen Konformismus oder der zerstörerischen Kritiksucht. Die Tugend der Kritik schließt alles lieblose Nörgeln aus. Sie bedeutet Mut zum prophetischen Wort in der Bereitschaft, auf prophetische Stimmen zu hören. Um selbst gehört zu werden, muß man hundert Proben aufbauender Mitarbeit geben, bevor man sich ein starkes Wort der Kritik erlaubt. Die Tugend der Kritik setzt den Geist der Gewaltfreiheit im Denken, Reden und Tun voraus. Sie vertraut auf die Kraft des Beispiels und des ehrfurchtsvollen Appells an die Gewissen. Verallgemeinerndes Klagen und Anklagen vermehrt nur die Verwirrung. Kritik muß klar begründet und umschrieben sein. Sie kann nur auf dem Hintergrund dankbarer Anerkennung alles Guten angeboten werden. Durch die Kritik sollen ja alle Kräfte des Guten wachgerufen werden. So gesehen, ist die Tugend der Kritik ein Wesensbestandteil des schöpferischen Dialogs und der Versöhnung auf allen Ebenen. Dabei muß man sich zeitweise auch mit unvollkommenen Lösungen abfinden, aber im klaren Bewußtsein, daß das gemeinsame Ringen um tiefere Einsicht und das friedliche Bemühen um eine heilere Welt eine Daueraufgabe ist.<sup>63</sup>

Zusammenfassend können wir sagen: Ein spezifisch christliches Gewissen ist in Christus verankert, im Glauben an die Macht seiner Gnade, im Bewußtsein

<sup>63</sup> Vgl. J. Goulet, *La conscience critique* (Paris 1971); P. Freire, *Education for Critical Consciousness* (New York 1973); G. Thérien, *Le discernement dans les écrits Pauliniens* (Paris 1973).

seiner Gegenwart, in der Dankbarkeit für seine Gaben, im Mitvollzug seiner Liebe zu allem. Und jedes Verlangen und jede Entscheidung müssen geprüft werden, ob wir sie dem Herrn als dankbare Antwort auf seine Liebe und unseren Mitmenschen als liebende Antwort auf ihre Güte darbringen können.

## V. Sünde und Heilsein

Haben wir erkannt, daß das Urgewissen das innerste Bedürfnis nach Ganzheit und Integrität ist, so wird es auch klar, daß viele geistige, psychische und physische Störungen Hand in Hand gehen mit der Störung und Zerstörung unseres Gewissens. Wer dem Eigenwillen erlaubt, das Licht der Wahrheit und des Guten abzublenden und Scheinlichter vorzuführen, versündigt sich nicht nur gegen sein Heil, sondern vergreift sich auch an seinem seelischen Heilsein. Mit der Zerrüttung der Gewissensanlage geht stufenweise auch die Freiheit für das Gute und Wahre verloren. „Den Reinen ist alles rein; den Unredlichen und Ungläubigen aber ist nichts rein, sondern befleckt ist sowohl ihr Sinn als ihr Gewissen. Sie erklären freilich, Gott zu kennen, mit den Werken aber verleugnen sie ihn, indem sie verabscheuungswürdig sind und ungehorsam und zu jedem guten Werk untüchtig“ (Tit 1, 15f.).

Es ist nicht meine Absicht, hier alle Dimensionen der Beziehung zwischen Sünde, Gesundheit, Heilsein und Heil zu untersuchen. Unser Gewissensverständnis wäre jedoch nicht vollständig, ohne zu sehen, wie sehr sich das Heilsein oder Unheilsein des Gewissens auf die leibliche und seelische Gesundheit des Menschen auswirkt. Da das Verlangen nach innerer Integrität und Ganzheit im Auslangen nach dem Guten und Wahren zum entscheidenden Existential des Menschen gehören, ist es nicht denkbar, daß der Mensch als Mensch heil sein kann, wenn sein Gewissen zerrüttet ist. Wie schon früher betont, kann es ein großes Übel sein, wenn der Mensch sich in seinem Gewissensurteil irrt, aber es ist ein unendlich größeres Übel für den Menschen selbst und für seine Umwelt, wenn er die Integrität seines Gewissens ruiniert.

Nicht jede Krankheit oder seelische Störung hat direkt mit Sünde zu tun. Es gibt menschliches Leiden als wesentlichen Beitrag zu größerer Reife. Was hier gesagt ist, kann nicht zum Richten über andere gebraucht werden. Wir sprechen von Unheil und Krankheit im Blick auf Heilung und Heilsein. Und in dieser Sicht ist zu betonen, daß jede Sünde ihrem Wesen nach ein Feind nicht nur des ewigen Heiles, sondern auch des irdischen Heilseins ist. In einer Moral, die die Ganzheitsschau überall betont, ist es selbstverständlich, daß jener enge Begriff von Gesundheit, der nur an das Funktionieren einzelner Organe oder an seelische Funktionen denkt, absolut unannehmbar und im Blick auf Heilen und Heilsein unbrauchbar ist. Ein bloß biochemisches Verständnis von Gesundheit, Therapie und Krankheit ist nicht nur oberflächlich, sondern bedeutet auch eine gefähr-

liche Reduktion, eine verarmende Einseitigkeit. Sünde ist Verlust der Mitte und der inneren Einheit. Und gerade diese sind der Quellgrund des seelischen Heilseins.

Selbstverständlich spreche ich hier nicht von den Hunderten von „Todsünden“, die von Legalisten und Ritualisten erfunden wurden, sondern von Sünde als Handeln gegen das Gewissen und ganz besonders von der stufenweisen Zerrüttung des Gewissens, des inneren Drangs nach Einheit und Offenheit. Sünde ist Entfremdung des Ichs vom wahren Selbst, Verlust der Kenntnis des eigenen einmaligen Namens, ein Versinken in Finsternis und ein Riß in der Tiefe menschlicher Existenz. Mit einem unheilen Gewissen kann man nicht gesunde menschliche Beziehungen herstellen; man wird vielmehr die Umwelt mit all den Symptomen der Entfremdung, der Selbsttäuschung und der inneren Zerrissenheit anstecken.

Alle uns bekannten alten Kulturen, insbesondere aber die semitische Welt, wußten um die Verbindung zwischen Sünde und Krankheit, vor allem seelischer Krankheit. Leider wurde das jedoch oft zum Anlaß, über kranke Menschen lieblose und ungerechte Urteile zu fällen. Das Verhalten und die Lehre Jesu haben dies unmöglich gemacht. Was die Bibel über die zerstörende Macht der Sünde sagt, ist von großen Psychologen und Therapeuten unserer Zeit wie Erik Erikson, Erich Fromm, Viktor E. Frankl und vielen anderen bekräftigt worden<sup>64</sup>. Erst allmählich verstehen wir wissenschaftlich das Wesen und Unwesen der noogenen Neurose, die vor allem auf das Sich-Versagen gegenüber dem inneren Drang nach Sinnerfüllung, nach dem Wahren und Guten in innerer Einheit zurückzuführen ist. Und wie könnte sich jemand als Mensch für heil und gesund ansehen, wenn er aus eigener Schuld seine wahre Identität und Integrität nie gefunden oder wieder verloren hat.

Jede Sünde gefährdet die innere Einheit des Gewissens und die schöpferische Freiheit. Sie widerspricht dem Sinn und der Noodynamik des Gewissens und der Freiheit für das Gute. In dem Maße, als jemand seine innere Freiheit und Integrität einbüßt, verurteilt er sich zur Sklaverei unter den Mächten, von denen Christus jene befreit hat, die an ihn glauben und seinen Willen tun. Weil Sünde dem Glauben und der Integrität des Gewissens widerspricht, steht sie auch der Befreiung durch Christus im Wege. Dies gilt ganz besonders von jener Sünde, die sich infolge mangelnder Reue im innersten Streben einwurzeln kann und hartnäckig dem Schrei des Gewissens nach innerer Ganzheit, Offenheit und innerem Heilsein widersteht. „Die Erfahrung des sogenannten ‚schlechten Gewissens‘ kann als ein tiefer Riß in der Tiefe des menschlichen Daseins angesehen werden, der ein Erleben innerer Zerrissenheit mit sich bringt.“<sup>65</sup>

Im folgenden sei eine Typologie der Auswirkung hartnäckigen Handelns

<sup>64</sup> Vgl. E. Fromm, Die Flucht vor der Freiheit (Köln 1972); ders., Anatomie der menschlichen Destruktivität (Frankfurt 1974).

<sup>65</sup> G. M. Regan, New Trends in Moral Theology (New York 1971) 167.

gegen das Gewissen in bezug auf innere Einheit, Integrität und Offenheit ver sucht.

### 1. Flucht in moralische Haarspalterei und Kompensationsskrupulosität

Habituelle Sünde vermindert nicht nur die Noodynamik nach letzter Sinnerfüllung und zum andern hin, sie kann ebenso und noch mehr die Psychodynamik, das innere Streben nach Ganzheit und Integration, lähmen. Der Sünder kann unter dem Druck von Selbstsucht und geistlicher Trägheit allmählich den Graben zwischen sittlichem Erkennen und dem Wollen hinnehmen. Das kann ihn zu einem Moralisten im legalistischen und ritualistischen Sinne machen. Da er dem Wesensruf des Urgewissens nach dem Tun der Liebe widersteht, weicht er gern in Haarspalterei und jegliche Form moralistischen Theoretisierens aus. Immer weniger wird er das eine allumfassende Gesetz der Gnade und Liebe erkennen und sich darüber selbst täuschen durch die Vorspiegelung von „Gewissenhaftigkeit“ in tausend kleinen Dingen. Er muß als skrupelhaft genau erscheinen, um so vor sich selbst und den anderen seine Untreue gegenüber dem großen Gesetz der Liebe, der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit zu verbergen. Sein moralistischer Eifer grenzt an moralische Verrücktheit. Wir stehen vor einer gespaltenen Persönlichkeit: das eine „Selbst“ spricht gern über Moralfragen und -gesetze, vor allem um andere zu richten; das Über-Ich leidet an Elefantiasis, es wird übermächtig und gerät in die Gefangenschaft konventioneller Moral; das eigentliche Gewissen aber, das innerste Streben nach Ganzheit und Offenheit, verstummt. Auch auf dem Gebiete des Glaubens geht der Sinn für das Ganze, das Kennen Christi, des Vaters und der wahren Berufung des Menschen verloren; und dieser Verlust verbirgt sich hinter dem Streit um Formulierungen, um bloße Worte.

### 2. Die finsternen Energien des starken Charakters

Ein Mensch mit einer ausgesprochen starken Psychodynamik auf innere Ganzheit hin kann den Gewissensbiß als Ruf zur Bekehrung, zu Heil und Heilsein hin sehr lebendig verspüren. Widersteht er jedoch aus Stolz und unter dem Drang der Leidenschaft habituell diesem Ruf, dann kann ein Mechanismus sturer Sündhaftigkeit sich des Dranges nach innerer Ganzheit und Geschlossenheit bemächtigen, aber so, daß es zur Verslossenheit kommt. Der starke, selbstherrliche Eigenwille übermächtig den praktischen Verstand mit seinem Diktat und zwingt ihn, zahllose Begründungen für sein Verlangen zu suchen. Der Stolz manipuliert auch das Gedächtnis. „Es sprach der Stolz zu meinem Gedächtnis: dies kannst du nicht getan haben. Da gab das Gedächtnis nach; also habe ich es nicht getan“ (Nietzsche). Das äußerste Ergebnis eines solchen Prozesses sind starke Persönlichkeiten wie Hitler und Stalin, die mit ungeheurer Energie und Zielstrebigkeit ihre Ziele verfolgen. Ihre Grundoption hat sich in

Grundhaltungen und in einem Lebensstil „eingefleischt“, so daß die innere Geschlossenheit mit dem Verzicht auf das Licht des Wahren und Guten erkauft ist.

### 3. Verlust von Freude und Frieden

Ob nun das Verharren in der Sünde das innere Mit-sich-eins-Sein oder aber mehr die Offenheit für die anderen und für das Wahre und Gute zerstört, es beraubt auf jeden Fall den Menschen der Fähigkeit, sich am Guten zu freuen und in ihm auszuruhen. Es vermindert die Fähigkeit, das Gute zu entdecken und dankbar anzuerkennen und an den Freuden und Leiden anderer herzlich Anteil zu nehmen. Wo die innere Harmonie oder die Aufgeschlossenheit für das Wahre und Gute fehlen, da sind sowohl der innere Friede wie auch der Einsatz für den Frieden unmöglich. Im Gegenteil, ein solcher Mensch tendiert danach, seine Umwelt in den Wirbel seiner inneren Verslossenheit oder Zerspaltenheit hineinzuziehen. Er mag sich in Vergnügen stürzen und Festlichkeiten veranstalten, sein Lachen ist doch unecht. Er mag versuchen, den Sinn für Humor nachzuahmen, aber das Ergebnis wird Sarkasmus und Ironie sein, die andere verletzen und die menschlichen Beziehungen stören. Und da er nicht im Frieden mit sich selbst lebt, wird er stets versucht sein, gegen jemand und gegen etwas zu kämpfen, ohne ein überzeugendes Ideal vorzulegen.

### 4. Verlust der Würde

Die Konstitution über die Kirche in der Welt von heute hat die Würde jedes Menschen zu einem Grundthema gemacht. Und mit Recht spricht man überall von der Menschenwürde, die jedem zuerkannt werden muß. Die große Frage aber ist, ob jemand im Gesamt seines Verhaltens seine eigene Würde bewahrt und die der anderen anerkennt. Die Würde des Menschen besteht vor allem in der Integrität seines Gewissens. Der schon mehrmals zitierte Artikel 16 der Konstitution über die Kirche in der Welt von heute betont, daß das Gewissen seine Würde nicht verliert, wenn der Mensch aus unüberwindlicher Unkenntnis irrt, fährt dann aber fort: „Das kann man aber nicht sagen, wenn der Mensch sich zu wenig darum müht, nach dem Wahren und Guten zu suchen, und das Gewissen durch Gewöhnung an die Sünde allmählich fast blind wird.“

### 5. Sündbarer Verlust der Freiheit

Unsere Freiheit kann bedrängt und teilweise geschmälert werden durch Sünden und Irrtümer anderer. Mißbrauch der Autorität kann schwache Menschen so sehr einschüchtern, daß Funktionen des Gewissens und der Freiheit teilweise blockiert sind. Aber nichts kann der eigenen Freiheit so großen Schaden zufügen wie das Ausspielen der Freiheit in der verkehrten Grundoption und im Ver-

harren in derselben. Der Verlust an Freiheit für das Gute, vor allem schöpferischer Freiheit, ist um so größer, je mehr der Mensch sein Gewissen durch unbe-reute Sünde zerrüttet und je länger er in der Sünde verharret.

### 6. Ein Katalog von Sünden gegen Freiheit und geistige Gesundheit

Mehr dem Über-Ich als dem wahren Gewissen folgen und so das Erreichen höherer Stufen der Gewissensbildung blockieren; Unwilligkeit, auf sittlichem und religiösem Gebiet dazuzulernen und umzulernen; sich in einer statischen Sicht des Lebens, der Normen und des Gesetzes verklemmen; emsig vielerlei lernen, aber sich nur wenig um das Kennen des Wahren und Guten bemühen.

Sich nicht oder nur wenig um die Freiheit und Würde der andern kümmern und infolgedessen nie zu wahrer Erkenntnis und Anerkennung der eigenen Freiheit und Würde kommen.

Erziehungsmethoden und ein ganzes Erziehungssystem, dem es mehr um passive Unterwerfung und Uniformität als um das Wachstum sittlicher Verantwortungsfähigkeit geht und das keinen Raum schafft für Initiative und schöpferische Freiheit; einseitiger Intellektualismus oder ebenso einseitiger Voluntarismus in der Gewissenserziehung.

Jedes, auch das vernünftige Wagnis verfemen und vermeiden; um der eigenen Selbstsicherung willen abseits stehen, statt sich für gemeinsame Ideale einzusetzen; kühne und bedeutsame Berufe dem eigenen Horizont fernhalten.

Zentralismus und autoritäre Herrschaftsformen begünstigen, die keinen oder nur wenig Raum lassen für Subsidiarität und Kollegialität oder unkritischen Gehorsam einfordern.

Sein Gewissen oder das Gewissen anderer manipulieren lassen oder selbst manipulieren; nicht protestieren gegen ein System von Sanktionen, Beförderungen und Belohnungen, dem es auf die Manipulation der Gewissen ankommt; die Pflege jener höheren Motivation vernachlässigen, ohne die der Mensch der Manipulation hilflos ausgeliefert ist; die Manipulation der öffentlichen Meinung tatenlos hinnehmen.

Nicht auf die Stimmen der Propheten hören wollen und sich nicht um die Unterscheidungsgabe bemühen.

Die Religion in eine Dogmatik mit abstrakten Lehren und in ein Moralsystem mit vielen Gesetzen und Imperativen aufspalten; um Orthodoxie kämpfen, ohne sich um Orthopraxis, um die Fruchtbarkeit des Glaubens für das Leben zu kümmern.

Dem Druck der Stärkeren und der Interessengruppen weichen, anstatt sich der Sache der Schwachen und Unterdrückten annehmen; gewaltsame Unterdrückung rechtfertigen oder aber Befreiung nur auf dem Weg der Gewalt suchen.

Eine bloße Gebots- und Verbotsethik lehren, die die Dimensionen schöpferischer Freiheit und Treue vernachlässigt.

## VI. Reue und Wiedergeburt des Gewissens

Unsere Überlegungen über den Zusammenhang von Sünde und Zerrüttung des Gewissens wären unvollständig und irreführend, würden sie nicht eindeutig in den Zusammenhang von Bekehrung, Reue, Wiedergeburt zu Heil und Heilsein und von der Wiederherstellung der Gewissensintegrität gestellt werden.

Max Scheler behandelt die Reue in der Perspektive der Wiedergeburt<sup>66</sup>. Das Urgewissen kann zwar zerrüttet und geschwächt, aber nie total ausgelöscht werden, es sei denn durch den äußersten Grenzfall, der „Sünde gegen den Heiligen Geist“ genannt wird, in dem der Mensch sich so sehr verschließt, daß ihn der Anruf des Guten und Wahren nicht mehr aufzurütteln vermag. Daß Gott durch Reue und Wiedergeburt unser Gewissen reinigen und heiligen kann, ist wesentlicher Teil der Frohbotschaft von der Erlösung und der Macht der Gnade. Wendet sich der Sünder unter dem Einfluß des Gnadenrufes mit ganzem Herzen Gott zu, so ist die Wiederherstellung seiner inneren Einheit und Integrität schon im Gange. Im Blick auf das Blut Christi und die Macht des Heiligen Geistes darf der Sünder, der, während er Gott beleidigt hat, sein eigenes Gewissen verunstaltet hat, vertrauen, daß der Herr sein „Gewissen reinigen wird von toten Werken“ (Hebr 9, 14). Die Verheißung Gottes, das Angebot seiner Gnade, sollte für den Sünder der mächtigste Anruf sein, auf sein Heilsein, die Integrität seines Gewissens zu hoffen.

Selbst wenn wir uns nicht in der Sünde von Gott abgewandt haben, während wir unser Gewissen belastet und es verwundet haben, so gilt uns immer neu der Anruf der Gnade, die wir um so eher ergreifen können, je weniger unser Gewissen versehrt ist: „So lasset uns hinzutreten mit wahrhaftigem Herzen in der Fülle des Glaubens, in den Herzen gereinigt vom bösen Gewissen und am Leibe gewaschen mit reinem Wasser“ (Hebr 10, 22). Auch wenn Sünden schwer, jedoch nicht todsünderlich waren, so verbleibt noch ein kostbares Bündnis zwischen dem dem Gewissen eingeborenen Verlangen nach Ganzheit und Offenheit und der fortdauernden Grundoption für das Gute mit der Gnade Gottes. Aus dem spontanen Gewissensschmerz kann dann leichter eine heilsgemäße Reue entstehen, selbstverständlich immer nur kraft der heilenden Gnade Gottes.

Handelt es sich dagegen um eine Todsünde, dann entstand durch die Grundoption für das Böse ein so großes Chaos, daß heilsgemäße Reue ein absolutes Wunder der Gnade Gottes ist, eine Wiedergeburt im vollen Sinn. Der Mensch ist so sehr ein Meisterwerk des guten Schöpfers, daß selbst noch nach der Todsünde das wenngleich geschändete Bild Gottes in der Seele fort dauert, ein natürliches Verlangen nach Heilsein, innerer Harmonie und Offenheit, woran die Gnade Gottes anknüpfen kann. Ist durch die Todsünde das Wertvollste im Menschen verschüttet, so bedarf es zur Wiedergeburt einer heilsgemäßen Reue, die den ganzen Menschen erschüttert und aufrüttelt im demütigen Bekenntnis

<sup>66</sup> Vgl. M. Scheler, Reue und Wiedergeburt, in: Vom Ewigen im Menschen (Berlin 1933) 5–58.

des unerhörten Unrechtes, das er gegen Gott verübt hat. Alle guten Vorsätze sind schwach und unwirksam, wenn sie nicht aus einer tiefen Reue geboren sind. Mit Recht nennt Max Scheler die Reue „die revolutionärste Kraft der sittlichen Welt“<sup>67</sup>. Sie ist ein Neuanfang kraft der Gnade und Macht Gottes, eine neue Begegnung mit Gott und dem Guten, ein Sich-Öffnen für die wahre Liebe. Diese Neugeburt ist jedoch nicht frei von Geburtswehen. „Der Christ weiß, daß jeder Vorsatz, der nicht im Schmerz der Reue geboren ist, schal und unfruchtbar bleibt, weil er nicht aus der letzten Tiefe und vor allem nicht aus Gott und in Gott gefaßt wurde. Nur in der Reue schmilzt unser Wesen so auf, daß eine dauernde und im letzten verwurzelte ‚neue Willensrichtung‘ auf Gott uns aufgeprägt werden kann.“<sup>68</sup>

Die Ehre Gottes und das Heil und Heilsein unser selbst verlangen, daß wir jedesmal, wenn wir gesündigt haben, uns baldmöglichst in Reue und Vorsatz, mit Schmerz und Vertrauen Gott zuzuwenden, ohne uns lange mit der bisweilen unlösbaren Frage zu martern, ob wir todsünderlich oder „nur“ läßlich gesündigt haben. Es gibt keine größere Gefahr für die Unversehrtheit unseres Gewissens als das Hinausschieben von Reue und Bekehrung. Unbereute läßliche Sünden bringen uns auf die schiefe Bahn und können die gute Grundoption unterminieren. Jedermann sollte sich Rechenschaft davon ablegen, wie schwer es ist, nach einer Todsünde zu Gott zurückzufinden und die Integrität des Gewissens zurückzugewinnen.

## VII. Das Gewissen im Blick auf das Gewissen der anderen

### 1. Das Füreinander der Gewissen

Gewissen ist eine Form existentiellen Wissens, das uns mit *dem Anderen* und den anderen konfrontiert. Es ist ein Wissen um das eigene Heilsein im Blick auf das Gewissen und Heilsein des Nächsten. Dies meinen wir, wenn wir vom Füreinander, von der Reziprozität der Gewissen sprechen. Ein heiles Gewissen ermöglicht und beinhaltet heile Bezüge zum Nächsten und zur Gemeinschaft, und umgekehrt wird das Heilsein des Gewissens durch nichts mehr gefördert als durch gesunde Beziehungen in gegenseitiger Liebe und in Ehrfurcht, durch heile Gemeinschaften und eine heile Gesellschaft.

Zweifellos schließt das Gewissen Selbstbewußtsein, Selbstbeobachtung, Friede mit sich selbst, gesunde Erfahrung von Ganzheit und Harmonie, oder aber von Bedrohung mit ein. Aber gesundes Selbstbewußtsein ist unmöglich

<sup>67</sup> A. a. O. 41.

<sup>68</sup> D. v. Hildebrand, Umgestaltung in Christus (Einsiedeln 1950) 36.

ohne die Erfahrung der Begegnung mit dem andern. Es ist das Thema eines aufschlußreichen Buches von Maurice Nédoncelle über die Reziprozität von Bewußtsein und Gewissen<sup>69</sup>. Der Mensch als Person findet seine Identität und Integrität im Aufeinandertreffen der Bewußtheit und des Gewissens von ich und du und wir. Ein Mensch, den niemand beim Namen ruft, niemand anerkennt, kann sein wahres Selbst nicht entwickeln. Der Gewinn der Mitte, gesundes Selbstbewußtsein und ein heiles Gewissen führen über das Du zum Wir und zum Ich. Unser Selbst kann nur dann über das Es und das Über-Ich hinausragen, wenn der Nächste in seiner Einmaligkeit, in seinem Gewissen respektiert und geliebt wird. „Jede Art von Liebe, die einem andern Zweck oder Sinnziel gilt als der Offenheit des Ich und Du in wahrer Mitmenschlichkeit, ist eine Illusion über Liebe.“<sup>70</sup>

Echte Mitmenschlichkeit im Wissen und Gewissen heißt Eintreten in die Sichtweise des andern. Das Zusammentreffen von zwei Erfahrungsweisen in kollegialem Bewußtsein dieses Sich-gegenseitig-Findens von Personen in ihrer Einmaligkeit und Identität in gegenseitiger Ehrfurcht vor dem Gewissen ist ein Vorgang gegenseitiger Befreiung<sup>71</sup>. Ist dieses gegenseitige Band der Treue zum wahren Selbst des andern gefestigt, so kann sich jeder von seiner Maske befreien<sup>72</sup>. Personen, die sich in ihrer Verschiedenheit und Gleichwertigkeit gegenseitig angenommen haben und je auf die Bewußtseinsweise des andern in Ehrfurcht vor dessen Gewissen eingehen, sind nicht mehr Sklaven des Über-Ichs. Sie spielen keine bloßen Rollen, um einander zu gefallen, sondern erreichen, frei von der eintönigen Wiederholung, die für die Masken des Über-Ichs kennzeichnend ist, echte schöpferische Freiheit und Treue. Sind Menschen fähig, sich in jener letzten Solidarität zu begegnen, die in keiner Weise das Opfer der Identität verlangt, weil sie sich gegenseitig als Geschenk erfahren und in freier treuer Liebe zusammenarbeiten, dann sind sie am besten vorbereitet, die Horizonte des Göttlichen zu entdecken<sup>73</sup>.

Aus diesem gegenseitigen Sich-Treffen des Selbstbewußtseins und des Sich-Einfühlens in den andern erwächst die Stärke des wahren Ichs und die Selbstachtung, die wiederum die befreiende Ehrfurcht für das Gewissen des andern vermehren. Ohne diese Synthese zwischen der Ehrfurcht, die dem andern erlaubt, er selbst zu sein, und der Solidarität, in der die Beteiligten sich gegenseitig

<sup>69</sup> M. Nédoncelle, *La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne* (Paris 1942); *ders.*, *De la fidélité* (Paris 1953). Das französische Wort „conscience“ hat einen weiteren Sinn als das deutsche Wort Gewissen; es bedeutet Selbstbewußtsein, Bewußtheit, aber doch immer in irgendeinem Bezug zum Gewissen, zum Wissen um sich selbst im Wissen um den andern.

<sup>70</sup> M. Nédoncelle, *Réciprocité*, 11 f.

<sup>71</sup> A. a. O. 18 23 ff.

<sup>72</sup> A. a. O. 51. Das Wort Maske (*masque*) erinnert bei Nédoncelle an das etruskisch-lateinische Wort „*persona*“, die Maske (Rolle) im Spiel. Es kommt irgendwie dem in der Psychoanalyse gebrauchten „Über-Ich“ nahe, das das gesellschaftliche „Spiel“ spielt ohne Bedachtsein auf die Authentizität des Gewissens.

<sup>73</sup> A. a. O. 64 ff. 86–90.

in der Identität, Integrität und Echtheit festigen, kann es weder wahre Freiheit noch schöpferische Treue geben. Das Füreinander der Gewissen und das Wissen umeinander ist nicht nur verschüttet durch Mangel an Liebe und Achtung für die anderen, sondern noch mehr durch die schmerzliche Gewissenserfahrung der eigenen Unfähigkeit zu selbstloser Liebe. So sind die Pfeiler, die unseren eigenen Selbstwert tragen, zerstört<sup>74</sup>.

Kenneth Clarke entwickelt interessante Einsichten über Einfühlungsvermögen und Humor im Blick auf die Reziprozität, das Füreinander der Gewissen, den absoluten Respekt für das Gewissen des andern in Selbstachtung. „Humor weist unserem Ich den zukommenden Platz zu; er verlangt vom Menschen, daß er sich ganz und gar annehme, in Selbstachtung und in Ehrfurcht vor dem Mitmenschen. Humor entlarvt Anmaßung. Einfühlungsvermögen zusammen mit Humor bedeutet die Fähigkeit, sich mit den Freuden, den Ängsten, dem Schonen, den Mißerfolgen und dem zeitweisen Erfolg der Mitmenschen identifizieren zu können. Das alles offenbart die gegenseitige Abhängigkeit, die Einheit in Mitmenschlichkeit.“<sup>75</sup>

## 2. Das Füreinander der Gewissen bei Paulus

Ein individualistischer Gewissensbegriff ist der Heiligen Schrift völlig fremd. Paulus zeigt bei besonderen Anlässen, wie feinfühlig das vom Gesetz des Geistes befreite Gewissen für die Gewissen der anderen ist. Jene, die sich vom Geiste leiten lassen, verspüren die Sehnsucht aller Menschen und der ganzen Schöpfung, an der Freiheit der Kinder Gottes teilzuhaben. Sie leben nicht mehr unter der Übermacht des Über-Ichs; denn sie suchen Gott und nicht Menschen zu gefallen. Dabei geben sie besonders acht, das Gewissen der anderen nicht zu verfallen. Im vom Glauben erleuchteten Gewissen erfahren sie die allumfassende Heilssolidarität (vgl. Röm 8).

Die Mahnung zu jener Herzenerneuerung, die dem Gläubigen erlaubt, alles zu prüfen und das Gott Wohlgefällige herauszufinden (Röm 12, 2), steht in Zusammenhang mit der aktiven Teilnahme an der Heilsgeschichte und der Auf-erbauung des Volkes Gottes. Die von Christus geschenkte Freiheit verwirklicht sich im Miteinander und Füreinander. Jede Selbstgenügsamkeit ist ausgeschlossen. „Führt euch nicht als Leute auf, die sich in ihrer Klugheit selber nügen“ (Röm 12, 16). Die Rücksichtnahme auf das Heil des andern dehnt sich vor allem auf jene aus, die uns feindlich gesinnt sind. „Wenn ihn dürstet, gib ihm zu trinken. Wenn du so handelst, wirst du glühende Kohlen auf sein Haupt sammeln. Laß dich nicht vom Bösen besiegen, sondern besiege das Böse durch das Gute!“ (Röm 12, 20.)

Im Römerbrief, Kapitel 14, antwortet Paulus auf brennende Fragen im Blick

<sup>74</sup> A. a. O. 182 f.

<sup>75</sup> K. B. Clark, *Pathos and Power* (New York 1974) XIV.

auf das Füreinander der Gewissen, der liebenden Aufmerksamkeit jener, die im Glauben fortgeschritten sind, auf das schwache Gewissen von Mitchristen. In der römischen Christengemeinde handelt es sich um das nicht leichte Zusammenleben zwischen Judenchristen und Heidenchristen. Die Heidenchristen werden gemahnt, die Bewußtseinslage der Judenchristen liebend zu beachten. Paulus weiß, daß an sich kein Unterschied zwischen rituell reinen und unreinen Speisen besteht, aber er weiß auch, daß die Bewußtseinshaltung und das Gewissen sich nicht über Nacht ändern lassen. „Der eine glaubt, alles essen zu dürfen, der Schwache aber ißt kein Fleisch. Wer Fleisch ißt, der verachte den nicht, der es nicht ißt; wer kein Fleisch ißt, richte den nicht, der es ißt. Denn Gott hat ihn angenommen“ (Röm 14,2f.).

Dieses Hingewiesen-Sein auf das Gewissen der anderen hat seinen Grund im gemeinsamen Glaubensbezug zu Christus. Man kann nicht für den Herrn leben, ohne die Auswirkungen des eigenen Handelns auf das Gewissen der anderen zu beachten. „Keiner von uns lebt sich selber, und keiner stirbt sich selber: leben wir, so leben wir dem Herrn; sterben wir, so sterben wir dem Herrn“ (Röm 14,7f.). Einerseits muß jeder für sich selbst vor Gott Rechenschaft ablegen; daraus folgt, daß wir den, der anders denkt, nicht richten. Andererseits aber haben wir vor dem Gericht unseres Gewissens Rechenschaft im Sinne der Mitverantwortung abzulegen. „Laßt uns einander nicht verurteilen! Laßt vielmehr das Urteil gelten, dem Bruder keinen Anstoß und kein Ärgernis zu geben. Ich weiß und bin in dem Herrn Jesus fest davon überzeugt, daß nichts aus sich selbst kultisch unrein ist. Unrein ist es vielmehr nur für den, der es für unrein hält. Wenn nun aber dein Bruder einer Speise wegen gekränkt und verwirrt wird, dann laßt du dich ihm gegenüber nicht mehr von der Liebe bestimmen. Durch dein Verhalten bei Tisch darfst du doch den nicht ins Verderben stoßen, für den Christus gestorben ist!“ (Röm 14,13-15.) Paulus ist überzeugt, daß man sinnlose Tabus, die dem Evangelium im Wege stehen, niederbrechen darf und soll, aber daß man dabei doch liebend auf die Bewußtseinshaltung und das noch nicht völlig geklärte Gewissen des andern Rücksicht nehmen kann. „Es ist richtig, kein Fleisch zu essen, keinen Wein zu trinken noch sonst irgend etwas zu tun, wenn dein Bruder daran Anstoß nimmt. Die Gewissensüberzeugung, die du hast, behalte vor Gott für dich selbst. Selig ist, wer sich bei seiner Selbstprüfung nicht zu verurteilen braucht. Wer aber mit sich im Streit lebt, wenn er etwas ißt, der ist gerichtet, weil er nicht aus der Überzeugung des Glaubens (des Gewissens) handelt. Alles, was nicht aus Gewissensüberzeugung geschieht, ist Sünde. Wir müssen als die Starken die Schwächen derer tragen, die nicht stark sind, und dürfen nicht für uns selbst leben. Jeder von uns soll für den Nächsten leben, um Gutes zu tun und die Gemeinschaft aufzubauen“ (Röm 14,21 - 15,2).

Im ersten Korintherbrief ist der strittige Punkt das Essen von Fleisch, das auf den Markt kam, nachdem es mit den Götzen in Berührung gekommen war. Das Apostelkonzil hatte verordnet, daß sich alle davon enthalten sollen (Apg 15,20). Die Art und Weise, wie Paulus die Sache sieht, ist lehrreich auch im Blick auf

heutige Kontroversen. Für den Völkerapostel ist das Essen solchen Fleisches weder innerlich noch absolut schlecht, sofern der bloße Gegenstand betrachtet wird. Er gibt den Fortschrittlichen recht, die darauf bestehen, daß das Fleisch auch nach Berührung mit den Götzen ein Geschenk des einen und wahren Gottes ist und darum mit Dank genossen werden kann. Aber er macht sie aufmerksam, daß sie den eigentlichen, sittlich-religiösen Punkt nicht gesehen haben, nämlich das Miteinander und Füreinander der Gewissen. Die Liberalen pochen auf die Freiheit, nach ihrer Überzeugung zu handeln. Paulus aber hinterfragt ihr Gewissen: „Aber ist alles heilsam, nützt es zur Auferbauung der Gemeinde? Niemand suche das Seine, sondern was für den andern gut ist“ (1 Kor 10,23f.). Berührt das Essen solchen Fleisches das Gewissen der andern in keiner Weise, so hat er keine Einwände zu machen. „Alles, was auf dem Markt zum Verkauf angeboten wird, dürft ihr essen und braucht um eures Gewissens willen nicht erst Nachforschungen anzustellen... Wenn euch einer der Nichtchristen zum Mahl einlädt, und ihr habt Lust hinzugehen, so eßt ruhig alles, was euch vorgesetzt wird. Ihr braucht um eures Gewissens willen keinerlei Nachforschungen anzustellen“ (1 Kor 10,25-27).

Der erleuchtete Christ nimmt nicht nur Rücksicht auf das verwirrte Gewissen des Mitchristen, sondern überdenkt sein Handeln auch im Blick auf den Einfluß auf das Gewissen dessen, der nicht (noch nicht) Christ ist. Weist darum der nichtchristliche Gastgeber auf die Tatsache hin, daß es sich um Opferfleisch handelt, so begegnen sich zwei verschiedene Gewissensüberzeugungen. Und der Christ darf, mit dem Gewissen des andern konfrontiert, seine Identität, seine auf dem Glauben aufruhende Gewissensüberzeugung nicht verleugnen. „Wenn jemand zu euch sagt: ‚Dies hier ist Götzenopferfleisch!‘, dann eßt nicht davon – aus Rücksicht auf den, der euch darauf hingewiesen hat, und auf sein Gewissen. Und zwar meine ich nicht euer eigenes Gewissen, sondern das des andern. Warum sollte denn meine Freiheit von dem Gewissen eines andern abhängig sein?... Gebt niemandem Anstoß, weder Juden noch Griechen, noch der Gemeinde Gottes“ (1 Kor 10,28-32).

Das Füreinander in Liebe trifft den andern in seiner Mitte, in seinem Gewissen, in seinem Suchen nach dem Wahren und Guten. Der erleuchtete Christ hantiert nicht mit abstrakten Prinzipien, sondern steht in seinem Gewissen vor dem lebendigen Gott und darum auch vor dem lebendigen Menschen. Gewissen haben bedeutet für Paulus darum kollegiale Solidarität im Blick auf Heil und Heilsein des Gewissens aller. Das Überprüfen der rechten Absicht kann die Auswirkung unseres Handelns auf den Nächsten, insbesondere auf sein Gewissen, nicht übersehen.



## VIII. Gewissens- und Religionsfreiheit

Eine der wichtigsten Dimensionen des Füreinanders der Gewissen ist die volle Anerkennung der Gewissens- und Religionsfreiheit. Hier stehen wir vor einem Knotenpunkt, an dem sich die Geister scheiden müssen. Auf der einen Seite standen jene, die mit Berufung auf objektive Wahrheit praktisch allen, die nicht so dachten wie sie, das ehrliche Gewissen absprachen. Sie identifizierten sich selbst mit der objektiven Wahrheit und waren so sehr von der Richtigkeit ihres Wissens und Gewissens überzeugt, daß sie sich berechtigt glaubten, alle, die anders dachten, zu richten und ihnen die Wahrheit aufzuerlegen. Auf der anderen Seite steht die moderne Bewußtseinshaltung, daß der Mensch ein Suchender ist und daß er die Wahrheit nur finden kann, wenn sich alle im Suchen frei vereinen können. Diese Bewußtseinshaltung kann sich jedoch auf der einen Seite ausfächern in einen subjektivistischen Individualismus, der das gemeinsame und mutige Suchen der Wahrheit und des Guten in den Hintergrund drängt, oder in einen Optimismus, der sich nicht ernst genug fragt, was wahre Freiheit und deren Bedingungen sind, und auf der anderen Seite die christliche Haltung, die sich ernst fragt, was Gewissen, Freiheit und Suchen und Tun des Wahren und Guten wirklich sind. Gerade bei dieser Problematik fragen wir uns erneut: Wie frei war im Verlauf der Jahrhunderte die Moraltheologie? Hier bedarf es eines geschärften Blicks für die Verschiedenheit geschichtlicher Situationen.

## 1. Zur Geschichte der Gewissens- und Religionsfreiheit

Zu den wichtigsten Zeichen unserer Zeit gehört das mühsame Streben der Kirchen und der weltlichen Gesellschaft nach einer volleren Anerkennung der Gewissens- und Religionsfreiheit bei gleichzeitig massiver Verletzung dieser Grundrechte der Menschen durch totalitäre Regime mit ausgesprochen ideologischen Zielen. Die „allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ durch die Generalversammlung der Vereinten Nationen am 10. Dezember 1948 erklärt in Artikel 18: „Jedermann hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit und auf die Freiheit, sowohl allein als in Gemeinschaft mit anderen öffentlich oder privat seine Religion oder Überzeugung in Lehre, Praxis, Kult und Brauch auszudrücken.“ Artikel 30 wendet sich gegen jeden Mißbrauch von seiten einzelner oder Gemeinschaften, der praktisch diese Grundrechte anderer zunichte machen würde: „Nichts in dieser Erklärung darf so ausgelegt werden, daß daraus ein Staat, eine Gruppe oder Person ein Recht ableiten könnte zu einem Handeln oder zu einzelnen Akten, die darauf zielen, irgendeines dieser Rechte oder irgendeine dieser Freiheiten, wie sie hier dargelegt wurden, zu zerstören.“

Das Weltrundschreiben Papst Johannes' XXIII. „Friede auf Erden“ und die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über Religionsfreiheit sind eine wichtige Antwort auf dieses Zeichen der Zeit und die Bemühungen der Ver-

einten Nationen. Es ist ein entscheidender Durchbruch im Leben der Kirche, die hierin immer deutlicher zu einer prophetischen Stimme wird<sup>76</sup>. Es muß jedoch in aller Ehrlichkeit gesagt werden, daß es in diesem Punkt um eine wirkliche Bekehrung und nicht bloß um eine organische Weiterbildung der kirchlichen Praxis geht. Es geht vor allem um eine größere Treue zum Evangelium und ein besseres Verständnis des Verhältnisses zwischen dem Suchen nach der Wahrheit und der Treue gegenüber dem Gewissen.

Um jedoch das Verhalten der Kirche im Verlauf der Jahrhunderte zu verstehen, bedarf es eines geschichtlichen Denkens. Lange Zeit erfüllte die Kirche ihre Rolle als Lehrerin der Nationen innerhalb einer Kultur, in der sich alle zur Kirche bekannten und in der selbst so fortschrittlich denkende Männer wie Abaelard, der im Unterschied zu anderen nachdrücklich die Möglichkeit eines unüberwindlich irrenden Gewissens lehrte, dennoch entschieden behauptet, daß niemand ohne schuldiges Gewissen in Fragen des Glaubens an Christus und an die Kirche irgehen könne<sup>77</sup>. Eine starke theologische Richtung lehrte sogar, daß ein Christ im Gewissen immer oder fast immer schuldig ist, wenn er irgendeine Lehre der Kirche ablehnt oder bezweifelt, auch wenn es sich nicht um eine geoffenbarte Wahrheit handelt<sup>78</sup>.

Der Hintergrund liegt in einem geschichtlich sehr weit verbreiteten Phänomen, nämlich dem, daß die Herrscher die Religion in den Dienst der Herrschaft und der Einheit ihrer Reiche stellten. Konstantin der Große brachte diese Haltung als eine bedenkliche Mitgift in die Kirchengeschichte ein. Die konstantinische Ära ist dadurch gekennzeichnet, daß der Staat die Uniformität in Glaubens- und Sittenfragen als einen Grundpfeiler seiner Einheit und Stärke ansah und sich dazu der Kirche bediente. Im Gefolge davon und verleitet durch das Angebot vieler Vorrechte bediente sich die Kirche ihrerseits des „weltlichen Armes“, um diese Einheit in Glaubens- und Sittenfragen einzufordern. Die Kirche und die staatlichen Herrscher konnten dies guten Gewissens tun, insofern sie sich als im Besitz der objektiven Wahrheit betrachteten. Im Schema Kohlbergs betrachtet, können wir sagen, daß es ein Kennzeichen jener Kultur war, daß die meisten Menschen in ihrer Gewissensentwicklung nicht über das konventionelle Niveau hinauskamen. Das ganze System machte es fast unmöglich. Auch die Theologie dachte nicht so sehr vom Gewissen des Menschen her

<sup>76</sup> Vgl. M. Searle Bates, Glaubensfreiheit (New York 1947); L. Janssens, Liberté de conscience et liberté religieuse (Paris 1964); J. Lecler, Geschichte der Religionsfreiheit (Stuttgart 1965); P. Augustin, Religious Freedom in Church and State (Baltimore 1967); E. Castelli (Hrsg.), L'herméneutique de la liberté religieuse (Paris 1968); J. Arias, La última dimensión. Libertad, conciencia, creatividad (Salamanca 1974); Ph. J. André-Vincent, La liberté religieuse. Droit fondamental (Paris 1976); R. Sebott, Religionsfreiheit und Verhältnis von Kirche und Staat. Der Beitrag John Courtney Murrays zu einer modernen Frage (Rom 1978); vgl. Schreiben von Papst Johannes Paul II. an den Generalsekretär der Vereinten Nationen Dr. Kurt Waldheim anlässlich des 30. Jahrestages der Erklärung der allgemeinen Menschenrechte, in: Osservatore Romano 11./12. Dez. 1978, 1-2.

<sup>77</sup> Petrus Abaelardus, Ethica seu liber scito teipsum: PL 178, 656.

<sup>78</sup> Vgl. L. Janssens, a. a. O. 27-76.

als vielmehr im Blick auf die Wesenheiten der Dinge und die Objektivität der (ungeschichtlich verstandenen) Lehrformulierungen. Man fragte im allgemeinen nicht wie heute zuerst nach der existentiellen Wahrhaftigkeit und Wahrheitsliebe von Personen und Gemeinschaften<sup>79</sup>. Auch unterschied man nicht zwischen Fragen der Weltanschauung, der Weltsicht und eigentlicher Heilswahrheiten. Der Fall Galilei beleuchtet dies zur Genüge.

Obwohl die Kirche fortfuhr zu lehren, daß der Glaube seiner Natur nach eine freie Zustimmung ist, so war die Kirche in ihrem Handeln doch nicht konsequent, wie es die Einrichtung der Inquisition, Tortur und Verbrennung von Häretikern und in neuerer Zeit heftige, globale lehramtliche Verurteilungen der modernen Ideen der Religionsfreiheit zeigen.

Die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit verschweigt die Widersprüchlichkeit im diesbezüglichen Handeln der Kirche nicht: „Die Kirche verfolgt in Treue zur Wahrheit des Evangeliums den Weg Christi und der Apostel, wenn sie anerkennt und dafür eintritt, daß der Grundsatz der religiösen Freiheit der Würde des Menschen und der Offenbarung Gottes entspricht. Sie hat die Lehre, die sie von ihrem Meister und von den Aposteln empfangen hatte, im Laufe der Zeit bewahrt und weitergegeben. Gewiß ist bisweilen im Leben des Volkes Gottes auf seiner Pilgerfahrt – im Wechsel der menschlichen Geschichte – eine Weise des Handelns vorgekommen, die dem Geist des Evangeliums wenig entsprechend, ja sogar entgegengesetzt war; aber die Lehre der Kirche, daß niemand zum Glauben gezwungen werden darf, hat dennoch die Zeiten überdauert.“<sup>80</sup>

Im letzten Jahrhundert kam eine der Glaubwürdigkeit der Kirche abträgliche Theorie zum Vorschein: Man betrachtete es als die normale „These“, daß die Kirche überall dort, wo sie die Mehrheit hat, vom Staat verlangt, daß er die Religionsfreiheit der Nichtkatholiken einschränkt, während für Staaten, in denen die Katholiken in der Minderheit sind, die „Hypothese“ praktiziert werden könne, daß alle den gleichen Anspruch auf Religionsfreiheit haben.

Die neuere Entwicklung der Lehre von der Religionsfreiheit innerhalb der katholischen Kirche ist ein klassisches Beispiel der fast unvermeidlichen Spannungen zwischen traditionellen Formulierungen der Amtskirche und davon abweichenden Lehrmeinungen von Theologen. Schon im letzten Jahrhundert vertraten Männer wie Montalembert, Bischof Dupanloup, Lord Acton und viele andere praktisch die Position, die sich auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil durchsetzte. In unserem Jahrhundert waren es Jacques Maritain und vor allem John Courtney Murray, der vom Heiligen Offizium lange Zeit schwerem Druck ausgesetzt war, obwohl er durchaus nicht allein stand. Ein hervorragender pro-

<sup>79</sup> R. Panikkar, *Herméneutique de la liberté de la religion; religion comme liberté*, in: E. Castelli (Hrsg.), a. a. O. 58–61.

<sup>80</sup> Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit „*Dignitatis Humanae*“ (DH), Nr. 12.

testantischer Ökumeniker konnte wohl zu Recht schon vor dem Konzil schreiben: „Es ist sicher nicht zu viel gesagt, wenn wir behaupten, daß auf jeden Autor, der die traditionelle Lehre wieder auflegt, zehn andere kommen, die in ihren Veröffentlichungen die Religionsfreiheit verteidigen.“<sup>81</sup> „Dieser geduldige und oft leidvolle Widerspruch innerhalb der Kirche fand in der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils seine Rechtfertigung.“<sup>82</sup>

Die Geschichte dieses Problemkreises zeigt deutlich, daß die Kirche sowohl im Verständnis des Naturrechts wie des Evangeliums wachsen kann und muß. Ich glaube, daß Panikkar nicht zu viel behauptet, wenn er schreibt, daß die Erklärung über die Religionsfreiheit einen tiefgreifenden geistlichen Wandel und den Übergang in eine neue Phase der Geschichte bedeutet<sup>83</sup>. Von nun an liegt im Leben der Kirche der Ton auf der Person, dem Miteinander und Füreinander der Gewissen als Grundlage des Gemeinschaftslebens und ganz besonders der Evangelisation.

## 2. Autonomie der weltlichen Gesellschaft und des Staates

In Israel und in den meisten heidnischen Staaten des Altertums war die Unterscheidung in Religionsgemeinschaft und Staat praktisch unbekannt. Die Christengemeinde dagegen war in den ersten drei Jahrhunderten gezwungen, ihr Eigendasein neben dem Staat und weithin gegen seine Intoleranz zu führen. Konstantin der Große, der die katholische Kirche faktisch zur Reichskirche machte, brachte selbst das heidnische Erbe ein, wonach er zugleich Kaiser und Oberpriester (Pontifex maximus) war. In Reaktion darauf betonte die Amtskirche nicht nur ihre Eigenständigkeit in religiösen Fragen, sondern überschritt auch weithin die kirchliche Kompetenz und beanspruchte Zuständigkeit auch im weltlichen Bereich. Dies geschah in feierlichster Form durch die Bulle „Unam Sanctam“ (vom 18. November 1302) Bonifatius' VIII. Er behauptete, daß alle irdische Macht „sich in der Hand der Könige und Soldaten nur auf den Wink und die Duldung des Priesters“ befinde<sup>84</sup>. Und ein Jahr nach der feierlichen Veröffentlichung der Bulle unterrichtete Papst Bonifatius Albrecht von Habsburg, daß „irdische Macht nichts besitze, was sie nicht von der kirchlichen Macht empfangt“, und „alle Vollmacht kommt von Uns, dem Stellvertreter Christi“<sup>85</sup>.

Eine erste entscheidende Korrektur dieser Lehre war nur möglich infolge des mutigen Widerspruchs des heiligen Robert Kardinal Bellarmin. Seine These ist,

<sup>81</sup> A. F. Carillo de Albormoz, *Roman Catholicism and Religious Liberty* (Genf 1959) 81.; *ders.*, *Le concile et la liberté religieuse* (Paris 1967).

<sup>82</sup> R. J. Regan S. J., *Conflict and Consensus. Religious Freedom and the Second Vatican Council* (New York – London 1967) 185. Ganz besonderen Dank schuldet die Kirche hierin J. C. Murray, *The Problem of Religious Freedom* (Westminster/Md. 1965); D. E. Pelotte, *Theologian in Conflict. Roman Catholicism and the American Experience* (New York 1976).

<sup>83</sup> R. Panikkar, a. a. O. 75.

<sup>84</sup> F. Denzinger – A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum* (DS), Nr. 823.

<sup>85</sup> *Monumenta Germaniae historica. Leges, sectio IV, tom. IV part 1, 139.*

daß die Kirche Vollmacht über die rechtliche Sphäre nur indirekt hat, nämlich insofern sie für alle Menschen, einschließlich der Inhaber der rechtlichen Macht, die Lehre und die Gebote Gottes verkündet. Heute klingt auch die Formulierung „indirekte Macht über die zeitliche Sphäre“ nicht sympathisch. Es ist nicht die Sprache der Bibel. Es geht nicht um Macht über die irdische Sphäre als Machtbefugnis, sondern um den Dienst des Evangeliums zugunsten aller Bereiche. Bellarmins Formulierung wurde vielfach in einer Weise benützt, die praktisch den katholischen Staat verpflichtete, die Religionsfreiheit wesentlich einzuschränken. Ein deutlicher Wandel zeichnet sich bei Leo XIII. ab. Er formulierte das Verhältnis von Staat und Kirche in einer neuen Weise: „Gott hat die Sorge für das Menschengeschlecht zwei Gewalten zugeteilt, der geistlichen und der weltlichen. Die eine hat er für die göttlichen Dinge eingesetzt, die andere für die weltlichen. Jede ist auf ihrem Gebiet die höchste. Jede hat ihre bestimmten Grenzen, welche ihre Wesensart und ihr eigentlicher und ihr unmittelbarer Gegenstand ihr gezogen haben, so daß jede wie von einem Kreise umschlossen ist, in dem sie sich selbständig bewegt.“<sup>86</sup> Schließlich bezeichnete Pius XII. die diesbezügliche Lehre Bonifatius' VIII. als „einen mittelalterlichen, zeitbedingten Begriff“ und drückte die feste Hoffnung aus, daß solche Irrtümer sich nicht wiederholen<sup>87</sup>.

Die amtliche Lehre der Kirche klärte stufenweise den Tatbestand, daß es nicht Sache des Staates ist, gewisse kirchliche Lehren aufzuerlegen, sondern vielmehr die Gleichwertigkeit und Freiheit aller Bürger zu schützen, insbesondere aber ihre Gewissensfreiheit. Die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils ist hierin absolut eindeutig: „Im übrigen soll in der Gesellschaft eine ungeschmälerte Freiheit walten, wonach dem Menschen ein möglichst weiter Freiheitsraum zuerkannt werden muß, und sie darf nur eingeschränkt werden, wenn und soweit es notwendig ist.“<sup>88</sup> Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils sind ein festes Versprechen der kirchlichen Autorität, sich nicht in Funktionen des Staates einzumischen, und wenn sie über sittliche Fragen, die das Allgemeinwohl betreffen, zum Staate spricht, dies nicht im Pochen auf Macht, sondern als Gesprächspartner mit überzeugenden Argumenten zu versuchen<sup>89</sup>.

### 3. Volle Anerkennung der Würde jedes Menschen

Kirche und Staat sind in gleicher Weise an der Anerkennung und am Schutz der Gewissens- und Religionsfreiheit interessiert; denn dies gehört zur Durchsetzung der Personwürde und der Grundrechte aller Personen, ohne die ein menschenwürdiges Zusammenleben nicht gedeihen kann. Friede, Mitverantwor-

<sup>86</sup> Leo XIII., *Immortale Dei*: DS 3168 vgl. 3685.

<sup>87</sup> Pius XII., *Ansprache an den 10. Intern. Kongreß für historische Studien*: AAS 47 (1955) 678.

<sup>88</sup> DH 7.

<sup>89</sup> Vgl. J. C. Murray S. J., *Church and State in the USA* (New York o. J.); Th. T. Love, John Courtney Murray: *Contemporary Church-State Theory* (Garden City/N. J. 1965).

tung und Fortschritt der Kultur, das Leben der Völker und Staaten hängen wesentlich von der Anerkennung der Personwürde und der Personrechte ab, deren wichtigstes die Gewissens- und Religionsfreiheit ist. Die Kirche gibt dem Cäsar, was des Cäsars ist, wenn sie alle diesbezüglichen Bemühungen des Staates voll anerkennt. So ist auch der Freiheitsraum für eine herrschaftsfreie Verkündigung geschaffen. „Religiöse Freiheit, die Freiheit, gemäß der religiösen Überzeugung zu handeln, der man ehrlich anhängt, gründet auf der Würde der sittlich-verantwortlichen Person. Der gesetzliche Schutz der Religionsfreiheit durch Staaten und internationale Vereinigungen besteht in der wirksamen Anerkennung der Würde des zu sittlicher Verantwortung berufenen Menschen.“<sup>90</sup>

Der Staat kann seine Bürger nicht vor Irrtum bewahren, ist er doch selbst der Gefahr des Irrs ausgesetzt. Je besser er die Bedingungen für freies Suchen nach der Wahrheit in gegenseitiger Achtung schützt, um so eher wird er für die unerläßlichen Grundrechte jene Zustimmung erlangen, die für das Gemeinwohl unersetzlich ist. Je mehr Staat und Gesellschaft insgesamt Ehrfurcht vor dem Gewissen zeigen, um so eher ist zu hoffen, daß die Bürger einsehen, wie sehr ihre eigene Personwürde von treuem Suchen und Handeln gemäß dem ehrlichen Gewissen abhängt. Nur um der Freiheit, der Würde und der Grundrechte willen kann der Staat der Willkür Schranken setzen. Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit drückt die Überzeugung aus, daß die Ehrfurcht vor dem Gewissen und der Schutz seiner Freiheit den Geist der Zusammenarbeit und Mitverantwortung fördern können. Das Konzil fordert alle Verantwortlichen auf, Menschen zu bilden, die „Liebhaber der echten Freiheit sind, Menschen, die die Dinge nach eigener Entscheidung im Lichte der Wahrheit beurteilen, ihr Handeln verantwortungsbewußt ausrichten und bemüht sind, was immer wahr und gerecht ist, zu erstreben, wobei sie zu gemeinsamem Handeln sich gern mit anderen zusammenschließen“<sup>91</sup>.

In einer pluralistischen Gesellschaft ist der Grundsatz des Thomas von Aquin, daß „menschliche Gesetze nicht alles, was dem natürlichen Sittengesetz widerspricht, verhindern können“<sup>92</sup>, leicht begreiflich. Der Versuch einer katholischen Majorität oder Minorität, mit Hilfe politischer Macht den anderen all das, was sie als Erfordernis des natürlichen Sittengesetzes ansieht, aufzuerlegen, wäre unweise und würde der Erklärung des Konzils widersprechen. Wir erinnern uns nicht nur, daß man sich nicht selten zu Unrecht auf das Naturrecht berufen hat und wie sehr wir des zwangfreien Dialogs mit allen Menschen guten Willens bedürfen, um zu vollkommenerer sittlicher Erkenntnis zu gelangen, wir verstehen auch besser, daß der Versuch gesetzlicher Auflegung sittlicher Werte im Rahmen der Kirche nicht die Atmosphäre schafft, in der die Menschen gern nach dem Wahren und Guten suchen. Zudem gilt, daß gesetzliche Vor-

<sup>90</sup> Vgl. I. Janssens, a. a. O. 193.

<sup>91</sup> DH 8.

<sup>92</sup> S. Th. II q 96 a 2 ad 3.

schriften im allgemeinen unwirksam sind, wenn hinter ihnen nicht die öffentliche Meinung und die ehrliche Gewissensüberzeugung der Menschen steht. Ein Beispiel möge genügen, um diesen Sachverhalt zu veranschaulichen: Als nach dem Ersten Weltkrieg der Großteil der Bevölkerung infolge Inflation und vieler anderer Ursachen verarmt war, schlug die Regierung vor, einen Teil der überdurchschnittlich großen Besitztümer, vor allem des Adels, zugunsten besserer Verteilung einzuziehen. Doch die katholische Hierarchie verlangte von den Gläubigen, gegen diese Maßnahme zu stimmen, da sie dem natürlichen Recht auf Eigentum widerspreche. Ein Jahrzehnt später waren Kreise dieser Großgrundbesitzer, unter ihnen von Papen, daran beteiligt, Hitler an die Macht zu bringen, und zwar auch in Reaktion gegenüber Versuchen der demokratischen Regierung, einen Lastenausgleich und eine Landverteilung durchzusetzen. Heute ist man sich in der Kirche und weithin außerhalb der Kirche einig, daß man einen sehr individualistischen Eigentumsbegriff und die Vorrechte einer kleinen Klasse zu Unrecht im Namen Gottes und seines natürlichen Sittengesetzes verteidigt hatte. Solche und ähnliche Fälle können der Glaubwürdigkeit der Kirche als Lehrerin des Glaubens und der Sittenordnung ungeheuer schaden<sup>93</sup>.

In der gemeinsamen Erklärung der Menschenrechte durch die Vereinten Nationen betont Artikel 29 § 2, daß es im Interesse des Allgemeinwohls liegt, den Freiheitsraum soweit als möglich zu erweitern. „In der Ausübung seiner Rechte und Freiheiten soll jedermann nur so weit Begrenzungen unterliegen, als diese durch Gesetz zu dem ausschließlichen Zweck bestimmt sind, die notwendige Anerkennung und Respektierung der Rechte und Freiheiten der anderen und der unabdingbaren Erfordernisse der Moralität, der öffentlichen Ordnung und des Allgemeinwohls in einer demokratischen Gesellschaft zu garantieren.“ Der Text ist an sich klar, aber in der Folgezeit fand der Begriff „demokratische Gesellschaft“ seltsame Auslegungen, wobei eine kleine Machtgruppe der Mehrheit gegen ihren Willen oder nach genügenden Manipulationen beibrachte, was demokratisch sei. Bisweilen ist es tatsächlich nicht leicht, zu bestimmen, was die unabdingbaren Erfordernisse öffentlicher Moral, der öffentlichen Ordnung und des Allgemeinwohls sind. Aber wenn alle an den Entscheidungen beteiligt sind, so darf man am ehesten hoffen, daß die Willkür ausgeschlossen ist. Sicher ist, daß der höchstmögliche Respekt für das Gewissen aller der sicherste Weg zu Freiheit und Gerechtigkeit ist.

<sup>93</sup> Vgl. L. Janssens, a. a. O. 119–148.

#### 4. Zugunsten echter Glaubensentscheidung und freier Glaubensverkündigung

Christen, die Toleranz gegenüber anderen Überzeugungen und Meinungen nur widerwillig üben, sind schlecht beraten. Sie sollten im Gegenteil zugunsten der Echtheit der Glaubensentscheidung und einer glaubwürdigen Verkündigung ein Höchstmaß an Gewissensfreiheit und religiöser Freiheit fördern, muß es ihnen doch bei allem und vor allem um die Verantwortungsfähigkeit des nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffenen Menschen gehen. „Das Tolerieren abweichender Auffassungen ist nicht nur eine Frage der Klugheit angesichts der heutigen Situation; die Ehrfurcht vor dem Gewissen und der Person des anderen ist eine vornehme Pflicht. Die Grundlage religiöser Freiheit ist vor allem religiöser und nicht nur politischer Natur.“<sup>94</sup> Diese Auffassung steht auch hinter der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit. Es ist kein politisches Nachgeben, sondern eine im Glauben gegebene Antwort auf Gottes Offenbarung, wie sie hier und heute am besten verstanden wird. „Diese Lehre von der Freiheit hat ihre Wurzeln in der göttlichen Offenbarung, weshalb sie von Christen um so gewissenhafter beobachtet werden muß.“<sup>95</sup> Die christliche Botschaft ist Ausfluß jener Freiheit, in der Gott uns für die Freiheit geschaffen und erlöst hat. Die herrschaftsfreie Verkündigung entspricht unserem Vertrauen auf die Macht der Gnade Gottes, die durch keine Winkelzüge und keinen Druck verdunkelt werden will. Der Kirche darf es nie auf statistisch erfaßbare Gewinne, sondern nur auf das Glauben und Handeln aus ehrlichem Gewissen ankommen. Es gilt die Ehrfurcht vor der Freiheit jedes Gewissens so zu wahren, daß jeder in seinem guten Willen angesprochen ist und versteht, daß sein Heil von der Redlichkeit seines Suchens und Handelns abhängt.

Durchdringt der Geist der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit das ganze Leben der Kirche, so ist das vermutlich einer der entscheidendsten Schritte auf dem Weg zu einer geeinten Christenheit<sup>96</sup>. Geduldiges Ausstreuen und Pflegen der Frohen Botschaft von der Freiheit der ehrlichen Gewissensüberzeugung ist eine sinnvolle Anwendung der Parabel vom Landbesitzer, der seinen Dienern die Anweisung gibt, nicht so ungeduldig das Unkraut zu bekämpfen, daß sie dabei die kostbare Saat zertrampeln (vgl. Mt 13, 24–30. 36–43).

Mit äußerster Entschiedenheit widerstand Christus der aus seiner Umwelt an ihn herantretenden Versuchung einer politischen Messiaserwartung; denn er wollte alle Menschen durch seine frei machende Liebe an sich ziehen und zum Vater führen. „Gott ruft die Menschen zu seinem Dienst im Geiste und in der Wahrheit, und sie werden deshalb durch diesen Ruf im Gewissen verpflichtet,

<sup>94</sup> F. H. Littel, in: W. Abbott (Hrsg.), *The Documents of the Second Vatican Council and Comments by Catholic, Protestant and Orthodox Authorities* 697f.; vgl. E. McDonagh, *Freedom or Tolerance?* (Albany/N. Y. 1967).

<sup>95</sup> DH 9.

<sup>96</sup> Vgl. H. Küng, *Kirche in Freiheit* (Einsiedeln 1966); *ders.*, *Freiheit des Christen* (Gütersloh 1976); W. C. Bier (Hrsg.), *Conscience: Its Freedom and Limitations* (New York 1971).

aber nicht gezwungen. Denn er nimmt Rücksicht auf die Würde der von ihm geschaffenen menschlichen Person, die nach eigener Entscheidung in Freiheit leben soll. Dies aber ist vollendet in Christus Jesus erschienen, in dem Gott sich selbst und seine Wege vollkommen kundgetan hat. Denn Christus, unser Meister und Herr und zugleich sanft und demütig von Herzen, hat seine Jünger in Geduld zu gewinnen gesucht und eingeladen.<sup>97</sup> Wenn Gott in seiner Liebe das Wagnis der menschlichen Freiheit auf sich genommen hat, so muß die Kirche in Treue zu Gott das gleiche tun. Je mehr ihre Verkündigung und Heilssorge herrschaftsfrei ist, um so mehr kann sie sich auf die Kräfte schöpferischer Freiheit und Treue verlassen. Die Kirche muß alles tun, um jene Voraussetzungen zu schaffen, in der sich die schöpferischen Energien des aus der freien Gnade empfangenen Glaubens und der Liebe entfalten können<sup>98</sup>.

Bloße Befolgung äußerer Riten und unaufrichtiges Bekennen von Dogmen können die größten Hindernisse des Heiles sein. Das Heil kommt aus dem Glauben, der, gerade weil er das Geschenk der Gnade ist, höchster Ausdruck unserer Freiheit und unserer Grundentscheidung für Gott und das Gute ist. Religiöse Freiheit hat sicherlich nichts zu tun mit Gleichgültigkeit in Fragen des Guten und Wahren. Für den Christen ist sie ein starkes Motiv zu jenem frohen Glaubenszeugnis, das zum Herzen der Menschen sprechen kann. Mit Karl Barth spricht die heutige Theologie von der *Analogia fidei* als möglichem Weg des Heiles. Diese Glaubensanalogie ist gegeben, wo jemand aus tiefster Gewissensüberzeugung nach dem Guten und Wahren strebt und sich in einer Grundentscheidung zum Tun der Wahrheit verpflichtet. Manipulationen im Bereich der Religion könnten zu einer gefährlichen Versuchung werden, diese so entscheidende und letzte Ehrlichkeit aufzugeben.

Der spanische Theologe Julian Marías ist nicht allein, wenn er meint, daß die Lähmung der Theologie während der letzten Jahrhunderte nicht zuletzt von den Kontrollmaßnahmen und Druckmitteln der Inquisition stammte, die die Theologen überbevormundete, daß sie ja keine Irrtümer äußern sollten. Die Folge war, daß das bloße Wiederholen von Systemen und Formeln in einer sich wandelnden Welt die Lehre verfälschte und daß Irrtümer nicht schöpferisch verbessert werden konnten. Glaubens- und Sittenlehre können nicht wie ein Gesetzbuch standardisiert werden. Theologie ist einer lebendigen Sprache vergleichbar, deren Wortschatz, Grammatik und Syntax der sprachschöpferischen Begabung Raum läßt. „Ähnlich verhält es sich mit der Religion. Sie hat eine Gestalt und einen Inhalt. Der religiöse Akt selbst aber will schöpferisch sein. Darum ist Freiheit eine Vorbedingung für die Möglichkeit des religiösen Lebens.“<sup>99</sup> Die Verkündigung des Glaubens an alle Völker und Kulturen hängt

<sup>97</sup> DH 11.

<sup>98</sup> Vgl. R. Panikkar, a. a. O. 75–84.

<sup>99</sup> J. Marías, *Les niveaux de la liberté religieuse*, in: E. Castelli (Hrsg.), a. a. O. (s. Anm. 76) 402–403.

von der schöpferischen Lebendigkeit unseres Glaubens und des gesamten Lebens der Kirche ab.

### 5. Vordringlichkeit der Gewissensfreiheit

Die Betonung der Gewissensfreiheit ist nicht ein Mittel für andere Zwecke. Es genügt der Kirche nicht, jene Freiheit zu betonen, die nötig ist, um Glied der Kirche zu werden oder zu bleiben. Es geht um die von Christus geschenkte Freisetzung aller für die Wahrheit und das Gute. Da die Kirche sich mit der Heilsbotschaft an das Gewissen der Menschen zu wenden hat, muß sie in allem von höchster Ehrfurcht für das Gewissen erfüllt sein und alles tun, um sein Heilsein zu fördern. Christus will nicht unterwürfige Sklaven, sondern Freunde. „Ich nenne euch nicht Knechte, sondern Freunde, denn der Knecht kennt die Absichten seines Meisters nicht. Ich aber nenne euch Freunde; denn ich habe euch alles mitgeteilt, was ich vom Vater empfangen habe“ (Joh 15, 15). Die Kirche nimmt Gewissensfreiheit nicht nur in Anspruch, um selbst freie Glaubenszustimmung zu ermöglichen; es muß ihr um das Gewissen aller Menschen gehen. Das gehört zu ihrer Berufung, ein Sakrament der Befreiung zu sein. Heil und Heilsein aller Menschen treffen sich im Gewissen. „Alles in allem ist zu sagen, daß Religionsfreiheit nicht nur zu einer besseren Kirche und einem festeren Gehorsam unter Christen führt, sondern durch konstitutionelle Verankerung auch bessere Regierungen schenkt. So treffen sich hier Gottes Heilswille und sein Schöpfungsplan in letzter Harmonie.“<sup>100</sup> Die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit erwartet, daß Christen diese Lehre besonders gewissenhaft beobachten und so Zeugnis ablegen, daß es ihnen wirklich um die Sache Christi, um die Ehrfurcht vor dem Menschen und das ehrliche Suchen und Tun der Wahrheit geht. Nichts wäre verabscheuungswürdiger, als das Gewissen unter religiösen Vorwänden zu manipulieren. Das wäre Verrat an der Wahrheit und Liebe, die Christus uns anvertraut hat<sup>101</sup>. Die Kirche dient der Wahrheit und dem Gewissen, ihrem Herrn und den Menschen, wenn sie die Frohbotschaft als Religion der Freiheit in schöpferischer Treue verkündet<sup>102</sup>. Wo schöpferische Freiheit im Suchen nach dem Wahren und Guten obwaltet, da begegnet uns Christus, denn er ist die Wahrheit, die in absoluter Freiheit auf uns zukommt. Darum ist es von zentraler Wichtigkeit, daß das ganze Leben der Kirche, die Ausübung der Autorität, die Verkündigung, die Moralunterweisung und die liturgische Feier den Christen zum Bewußtsein bringt, daß sie in Freiheit und für Freiheit berufen sind. Was die Moralverkündigung anbelangt, ist das in unübertreffbarer Weise durch die prophetische Tradition vorgezeichnet. Lebt die Kirche die schöpferische Treue gegenüber Christus dem Propheten, dann erschließen sich ihr nicht nur die heiligen Bücher,

<sup>100</sup> F. H. Littel, a. a. O. 700.

<sup>101</sup> A. F. Carillo de Albornoz, *Le concile et la liberté religieuse* (Paris 1967) 185.

<sup>102</sup> Vgl. R. Panikkar, a. a. O. 57; J. M. Dies Alegría, *La libertad religiosa* (Barcelona 1965).

sondern auch die Zeichen der Zeit, neue Heilmöglichkeiten und mutige Wege, um so neuen Gefahren zu begegnen<sup>103</sup>.

Die Konzilserklärung über die religiöse Freiheit unterscheidet sich ganz wesentlich vom individualistischen Liberalismus des vergangenen Jahrhunderts; denn sie ist eine Grundentscheidung für die Bundesmoral, eine gemeinsame Verpflichtung auf Freiheit in Mitverantwortung. „Die Religionsfreiheit muß auch dazu dienen und dahin geordnet werden, daß die Menschen bei der Erfüllung ihrer Pflichten im Leben der Gesellschaft mit Verantwortung handeln.“<sup>104</sup> Meines Erachtens ist die Erklärung in ihrem ganzen Geist eine entschiedene Hinwendung zu größerem Vertrauen in den Heiligen Geist und in Abhängigkeit davon zu einem vernünftigen Optimismus bezüglich der grundsätzlichen Gutheit der Menschen. Dies erlaubt und ermöglicht der Kirche, sich mit größter Ehrfurcht an das Gewissen der Menschen zu wenden und ihnen zu helfen, ihre innersten Kraftquellen zu entdecken.

Es ist kein Fremdkörper, wenn die Konzilserklärung die eigene Freiheit der Kirche für die Verkündigung der Frohen Botschaft einschließlich der sittlichen Botschaft betont. Denn sie tut das ja im Dienste der Freiheit und des Gewissens. Sie hat vom Herrn die Sendung, das Recht und die Pflicht empfangen, den Menschen die Wahrheit zu verkünden und ihnen zu helfen, das in ihr Herz geschriebene Gesetz im Lichte Christi besser zu verstehen. Dabei kann nicht der geringste Zweifel bestehen, daß die Erfüllung der prophetischen Sendung der Kirche von ihrer eigenen Treue gegenüber der Freiheit, für die Christus sie berufen hat, abhängt. Denn die Freiheit, die der Herr ihr schenkt, ist bestimmt für alle Menschen guten Willens. Papst Johannes XXIII. hat gewußt, daß die Kirche als prophetische Stimme sich auch an Nichtchristen wenden kann, wenn sie selbst glaubwürdig ist, daß es ihr nur um Freiheit in Gerechtigkeit, Wahrheit und Liebe geht und dabei das Gute in allen Menschen anerkennt. „Gewisse Grundprinzipien moralischer und religiöser Natur bilden das wesentliche Erbe aller Völker, und die Übereinstimmung darin ist die unabdingbare Grundlage für das Leben in Gemeinschaft zur Auferbauung einer wahrhaft sozialen und weltweiten Ordnung der Gerechtigkeit und des Friedens.“<sup>105</sup> Es wird immer deutlicher, daß der Einfluß der Kirche auf die Welt für Gerechtigkeit und Frieden nicht allein von kirchenamtlichen Erklärungen abhängt, sondern noch viel mehr von Laien, die Sachkenntnis und Sachlichkeit mit einer christlichen Sicht verbinden. Das Hirtenamt und der Weltdienst der Kirche verlangen deshalb vor allem den Beitrag zur Formung mündiger Gewissen und die höchste Ehrfurcht vor der Majestät des Gewissens<sup>106</sup>.

<sup>103</sup> R. Schäffler, *La liberté comme principe herméneutique de l'interprétation des textes religieux*, in: E. Castelli (Hrsg.), a.a.O. 253–283, bes. 227.

<sup>104</sup> DH 8.

<sup>105</sup> Kardinal G. Roncalli (Johannes XXIII.), Rede vom 18. Juni 1951 (UNESCO), in: *Osservatore Romano* vom 29. Juni 1951.

<sup>106</sup> R. J. Regan, *Conflict and Consensus* 179ff.

## 6. Der prophetische Dienst mutiger Meinungsäußerung in der Kirche

Wäre die Amtskirche ohne den prophetischen Dienst gläubiger Männer und Frauen je zur vollen Anerkennung der Religionsfreiheit und Gewissensfreiheit gekommen? Der Sieg der Wahrheit bedarf auch des Leidens in der Kirche und an der Kirche und vor allem des Freimuts. Die Amtskirche bedarf des Dienstes jener, die sich den Humanwissenschaften, der Auslegung der Heiligen Schrift und der Erforschung der kirchlichen Strukturen zuwenden und ihre Ergebnisse der Amtskirche und der Öffentlichkeit mitteilen, gerade auch in jenen Dingen, die nach einem besseren Verständnis gewisser Lehrtraditionen rufen. Dabei bedarf die Kirche einer Atmosphäre absoluter Redlichkeit und Ehrlichkeit, die nicht durch ein System von unsachgemäßen Sanktionen und Promotionen gestört werden darf. Die Kirche muß sich dessen bewußt sein, daß es nötig ist, alle Kräfte zusammenzufassen, um sich wirksam der Ideologien und ihrer Verführung zu erwehren.

Es wurde beklagt, daß sich das Konzilsdokument über die religiöse Freiheit nicht mit der Frage der freien Meinungsäußerungen in Abweichung von amtlichen Lehren befaßt. Das Konzil hat dies jedoch in anderen Dokumenten getan, z. B. in der dogmatischen Konstitution über die Kirche (Artikel 32 und 37), wo das Recht und die Pflicht der Laien betont werden, sich nicht nur in Dingen, die die weltliche Welt, sondern auch in Fragen, die die Kirche betreffen, freimütig auszusprechen, und zwar nicht aufgrund eines Amtes, sondern aufgrund ihrer Sachkompetenz. Das gleiche Anliegen kommt auch im Dekret über das Laienapostolat (Artikel 3) zur Sprache. Die Pastoralkonstitution über die Kirche in der modernen Welt (Artikel 62) konnte kaum nachdrücklicher sprechen. Nachdem sie die Freiheit als die Grundvoraussetzung jedes kulturellen Fortschritts hervorgehoben hat, betont sie die Freiheit der Theologen innerhalb der Kirche. „Die Theologen sehen sich veranlaßt, immer unter Wahrung der der Theologie eigenen Methoden und Erfordernisse nach einer geeigneteren Weise zu suchen, die Lehre des Glaubens den Menschen ihrer Zeit zu vermitteln ... Es ist wünschenswert, daß einer großen Zahl von Laien eine hinreichende Bildung in der Theologie vermittelt werde und recht viele von ihnen die Theologie auch zum Hauptstudium machen und selber weiterfördern. Zur Ausführung dieser Aufgabe muß aber den Gläubigen, Klerikern wie Laien, die entsprechende Freiheit des Forschens, des Denkens sowie demütiger und entschiedener Meinungsäußerung zuerkannt werden in allen Bereichen ihrer Zuständigkeit.“ Demut und Gehorsam in der Kirche dürfen nie zum Verrat an der prophetischen Geschichte der Kirche werden. In der Vergangenheit hat es bisweilen Jahrhunderte gedauert, bis irrtümliche oder mißverständliche Lehren der Kirche geklärt wurden, weil das Bewußtsein der prophetischen Tradition teilweise unterdrückt wurde<sup>107</sup>.

<sup>107</sup> Vgl. K. Rahner, *Das freie Wort in der Kirche. Die Chancen des Christentums* (Einsiedeln 1953); D. Callahan, *Honesty in the Church* (New York 1965); Th. A. Shannon, *Render Unto God: A*

Abweichende Meinungsäußerungen, bohrende Fragen und Widerspruch werden im allgemeinen nur dann einen heilsamen Einfluß im Leben der Kirche ausüben, wenn sie von Männern und Frauen kommen, die ihre Treue zu Christus und der Kirche vielfach unter Beweis gestellt haben. Es bedurfte eines ungeheuren Mutes zur Standfestigkeit, als Friedrich Spee seine Stimme gegen Hexenwahn und Tortur erhob und einen größeren Respekt für die Würde aller Menschen und der Gewissen verlangte<sup>108</sup>. Wir brauchen Männer wie Heribert Doms, der trotz leidvoller Erfahrung durch seine Sachkenntnis, seinen Mut, seine Gelassenheit sehr viel dazu beigetragen hat, die kirchliche Moral von einer Engführung zu befreien<sup>109</sup>. Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils wäre ohne den neuen Elan des Freimuts nicht denkbar gewesen.

### 7. Freiheit für die religiöse Erziehung und Erziehung zur Freiheit

Hat jemand noch den Verdacht, die Konzilerklärung über die religiöse Freiheit sei ein Schritt in Richtung der Indifferenz der Wahrheit, so lese er, wie starken Nachdruck das Konzil auf die Freiheit der religiösen Erziehung und insbesondere auf die Freiheit für die katholische Schule legt<sup>110</sup>. Freiheit ist keine Widersacherin der Wahrheit, sondern ihr bester Bundesgenosse. Eine staatsmonopolistische Erziehung ist gefährlich für die Freiheit im Suchen nach der vollen Wahrheit. Alle Kräfte der Gesellschaft sollen in schöpferischer Freiheit zusammenarbeiten, um Stagnation und Einseitigkeit im Bildungswesen zu verhindern. Eine demokratische, freie Gesellschaft bedarf eines gewissen Pluralismus gerade im Bildungswesen. Der besondere Beitrag der christlichen Kirchen auf diesem Sektor sollte die Achtsamkeit auf den Gewinn der Mitte, die Ganzheitsschau, sein. Der Staat braucht keine Angst zu haben, daß er dann weniger loyale und weniger fähige Staatsbürger haben wird, wenn die christlichen Kirchen vor allem auf Wissensbildung und Erziehung zu schöpferischer Freiheit und Treue, zu Eigeninitiative und geistiger Unabhängigkeit bedacht sind. Nicht Freiheit ist gefährlich, sondern das Nichtwissen um den Sinn der Freiheit.

Theology of Selective Obedience (New York 1974); B. Häring, Theologie im Protest. Die Kirche im Konflikt (Salzburg 1971); J. L. Segundo S.J., Liberación de la teología (Buenos Aires 1975).

<sup>108</sup> Vgl. G. R. Dimler, Friedrich Spee's Trutznachtigal (Bern 1973).

<sup>109</sup> Vgl. H. Doms, Vom Sinn und Zweck der Ehe (Breslau 1935).

<sup>110</sup> Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die christliche Erziehung „Gravissimum Educationis“, Nr. 7–10.

## IX. Kirchliche Autorität und das Füreinander der Gewissen

Das ehrliche Gewissen ist für jedermann die höchste Autorität, der Statthalter Gottes. Ohne Respektierung dieser Autorität gibt es keine Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit. Wir haben jedoch gesehen, daß das Gewissen seine Fülle nur im Zueinander und Füreinander der Gewissen erreicht. Das Gewissen braucht Licht und Ansporn von der moralischen Autorität gewissenhafter Menschen, der Heiligen, der Propheten, all jener, die Wachsamkeit des Gewissens mit besonderer Kompetenz auf wichtigen Lebensgebieten verbinden. Unser Gewissen erhält die wertvollsten Antriebe nicht von Gesetzen und abstrakten Normen, sondern von der Vorbildperson, die voll und ganz unter der Autorität ihres Gewissens und im uneingeschränkten Respekt vor dem Gewissen der anderen lebt. Wir leben in der Dimension der Gemeinschaft der Heiligen durch den Austausch unserer sittlichen und religiösen Erfahrungen und Überlegungen, den Austausch unserer Ermunterung zu größerer Gewissenstiefe. Der große Reichtum für Kirche und Gesellschaft und für jeden von uns sind die Heiligen, die sich durch die Reinheit des Herzens, d. h. ein reines, starkes Gewissen völlig unter die Autorität des liebenden Gottes gestellt haben.

Die schöpferische Kraft des Gottesvolkes bedarf vor allem prophetischer Menschen, die stets wachsam sind für das Kommen des Herrn in den großen geschichtlichen Ereignissen und im Alltag und die dem Gewissen der Mitmenschen die Erfahrung vermitteln können: „Es ist der Herr, der uns hier ruft.“ Die Amtsträger in der Kirche werden um so mehr Autorität haben, je dankbarer sie die Autorität der Propheten, auch der unbequemen, und der vielen bescheidenen Heiligen anerkennen, die vorbildlich die Reziprozität der Gewissen in Mitmenschlichkeit und Mitverantwortung leben. Christus hat nicht eine Priesterklasse oder Verwalter trainiert, er hat Apostel, Zeugen ausgesandt, die mit ihm gelebt und ihn in Freundschaft gekannt haben, Männer und Frauen, erfüllt vom Heiligen Geist. Die Amtskirche hat authentische Autorität, wenn die Amtsträger wahrhaft charismatische Zeugen der Frohbotschaft sind, ausgezeichnet in der Achtung der Gewissen aller, im Hinhören, in der Lernbereitschaft gegenüber den prophetisch begabten Männern und Frauen. In unserer schwierigen Zeit des Übergangs und der Begegnung der verschiedensten Kulturen ist die Zusammenarbeit der Amtsträger der Kirche mit Theologen und all den Laien, die sich durch Lebenserfahrung und Sachkenntnis auszeichnen, eine Lebensfrage. Es gibt kein Hinhören auf den Heiligen Geist ohne das Aufeinanderhören in Kirche und Welt. Dies ist der geistige Ort, in dem das Lehramt der Kirche angesiedelt ist<sup>111</sup>. Nur im Füreinander und Zueinander der Gewissen bildet sich

<sup>111</sup> Erzbischof R. Coffi, Lehramt und Theologie – Die Situation heute, in: Orientierung 40 (1976) 63–66; vgl. R. McCormick, Notes on Moral Theology, in: Theol. Studies 38 (1977) 84–114, bes. 90; internationale Theologenkommission, Theses de magisterii ecclesiastici et theologiae relatio-

jener Raum der Freiheit und des Vertrauens, in dem die Verlautbarungen der Amtskirche und das geduldige Forschen der Theologen zusammen die Lehrautorität der Kirche bestärken können. Die Nachfolger der Apostel und die Theologen haben eine Führerrolle in der Pilgerkirche nur als Lernende. Niemand besitzt ein Monopol auf die Wahrheit, und niemand darf glauben, vom Heiligen Geist erleuchtet zu werden, wenn er nicht entsprechend dem Glauben handelt, daß der Geist Gottes in allen, durch alle und für alle wirkt. Niemand sollte überrascht sein oder sich ängstigen angesichts der Tatsache, daß weder der Papst noch Theologen stets Antworten auf die neuen, brennenden Fragen bereit haben, sondern nur unter schmerzlichen Spannungen die bleibende Wahrheit von den zeitbedingten Einkleidungen unterscheiden und die Zeichen der Zeit deuten können und nur im Hinhören auf alle sich selbst und ihre Mitchristen von verholzten Formulierungen und teilweise ideologischen Einengungen befreien können<sup>112</sup>.

Die Kirche bedarf jener Autoritätsinstanzen, die in dringenden Fragen verbindliche Entscheidungen treffen können. Und das Gemeinwohl verlangt Loyalität und Treue zu den mit dem Führungsamt Betrauten. Wollen wir jedoch die Eigenart von Autorität und Gehorsam in der Kirche tiefer verstehen, dann gilt der erste Blick immer Christus, in dem alle Wahrheit, Liebe und Autorität verkörpert sind. Und in seinem Lichte wenden wir uns der Gemeinschaft der Heiligen zu, in der der apostolische Glaube überliefert, gelebt, bezeugt, gepredigt und gefeiert wird. Der Glaube ist ein gemeinsames Erbe aller Christen, er wird deshalb um so leuchtender und lebendiger, je mehr das Zueinander der Gewissen gepflegt wird, ohne das es keine „Reinheit des Herzens“ (des Gewissens) gibt. Die moralische Autorität steht in diesem Raum des lebendigen Füreinanders der Gewissen<sup>113</sup>.

James Gustafson, ein wohlinformierter und wohlwollender Beobachter der katholischen Erneuerungsbewegung, stellt uns ein ermutigendes und anspornendes Zeugnis über das gegenwärtige Bild der Kirche aus. Er sieht ein Ringen um ein besseres Verständnis von Gesetz und Lehrautorität „zugunsten einer christlichen Moral verantwortlichen und schöpferischen Handelns im Dienste des Wohles aller Menschen“. Er sieht eine Befreiung von Skrupelhaftigkeit und von zahllosen absolut gesetzten Normen, eine Befreiung von einer Kontrollmoral zugunsten einer Moral, „der es um das freie Sich-selbst-Schenken im

nibus ad invicem, in: Documentation cath. 73 (1976) 658–665; M. Flick, Due funzioni della teologia secondo il recente documento della commissione teologica internazionale, in: Civiltà Catt. 127 (1976) 472–483; Bischof A. L. Descamps, Théologie et Magistère, in: Eph. Th. Lov. 52 (1976) 82–133; A. Dulles, What is Magisterium?, in: Origins 6 (1976) 81–87.

<sup>112</sup> Vgl. Bischof B. C. Butler, Letter to a Distressed Catholic, in: Tablet 230 (1976) 735f. 757f.  
<sup>113</sup> Vgl. Y. Congar, Pour une histoire sémantique du terme „magisterium“, in: Rev. des sciences phil. et théol. 60 (1976) 85–98; ders., Bref histoire des formes du „magistère“ et de ses relations avec les docteurs, a. a. O. 99–112; A. B. Calkins, John Henry Newman on Conscience and the Magisterium, in: Downside Rev. 87 (1969) 359–369; B. Häring, Coscienza e magistero, in: T. Goffi – D. Mongillo (Hrsg.), Magistero e morale (Bologna 1970) 319–346.

Dienste der anderen und der Welt geht. Die Kirche wird mehr zu einer Schule echter Freiheit als zu einer Befehlsinstanz für das Verhalten und eines Richterstuhls für Fehler.“ Der Ton liegt mehr auf dem Zueinander und Füreinander der Handelnden. Im Mittelpunkt steht „die Person, die fähig ist, Verantwortung zu übernehmen und Initiativen zu ergreifen“<sup>114</sup>.

Die Ausübung des kirchlichen Lehramtes in all seinen Formen und auf allen Ebenen ist authentisch und treu zu Christus, wenn die Hauptsorge nicht der Unterwerfung, sondern der Ehrlichkeit und der Förderung der Verantwortlichkeit gilt. Die Kirche ist dort aktiv gegenwärtig, wo die Über-Ich-Moralität entlarvt wird und bequemer Konformismus der Mitverantwortung im Füreinander und Zueinander der Gewissen Platz macht. Es bedarf heute des Zusammenspiels aller Kräfte, um neuen Gefahren der Gewissensmanipulation zu widerstehen und Persönlichkeiten zu formen, die in Offenheit für das Wirken des Geistes Gottes fähig sind, mutig miteinander Verantwortung zu tragen.

## X. Probabilismus in neuer Sicht

### 1. Altes und Neues

Vom Ende des 16. bis zum 18. Jahrhundert hatte die katholische Moraltheologie die schweren Krisen des Kampfes der verschiedenen „Moralsysteme“ gegeneinander zu bestehen. Im Grunde ging es um die Spannung zwischen Gesetz, Tradition und kirchlicher Autorität einschließlich der des Beichtvaters auf der einen Seite und dem Gewissen des einzelnen auf der anderen. Aus unserer eigenen Erfahrung der Spannung zwischen Traditionalisten und Fortschrittlichen, aus dem Mitleiden mit der Unsicherheit der Ängstlichen und im Erschrecken über das Schwinden der Autorität im Gewissen anderer kommen wir zu einem besseren Verständnis jener Zeit. Deshalb sind wir vielleicht doch in einer besseren Ausgangslage als die alten Probabilisten, wenn wir uns heutigen Problemen zuwenden, da wir vielleicht noch schärfer den Primat des Gewissens betonen und die neuen Probleme mit größerer Bewußtheit im Lichte der Bundesmoral und der Reziprozität der Gewissen angehen. Eine neue Integration der Normenlehre im Blick auf die volle Berufung der Christen zu schöpferischer Freiheit und Treue bildet einen gesünderen geistigen Raum als die bloße Beichtmoral, die sich hauptsächlich mit der Grenzziehung beschäftigte.

Im Streit um die Moralsysteme ging es vor allem um Klugheitsregeln zur Findung von Lösungen in Konfliktsituationen. Eine bewußt dynamische Sicht des christlichen Lebens im Lichte des Wachstumsgesetzes und der ständigen Bekeh-

<sup>114</sup> J. M. Gustafson, Education for Moral Responsibility, in: ders., u. a., Moral Education (Cambridge/Mass. 1970) 12–13.



rung und im Gesamtlicht der Heilsgeschichte eignet sich sicher besser als eine bewußt oder unbewußt statische Sichtweise.

Eine bessere Kenntnis von Zusammenstößen zwischen Traditionalisten und Pionieren in der Vergangenheit ist hilfreich für unsere eigenen Probleme, in denen es um die Spannung zwischen dem schöpferischen Gewissen und einer veräußerlichten Auferlegung von Traditionen, Gesetzen und Lehren geht<sup>115</sup>. Ein Lernen ist selbstverständlich nur möglich, wenn wir bei aller Ähnlichkeit der Geistesrichtungen die Verschiedenheit des sozialen Kontextes zwischen vergangenen und gegenwärtigen Auseinandersetzungen im Auge bewahren.

Im Streit zwischen Tutoristen, Probabilioristen auf der einen Seite und der Probabilisten auf der anderen handelt es sich nicht nur um einen Zusammenstoß zwischen verschiedenen Denkrichtungen und Temperamenten, sondern auch um eine oft unfreundliche Begegnung zwischen zwei Epochen. Auch heute erleben wir die Ungleichzeitigkeit von Gleichzeitigkeit. Menschen, die im gleichen Jahrzehnt geboren sind, können in ganz verschiedenen Epochen leben. Die einen hängen noch ganz an der Vergangenheit, andere sind wirklich Zeitgenossen, dem Hier und Heute zugewandt, während wiederum andere die Zukunft schon vorausnehmen.

## 2. Der geschichtliche Kontext des Probabilismusstreites

Theologiegeschichte ist wertlos, wenn wir nicht wirklich geschichtlich denken lernen, uns hineindenken in die verschiedene Welterfahrung und die Wechselwirkung zwischen dem Gesamt der politischen, kulturellen, sozialen, wirtschaftlichen Bedingungen mit der theologischen Reflexion und auch dem Bewußtseinsstand und dem Gewissen der Gläubigen. Die Auseinandersetzungen um die „Moralsysteme“ wurden ausgetragen in einer äußerst autoritären Gesellschaft und in einer zentralistischen Kirche, deren Struktur, Amtsverständnis und Entscheidungsprozesse weithin von der vorgegebenen Gesellschaft und Geisteshaltung mitbestimmt wurden. Dies ist nicht verwunderlich, wenn wir bedenken, daß Päpste und Bischöfe sehr viel mehr Zeit auf die Regierung und Verwaltung ihres jeweiligen irdischen Herrschaftsbereichs verwendeten als auf die Heilssorge, daß ihnen das Spiel mit politischen Mächten mehr lag als der Dialog mit den einfachen Gläubigen. Es war eine Gesellschaft und Kirche, in der Gesetz und Kontrolle eine unverhältnismäßig große Rolle spielten. Der konventionelle Gebrauch der Moral im Dienste der stabilen Ordnung war sehr viel weiter verbreitet als die Pflege der Unterscheidungsgabe. Jene Moralisten, die mehr oder weniger zur geistigen Vorhut gehörten, mußten sich äußerste Vorsicht auferlegen, um nicht durch die kirchliche und staatliche

<sup>115</sup> Für eine ausführlichere Behandlung und Literatur zu diesem Thema vgl. B. Häring, *Das Gesetz Christi* (Freiburg i.Br. 1967) I, 215–236; ders., *Die gegenwärtige Heilssünde* (Freiburg i.Br. 1964) 50–67 176–218.

Zensur schachmatt gesetzt zu werden. Der Großteil der Moralisten war von der Idee der Kontrollfunktion des Beichtvaters, die die Kirchenstruktur und das Kirchenverständnis jener Zeit reflektierte, eingenommen. Sie sahen im Beichtvater vor allem den „Richter“. Auf der anderen Seite standen Männer wie Alphonsus von Liguori, die gegenüber der vorherrschenden Strömung den Mut hatten zu betonen, daß es die vornehmste Rolle des Beichtvaters wie der Bischöfe und Priester insgesamt ist, ein Bild und Gleichnis der barmherzigen Liebe Gottes zu sein und das Wachstum aller auf Heiligkeit hin zu fördern.

Ein Teil der Probabilisten war sich des tiefgreifenden Wandels der Kultur und der wirtschaftlichen Verhältnisse bewußt, und doch konnten sie nicht jenes Geschichtsbewußtsein entfalten, das für die heutige Generation charakteristisch ist. Man darf wohl ruhig behaupten, daß die legalistischen Rigoristen, Tutoristen und Probabilioristen ungeschichtlich dachten. Sie siedelten ihre Wahrheit außerhalb der geschichtlichen Prozesse an. Ein Hauptstreitpunkt kann diese Situation veranschaulichen: die Zinsfrage. Die immer wieder eingeschränkte kirchliche Lehre entsprach einer Epoche, in der Darlehen in der Form von vererblichen Gütern, insbesondere in der Form von Brot- und Saatgetreide gegeben wurden. Die Adressaten waren vor allem jene, die in Not geraten waren. Der Sinn der kirchlichen Lehre war das strenge Verbot, die Not anderer auszunützen. Die Traditionalisten schauten nur auf die Formulierung des Gesetzes bzw. der diesbezüglichen Morallehre, während die Probabilisten den schweren bzw. der diesbezüglichen Morallehre, während die Probabilisten den schweren Wissenskonflikt von Beichtvätern und Pönitenten mitfühlten und von dorthin über die neue Lage nachdachten. Das Darlehen und das Nehmen von Zins hatte eine völlig neue Funktion. Der Zins wurde von jenen verlangt, die in der neuen kapitalistischen Wirtschaft das Geld für sich fruchtbar machten. Das Sparen und Geldverleihen hatte eine neue positive Funktion in der Schaffung von neuen Arbeitsplätzen. Den fortschrittlichen Moraltheologen ging es darum, das Gewissen der Gläubigen nicht mit unerträglichen Spannungen zu belasten und ihnen eine konstruktive, verantwortliche Teilnahme an den neuen Formen des Wirtschaftslebens zu ermöglichen<sup>116</sup>. Unter den gegebenen Herrschaftsformen konnten die Moraltheologen es nicht wagen, die amtliche Lehre frontal in Frage zu stellen. Darum versuchten sie den Menschen in ihrem Wissenskonflikt zu helfen, indem sie Lösungen innerhalb des gesetzlichen Systems versuchten. Das mag uns Heutigen, wenn wir uns nicht in die Gesamtsituation einfühlen, als Haarspalterei erscheinen.

Die Spannung zwischen einer oberflächlichen Traditionsgebundenheit und der Verteidigung des ehrlichen Gewissens wurde verschärft durch den Kontrast zwischen theologischem Pessimismus und Optimismus. Die Rigoristen, vielfach im Fahrwasser des Jansenismus, waren von der Verderbtheit der menschlichen Natur und der Verantwortungsfähigkeit des Kirchenvolkes so sehr überzeugt, daß sie ein scharfes System von Kontrollen und Sanktionen für unab-

<sup>116</sup> Vgl. J. T. Noonan, *The Scholastic Analysis of Usury* (Cambridge/Mass. 1957).

dingbar notwendig erachteten. Unter den Probabilisten aber gab es viele, die mit dem heiligen Paulus betonten, daß gegenüber der Sündenmacht Gottes Gnade unendlich mächtiger ist. Alphonsus von Liguori, der einflußreichste Vertreter eines gemäßigten Probabilismus, war sich dieses Kontrastes voll bewußt. Er erwählte für die von ihm gegründete Kongregation der Redemptoristen und für sein ganzes theologisches und seelsorgliches Programm das Motto: „Beim Herrn ist überreichliche Erlösung“ (Ps 130,7). Daraus ergab sich vor allem ein größeres Vertrauen in die Ehrlichkeit des Gewissens der Gläubigen im Gefolge einer stärkeren Betonung der Frohen Botschaft von der Liebe Gottes als gesellschaftlicher und kirchlicher Kontrollen.

Es kann nicht geleugnet werden, daß die Vertreter der rigoristischen und traditionalistischen Richtung Gefangene eines legalistischen Systems und Denkens waren. Es gingen ihnen nicht nur die psychologische Kenntnis, sondern auch das Einfühlungsvermögen in das Gewissen der Menschen ab. Sie hatten keine Ahnung, welche schöpferische Kraft das Gewissen entfaltet, wenn ihm der nötige Freiheitsraum gelassen, Vertrauen geschenkt und die Frohe Botschaft verkündet wird. Man kann nur immer wieder mit Staunen und Schmerz auf dieses Phänomen zurückkommen. „Kann man das Gewissen mehr demütigen, als wenn man es als bloßen Sklaven des Gesetzes behandelt!“<sup>117</sup> Den Probabilisten, so oft als Laxisten verschrien, muß man mit Verständnis begegnen, auch wenn sie sich in ihrer Argumentationsweise zum Teil im System der konventionellen, legalistischen Moral verfangen; ihr Ziel war ja vor allem, das überlastete Gewissen zur Freude am Guten zu befreien.

### 3. Die echten Anliegen des klassischen Probabilismus

Vorbildliche Christen, die ihr ganzes Leben der Kirche und der Würde des Gewissens widmeten, wurden nicht selten verdächtigt, als ob sie es an Treue gegenüber der lehrenden Kirche fehlen ließen, nur weil ihre Auslegung von Lehren und Gesetzen der Kirche elastischer und darum der Kontrolle weniger zugänglich war. Ihre Intentionen und ihr Dienst an den Menschen und am Glauben konnte von jenen, denen es nur um das Bewahren von Traditionen, von Ordnung und Disziplin ging, kaum gewürdigt werden, zumal in einer sich im Zustand der Selbstverteidigung befindlichen Amtskirche. Wir können die Hauptanliegen der Vertreter des klassischen Probabilismus wohl in folgender Weise zusammenfassen:

1) Sie kämpften gegen die Überbelastung des Gewissens und des öffentlichen Bewußtseins in der Kirche zugunsten größerer Offenheit für die Zeichen der

<sup>117</sup> *Tix, Deman O.P.*, Probabilisme, in: *Dict. théol. cath.* 12 (1936) 418. Meines Erachtens wird Deman dem Anliegen des Probabilismus nicht gerecht. Er hätte mehr auf den geschichtlichen Hintergrund und den noch größeren Legalismus des vor allem von Dominikanern vertretenen Probabilismus achten müssen.

Zeit, einer schöpferischen Antwort auf neue Gelegenheiten und Nöte. Sie waren überzeugt, daß eine Überzahl von grenzziehenden Gesetzen, ihre Verabsolutierung und allzu engherzige Auslegung die schöpferischen Kräfte des Gewissens und die Glaubensfreude bedrohen.

2) Alphonsus von Liguori kämpfte vor allem gegen den Fanatismus von theologischen Schulen an, der das schöpferische Suchen nach dem Wahren und Guten ungebührlich einschränkte. Das trug ihm von den Anhängern verschiedener Schulen die Beschimpfung als Synkretist ein. Er antwortete mit Humor und Ironie: „Schau, wie die skotistische Schule seit Jahrhunderten gegen die thomistische ankämpft. Aus all dieser Zeit hören wir von keinem Minderbruder, daß er der Schuldoktrin des Predigerordens beigepflichtet habe, aber ebenso wenig umgekehrt, daß ein Dominikaner etwas am Skotismus gelten ließ. Und doch: Wäre einer statt Franziskaner Dominikaner geworden, würde er sich dann nicht mit Händen und Füßen gegen Skotus wehren? Und genauso: Wäre einer statt in den Orden der Dominikaner in den der Franziskaner eingetreten, würde er sich nicht als erklärter Gegner der thomistischen Lehre gebärden? Würde er sich nicht als erklärter Gegner der Vernunft? Sicher nicht die Vernunft.“<sup>118</sup> Alphonsus betonte nachdrücklich, daß der Christ nicht nur in seinem persönlichen Leben seinem Gewissen folgen muß, sondern daß auch der Theologe seine Lehre vor dem eigenen Gewissen abwägen muß, und das bedeutet für ihn, daß er kritisch denken muß und seine eigene Erfahrung mit der der anderen vergleicht. Als die Verdächtigungen und Anfeindungen gegen die Jesuiten, die bald zur Unterdrückung der Gesellschaft Jesu führen sollten, bedrohlich zunahm, gebrauchten die Rigoristen gegen Alphonsus als Waffe die Anschuldigung, er sei ein Anhänger der Jesuiten. Er antwortete darauf: „Ich verehere die Jesuiten und die anderen Ordensleute, aber was die Moral anbetrifft, folge ich nur meinem eigenen Gewissen.“<sup>119</sup> Dies ist sicher ein besserer Weg, Liebe und Verehrung zur Kirche durch absolute Gewissensredlichkeit in Gedanken und Worten zu bezeugen als bloßer Konformismus mit veralteten Gesetzen und Formulierungen. Dabei hängt freilich der Mut zum Durchdenken der Probleme von der Erfahrungsbreite und vom Typ der kirchlichen Herrschaftsstrukturen ab.

Alphonsus hat seinen ersten Unterricht in Moraltheologie von einem rigoristischen Probabilisten des Dominikanerordens empfangen. Als er sich jedoch schon als junger Priester der Seelsorge der Verlassensten und sozial Benachteiligten widmete, sah er bald, daß ein solches System wie eine Fessel wirkte. Darum wandte er sich dem Denken der großen Probabilisten aus dem Jesuitenorden zu. Auch nach der Unterdrückung der Gesellschaft Jesu hielt er daran fest. Aber aus verständlicher Klugheit änderte er den Namen und nannte

<sup>118</sup> *Alphonsus*, *Dissertatio* aus dem Jahr 1755, n.49.

<sup>119</sup> *Risposta apologetica circa l'uso dell'opinione egualmente probabile* aus dem Jahr 1764, in: *Quattro apologie italiane della teologia morale del beato Alfonso Maria de Liguori* (Torino 1829) 36. Wohl in keinem anderen Werk spricht sich der Heilige so freimütig und leidenschaftlich gegen den vorherrschenden Rigorismus aus.

seinen stets gemäßigten Probabilismus nunmehr „Äquiprobabilismus“. Der Name sollte zum Ausdruck bringen, daß er beide Seiten, die Gründe zugunsten von Gesetz und Tradition wie auch jene zugunsten der schöpferischen Freiheit, gleichermaßen beachten wollte. Nur dort, wo die Gründe zugunsten eines Handelns nach Gesetz und Tradition deutlich überwiegen, soll sich das Gewissen an diesen Rahmen halten, andernfalls aber frei sein für gesetzlich nicht festgelegte Initiativen.

3) Alphonsus offenbart seine Wesensart am besten in seinen geistlichen Schriften. Sein großes Moralwerk wendet sich, wie es damals üblich war, an die Kirchenmänner und Beichtväter. Dabei ist sein vordringliches Anliegen, daß die Würde des Gewissens jedes Christen unbedingt zu respektieren ist und niemals manipuliert werden darf. Auch in Fällen, in denen der Amtsträger oder Beichtvater überzeugt ist, daß seine eigene Auffassung die wahre Lehre und die gerechten Gesetze der Kirche widerspiegelt und daß der Pönitent oder sonst ein „Untertan der Kirche“ im Irrtum ist, lehrt Alphonsus, daß es in der Begegnung der Gewissen nicht in erster Linie um eine „objektive Wahrheit“ geht, sondern um die Ehrlichkeit und Freiheit des Gewissens und die Ehrfurcht vor dem Gewissen des anderen. Man soll nie versuchen, anderen etwas aufzureden, das sie sich im Gewissen unmöglich aneignen können, es sei denn in äußersten Fällen, wo es um den Schutz der Grundrechte anderer geht. Im Lichte heutiger Psychologie sprechen wir von dem Konflikt zwischen jener Gewissensüberzeugung, die aus der inneren Mitte der Person kommt, und dem Spiel des Über-Ich, das als Agent des Konformismus gebraucht werden kann. Es ist Hohn gegen die Kirche, die Verschwörung zwischen dem Über-Ich und einem Manipulator als kirchentreuem Gewissen zu bezeichnen. Die Kirche wird nur aufgebaut und offenbart sich nur echt im ehrlichen Füreinander und Zueinander der Gewissen. Alphonsus hat es nicht so ausgedrückt, aber er hat das Anliegen tief gespürt.

Die Pioniere unter den Probabilisten wollten den Gläubigen helfen, die Phase bloß konventioneller Moral hinter sich zu lassen und in innerem Frieden nach eigener Überzeugung zu handeln. Darum warnten sie vor der Auferlegung unangepaßter, veralteter oder zweifelhaft zuständiger Gesetze. Es ging ihnen dabei jedoch nicht nur um das sicher große Anliegen, niemandem unnötige Lasten aufzuerlegen, sondern vor allem um die Befreiung für ein schöpferisches Gewissensurteil gemäß der Werthöhe und Wertdringlichkeit und um die absolute Ehrlichkeit im Denken und Handeln.

#### 4. Klugheitsregeln für das Wagnis des Gewissens

Autoritäre Amtsträger und Erzieher wollen nicht, daß ihre Untergebenen sich dem Risiko aussetzen, Fehler zu begehen, einem Risiko, das unvermeidlich ist, wenn der Mensch nach Mündigkeit des Gewissens strebt und mutig nach dem Wahren und Guten sucht, um aus eigener, wohlworbener Überzeugung zu

handeln. Jene, die so vorgehen, denken nicht daran, welch hoffnungsloses Wagnis sie selbst dabei eingehen.

Wer nie über das Niveau der bloß konventionellen Moral hinausgewachsen ist und Sicherheit mehr sucht als die Wahrheit, verzichtet praktisch darauf, nach seinem eigenen Gewissen zu handeln. Man will, daß andere genaue Anweisungen geben und die Verantwortung allein tragen. „Man“ ist nicht bereit und nicht fähig, die Bedeutsamkeit schöpferischer Freiheit und Treue und das ihnen angemessene Risiko zu sehen und zu leben. Dabei besteht ein Komplott zwischen dem eigenen Sicherheitskomplex und der Handlungsweise autoritärer Menschen zugunsten eines unfruchtbaren Konformismus. Lange vor den leidenschaftlichen Auseinandersetzungen über die Moralsysteme rannte ein großer Moraltheologe und Bischof, der heilige Antoninus von Florenz OP (1389–1459), gegen das Unwesen des Sicherheitskomplexes an: „Es ist ein Zeichen vernünftiger Selbstzucht, sich jeweils mit jenem Grad der Sicherheit zufriedenzugeben, der den Sterblichen zukommt.“<sup>120</sup>

Alphonsus und alle großen Probabilisten seiner Zeit waren sicher nicht unbesorgt um Ordnung und Zuverlässigkeit, aber ihr Hauptanliegen war, daß die Gläubigen den Mut und die Ehrlichkeit finden, in Mitverantwortlichkeit nach dem eigenen Gewissen zu leben. Und das bedeutet, daß die Heilssorge der Kirche sie ermutigen und befähigen muß, in ihre Gewissensentscheidung nicht nur die gesetzlichen Gesichtspunkte, sondern vor allem die schöpferische Bewältigung der hier und jetzt gestellten Aufgabe einzubringen. Es gilt das Bewußtsein zu wecken, daß nur ein bescheidener Teil des Guten gesetzlich umschrieben werden kann und daß ein Gesetz nie zum Feind des Besseren werden darf. Für jene, die die Kirche als Vorhut der Menschheit in der Pflege der Mitmenschlichkeit und der gegenseitigen Mitverantwortlichkeit der Gewissen betrachten, ist dieses Anliegen selbstverständlich. Wir Heutige sprechen am besten nicht mehr von „Moralsystemen“, sondern von Klugheitsregeln, die sowohl den Moraltheologen in seiner typologischen Kasuistik wie ganz besonders das Einzelgewissen erleuchten sollen.

1) Eine Grundregel für Alphonsus war: „Die Autorität auch eines gelehrten Mannes hat geringes Gewicht, wo überzeugende Gründe fehlen.“<sup>121</sup> Die Autorität muß sich an das Gewissen wenden und deshalb nicht nur gute Gründe haben, sondern auch fähig sein, sie aufzuweisen. Diese Forderung ist in keiner Weise anmaßend, sondern drückt das Füreinander und Zueinander der Gewissen im kirchlichen Raum aus. Dabei schenkt Alphonsus den Heiligen und großen Theologen zweifellos hohe Beachtung gemäß dem Grundsatz: „Autoren sollen nicht gezählt, sondern in ihrer Bedeutsamkeit gewogen werden.“<sup>122</sup>

2) Ein weiterer Leitgedanke ist: Das kirchliche Lehramt und die Weisungen

<sup>120</sup> Antoninus von Florenz, Summa moralis pars I tit. III, cap. 10.

<sup>121</sup> Alphonsus, Theologia moralis lib. I, tr. I, n. 79.

<sup>122</sup> Ebd.

des Hirtenamtes müssen durchaus ernst genommen werden. Angesichts der vielen Gewissenskonflikte betonten jedoch die Probabilisten, daß keine gesetzliche Norm verabsolutiert werden darf, sondern daß vielmehr die Anwendung im Blick auf die gesamte sittliche Ordnung zu geschehen hat. Dabei ist jeweils den veränderten geschichtlichen Gegebenheiten Rechnung zu tragen.

3) Wer von Gesetz und Tradition in einer konkreten Frage abweichen will, muß gute Gründe haben. Aber ebenso müssen jene, die sich gegenüber neuen Einsichten oder schöpferischen Lösungen konkreter Konflikte auf Gesetz und Tradition berufen, gleichermaßen gewichtige oder gewichtigere Gründe vorbringen.

Das bedeutet aber für alle Beteiligten die Notwendigkeit eines fortwährenden Lernprozesses und Dialogs. Mit Augustinus und Thomas von Aquin begriffen alle großen Lehrer der Kirche, daß es nicht unehrenhaft, sondern im Gegenteil Gewissenspflicht ist, frühere Auffassungen immer wieder zu überprüfen und notfalls auch öffentlich zu korrigieren. Vor allem Moraltheologie als die Lehre vom geschichts- und situationsgerechten Handeln muß die Notwendigkeit ständiger Revisionsbereitschaft betonen<sup>123</sup>. Diese Forderung trifft auch die Amtsträger. Man kann zwar empirisch für gewisse Epochen feststellen, daß Amtsträger die Rolle der Verteidigung von Tradition und Gesetz übernehmen, während die prophetischen Stimmen auf neue Einsichten, neue Heilmöglichkeiten und dementsprechend neue Lebensformen hinweisen. Im Lichte des Neuen Testaments sollte es jedoch vielmehr so sein, daß die Amtsträger entweder selbst die Vorhut in neuem Denken bilden oder doch der Vorhut besondere Beachtung schenken.

Weder amtliche Dokumente noch Äußerungen von Theologen dürfen als Autorität angerufen werden, ohne sich zu fragen, ob nicht spätere Verlautbarungen oder Veröffentlichungen eine teilweise oder ganze Revision vorgenommen haben<sup>124</sup>. Genau wie wir Heute dazulernen und umlernen, so haben es auch die großen Lehrer und Autoritäten der Vergangenheit getan. Und so tut es vor allem die Kirche als Ganze.

<sup>123</sup> Vgl. Ch. E. Curran, *Ongoing Revision of Moral Theology* (Notre Dame 1975).

<sup>124</sup> Als Beispiel dieses Lernprozesses sei ein bedeutsames Buch von Kardinal Leon Suenens mit seinen späteren Stellungnahmen verglichen. 1959 schrieb der damalige Weihbischof von Mechelen, daß die Mitwirkung der Frau beim ehelichen Verkehr mit ihrem Mann, wenn vorauszusehen ist, daß er ihn abbrechen werde, „eine Art moralischer Heuchelei und ein Weg der geistlichen Mittelmaßigkeit“ sei. Siehe L. Suenens, *Amour et maîtrise de soi* (Bruges 1959) 81. Der Autor nahm diese Veröffentlichung zum Anlaß, den in Moralfragen wohl versierten Verfasser darauf hinzuweisen, daß Alphonsus von Liguori und viele angesehene Moraltheologen eine solche Mitwirkung der Frau unter besonderen Umständen zwar nicht als das Beste in sich, aber als das konkret Bestmögliche ansahen. Sicher kann man sich heute nicht auf jene Auffassung von Suenens berufen, ohne sich über die Tatsache und die Gründe späterer Stellungnahmen des Kardinals zu informieren.

## 5. Die Autorität des klassischen Probabilismus

Das Hauptanliegen des Probabilismus, einen vernünftigen Ausgleich zwischen Gesetz und schöpferischer Freiheit zu finden, besteht heute in erneuter Dringlichkeit fort. Obgleich die konkreten Fragen anderer Natur sind, so bleibt doch eine der Grundregeln, die Alphonsus folgendermaßen ausgedrückt hat: „Es ist ein Frevel, die Beobachtung der Gebote Gottes laxer auszulegen, als recht ist. Aber es ist kein geringeres Übel, das Joch Gottes härter zu machen, als es notwendig ist. Allzu große Schärfe verschließt den Weg zum Heil.“<sup>125</sup> Milde Auslegung kirchlicher Gesetze und der Erfordernisse des Naturrechts bedeutet keine Gefahr, wenn wir, wie Alphonsus es in vielen geistlichen Schriften tat, den Hauptakzent auf die Zielgebote setzen und unermüdlich Zeugnis für die allgemeine Berufung zur Heiligkeit ablegen. Die Probabilisten waren überzeugt, daß alle Gesetzesstrenge zum Unheil gereicht, wenn sie dem großen Gebot widerspricht: „Seid barmherzig wie euer himmlischer Vater“ (Lk 6,36). Drängende Fragen, wie z.B. die Behandlung von Geschiedenen und Wiederverheirateten, die vielleicht heroisch gekämpft und gelitten haben, um ihre erste Ehe zu retten, bei kirchlichen Ehegerichten nicht verstanden wurden und nun in einer harmonischen, wenn auch kirchlich ungültigen Ehe leben, müssen in dieser Hinsicht neu überprüft werden. Und zwar geht es nicht nur um eine neue Gesetzgebung, sondern ebenso um die Ehrfurcht vor dem Gewissen der Beteiligten.

Viele Ausbrüche des Fanatismus und gehässiger Anschuldigungen könnten vermieden werden, wenn alle besser informiert wären über die Auseinandersetzungen zwischen Rigoristen und Probabilisten, über die Hintergründe, die geistigen Haltungen und die schließliche Anerkennung eines maßvollen Probabilismus durch die kirchliche Autorität. Ein Zurückfallen in eine Haltung, wie sie die Gegner eines auch gemäßigten Probabilismus zeigten, ist heute im Blick auf das Zweite Vatikanische Konzil und vor allem seine Äußerungen über das Gewissen unverzeihlich. Die pastorale Konstitution über die Kirche in der modernen Welt traut dem Gewissen der Gläubigen mindestens ebenso viel zu wie die klassischen Probabilisten: „Die Laien sind eigentlich, wenn auch nicht ausschließlich, zuständig für die weltlichen Aufgaben und Tätigkeiten ... Sie mögen nicht meinen, ihre Seelsorger seien immer in dem Grade kompetent, daß sie in jeder, zuweilen auch schweren Frage, die gerade auftaucht, eine konkrete Lösung schon fertig haben könnten oder die Sendung dazu hätten. Die Laien selbst sollen vielmehr im Licht christlicher Weisheit und unter Berücksichtigung der Lehre des kirchlichen Lehramtes darin ihre eigene Aufgabe wahrnehmen. Oftmals wird gerade eine christliche Schau der Dinge ihnen eine bestimmte Lösung in einer konkreten Situation nahelegen. Aber andere Christen werden vielleicht, wie es häufiger, und zwar legitim, der Fall ist, bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen. Wenn dann

<sup>125</sup> Alphonsus, a. a. O. n. 82.

die beiderseitigen Lösungen, auch gegen den Willen der Parteien, von vielen andern sehr leicht als eindeutige Folgerung aus der Botschaft des Evangeliums betrachtet werden, so müßte doch klar bleiben, daß in solchen Fällen niemand das Recht hat, die Autorität der Kirche ausschließlich für sich und seine eigene Meinung in Anspruch zu nehmen.“<sup>126</sup>

## XI. Das gestörte und ängstliche Gewissen

Eine Moralerziehung, der es vor allem um Verantwortungsbereitschaft und Verantwortungsfähigkeit, um schöpferische Freiheit und Treue geht, kann viele Formen der Überängstlichkeit und Skrupulosität entweder verhindern oder heilen, während einseitige Sorge um Kontrolle und vollständige Beichte die Aufmerksamkeit allzusehr auf die Grenzlinie richtet, das Gewissen blockiert und nicht selten zu krankhafter Skrupulosität führt. „Wann der Skrupel aufgekomen ist, kann geschichtlich fixiert werden. Er ist in verhältnismäßig neuer Zeit aus der juristischen Denkweise der lateinischen Moralisten erwachsen; der heilige Thomas oder die orientalische Kirche kennen nicht einmal den Begriff.“<sup>127</sup>

Das Wort „Skrupulosität“ bezeichnet komplexe Phänomene verschiedener Sinnbedeutung. Es wird bisweilen verwendet für normale oder fast normale Krisen, die über Erschütterung einer oberflächlichen Sicherheit zu größerer Tiefe führen können. Sodann bezeichnet es mehr oder weniger schwere Psychopathien, die sich im Gesamt der Persönlichkeit und nicht nur in moralischen und religiösen Fragen offenbaren. Oft handelt es sich um eine neurotische Fixierung, sei es eine Angstneurose oder eine sich verschieden auswirkende Zwangsneurose. Eine Angstneurose kann sich entwickeln oder verschlimmern infolge einer Furchtreligion zusammen mit einer legalistischen Moralerziehung, ganz besonders wenn es sich um Personen handelt, die in der Kindheit eine angsterfüllte Erfahrung mit autoritären Eltern oder andern Erziehern gemacht haben.

Handelt es sich um eine Zwangsneurose ernster Art, so ist die Zuhilfenahme eines Psychotherapeuten naheliegend. Aber auch ein besseres Verstehen von Religion und Moral kann die Situation erleichtern, vor allem im Kontakt mit Personen und Gemeinschaften, die nicht nur durch Worte, sondern durch das gesamte Leben die Botschaft von einem liebenden, vergehenden und heilenden Gott mitteilen.

Meine obigen Ausführungen über das Verhältnis von Sünde und geistiger Gesundheit haben auf die Kompensationsskrupulosität als eine spezifische Ausformung der Zwangsneurose hingewiesen. Sie ist nicht selten eine Verflech-

tung zwischen einer psychischen Anlage und den Auswirkungen einer langdauernden Untreue in entscheidenden Fragen des Glaubens und der Moral, die sich hier zu verbergen sucht. Heilversuche müssen sowohl die Psychopathie in Anschlag bringen wie auch eine Befreiung von unfruchtbarer Haarspalterei. Es geht um den Gewinn der Mitte in einem Prozeß der Bekehrung und der Heilung. Schocktherapie scheint jedoch nicht angeraten zu sein. Es bedarf vielmehr eines gütigen Verstehens.

Eine der Hauptwurzeln der Skrupulosität besteht darin, daß der Mensch den lebendigen Kontakt der Liebe zum Nächsten und zu Gott nicht gefunden oder aber wieder verloren hat. Die Heilung bedarf der Hilfe des andern, des liebevollen Zugehens auf den Kranken, es bedarf aber auch vom Kranken her einer neuen Zuwendung zum Du, eine Befreiung von der Ich-Fixierung. Walter Nigg schreibt: „Terstegen war von der Überzeugung durchdrungen, daß das Ansehen seiner selbst den Menschen nur krank mache, aber in dem Ansehen Gottes seine Genesung liege. Immerhin war er sicher auf der richtigeren Fährte als jene See- lenärzte, die den Patienten stets nur mit sich selbst zu beschäftigen wissen.“ Es geht nach Terstegen darum, dem Skrupulanten zu helfen, in gesunden Beziehungen zu anderen sein wahres Selbst zu finden in dem Sinne, daß er „im gegenwärtigen Augenblick seine Aufgabe sucht, worin er Gott und seinen Willen findet“<sup>128</sup>. Es besteht jedoch keine Einwendung gegen die Anamnese, durch die der Psychotherapeut seinem Patienten hilft, seine Vergangenheit ins Bewußtsein zu heben. Aber die Dynamik des Heilungsprozesses verlangt dann, daß der Gesundheit und Heil Suchende die Freiheit gewinnt, sich Gott und seinen Gaben und den Nöten des Nächsten zuzuwenden. Es geht um ein Freisetzen der schöpferischen Energien für die Begegnung mit dem Du und Wir.

Personen, die unter dem Druck einer Zwangsneurose immer neu versuchen, eine vollständige Generalbeichte abzulegen, können eine wenigstens teilweise Befreiung erfahren durch die nötige Auferlegung und Erklärung der Buße, die darin besteht, daß sie nie mehr Sünden, auch vergessene Sünden, die vor diesem Datum begangen wurden, beichten dürfen. Dabei muß geduldig erklärt werden, daß es um die Freisetzung der Energien im Dienste Gottes und der Nächsten gehe. Fürs zukünftige Beichten neubegangener Sünden muß der Rat erteilt und erklärt werden, daß sie zuversichtlich zu ihren eigenen Gunsten urteilen, solange sie zweifeln, ob es sich um eine Todsünde oder läßliche Sünde handle.

Alphonsus von Liguori gibt einem Skrupulanten in Form folgenden Gebetes eine liebevolle Belehrung: „O mein Gott, ängstliche Seelen schauen auf dich wie einen Tyrannen, der nichts anderes von seinen Untertanen verlangt als Angst und Beben. Darum fürchten sie sich wegen jedes unbedachten Wortes und wegen jedes Gedankens, der ihnen durch den Kopf geht. Sie meinen, der Herrgott sei deshalb schon zornig und werde sie in die Hölle stürzen. Nein, nein und

<sup>126</sup> GS (s. Anm. 1) 43.

<sup>127</sup> J. Regnier, Der moderne Mensch und die Sünde (Würzburg 1959) 31.

<sup>128</sup> W. Nigg, Große Heilige (Zürich 1949) 334.

nochmals nein: Gott beraubt uns seiner Gnade nur, wenn wir ihn mit offenen Augen und mit voller Zustimmung verachten und ihm den Rücken kehren.“<sup>129</sup>

So wichtig es ist, den an Skrupeln erkrankten Menschen zu überzeugen, daß Gott seine Heilung will und daß er deshalb treu mitwirken muß, um von seiner Angst oder Zwangsneurose befreit zu werden, so ist es doch nicht weniger wichtig, ihm zu helfen, die Langsamkeit des Heilungsprozesses anzunehmen und seinem Leiden einen christlichen Sinn zu geben.

<sup>129</sup> Alphonsus, Opere ascetiche I, 514.

## Siebtens Kapitel

### Traditionen, Gesetz, Norm – und Kontext

Menschen können Sklaven von Traditionen, Regeln, Gesetzen und besonderen Situationen werden. Es wäre jedoch ein Irrtum, nur oder hauptsächlich Gefahren erblicken zu wollen. Denn Traditionen, Gesetze, Normen und die Gesamtsituation können Treue, Zuverlässigkeit und schöpferische Freiheit fördern, vor allem wenn jede Generation dankbar entdeckt, daß sie die Frucht von Treue und Liebe zur Freiheit vergangener Generationen sind, und wenn sie bereit ist, diese Qualitäten in zeitgemäßer Form weiterzugeben.

#### I. Freiheit und Tradition

##### 1. Christus und die Tradition

Das ewige Wort des Vaters ist Mensch geworden für alle Menschen aller Zeiten. Aber er, der Sohn Gottes, wollte in einer ganz bestimmten, umgrenzten kulturellen und religiösen Umwelt geboren werden und leben. Seine menschliche Erfahrung und sein Wachstum an Weisheit haben tiefe Wurzeln in der hebräischen Tradition. Sein Wort und sein Tun offenbarten die Fruchtbarkeit der großen Tradition Israels, besonders die der Propheten. Das Kommen des Wortes Gottes im Fleische ist vorbereitet durch eine lange Geschichte des Volkes Israel und seiner Tradition. Ein Teil der Tradition war in den heiligen Büchern aufgeschrieben, anderes war lebendige Gegenwart im Volk, besonders in den demütigen Anawim, zu denen Maria und Josef gehörten.

Christus nahm die Bürde der Geschichte auf sich, auch die Bürde der Folgen jener Unheilssolidarität, die im Zusammenleben der Menschen ihr Unwesen treibt und die zur Ursache seines Leidens wurde. Gerade weil Jesus tief in der Tradition verwurzelt und mit Dankbarkeit für die lebendige Tradition Israels erfüllt ist, leidet er besonders an jenen Traditionen, Sitten, gesetzlichen Auslegungen, die mehr Ausdruck der Unheils- als der Heilssolidarität sind.

Auf die prophetische Geschichte orientiert, die ihn in Maria, der Königin der Propheten, und in Johannes dem Täufer direkt erreicht, ist Christus die Verkörperung der Unterscheidungsgabe. Er bringt alles Gute der Tradition zu vollem

Leben, während er jede Form von sinnlosem Traditionalismus der Priesterklasse und der führenden Schicht Israels ablehnt. Tief erschüttert klagt er jene Pharisäer und Schriftgelehrten an, die sich auf Kosten der Treue gegenüber dem lebendigen Gott und seinen großen Geboten der Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Liebe an sinnentleerte Traditionen klammern. Jesus lehrt seine Jünger, besser zu unterscheiden als die Pharisäer, welchen er auch die Augen zu öffnen versucht. Den Pharisäern und Schriftgelehrten, die sich entrüsten, weil die Jünger Jesu die alten Traditionen nicht genau einhalten, sagt er: „Recht hat Jesaja mit seiner Weissagung über euch Heuchler, wie es in der Schrift heißt: ‚Dieses Volk ehrt mich nur mit den Lippen, aber ihr Herz ist weit von mir entfernt. Doch ihr Gottesdienst ist vergeblich. Was sie lehren, sind nur Menschen-satzungen.‘ Das Gebot Gottes laßt ihr außer acht und haltet euch an die Überlieferung von Menschen. Und er sagte zu ihnen: Trefflich bringt ihr Gottes Gebot um seine Geltung, damit man eure eigene Überlieferung dafür bewahre!“ (Mk 7, 6–9.) Das angeprangerte Verhalten verfälscht jede Tradition. Der Grund ist Mangel an schöpferischer Treue gegenüber dem lebendigen Gott und seinen Urgeboten. Durch seine offene Sprache erzürnt Jesus die Traditionalisten. „Da traten seine Jünger zu ihm und sagten: ‚Weißt du, daß die Pharisäer sich über deine Rede entrüsten haben?‘ Er antwortete: ‚Jede Pflanze, die nicht mein himmlischer Vater gepflanzt hat, wird ausgerissen werden. Laßt sie: blinde Blindenführer sind sie! Und wenn ein Blinder einen Blinden führt, fallen sie beide zusammen in die Grube‘“ (Mt 15, 12–14). Christus entmythologisiert unbarmherzig all jene Traditionen, kraft deren die Judenheit seiner Zeit sich über andere Völker erhob und die Priesterklasse auf das „gemeine Volk“ herabschaute. Um Gott als den Herrn und Vater aller Menschen zu offenbaren, reißt Jesus die von Menschen errichteten Scheidewände zwischen Juden und Samaritern, zwischen dem Volk Israel und den anderen Nationen nieder. Unbekümmert bricht er jene Traditionen, die einem Juden verboten, mit den Samaritern oder gar mit Frauen der Samariter zu sprechen (vgl. Joh 4, 4–30). Er bekräftigt die Tatsache, daß das Heil von den Juden kommt; aber mit dem Kommen des Erlösers fallen die Scheidewände und müssen nutzlose Dispute über heilige Plätze zwischen Juden und Samaritern als bedeutungslos aufhören. Gott will „Anbeter im Geist und in der Wahrheit“. Dazu gehört, daß die Gläubigen aus allen Völkern sich von jenen Traditionen oder jenen Mißverständnissen bezüglich der Tradition befreien, die ihrem Einswerden im Wege stehen (vgl. Joh 4, 21–36).

## 2. Theologische Reflexion über Tradition und Sitten

### a) Bedeutung und Wert der Sitten

Die Tradition trifft uns und unser sittliches Leben in Lehren, in geschriebenen Gesetzen und Normen und nicht zuletzt in den ungeschriebenen Sitten. Diese haben im Verlauf der menschlichen Geschichte eine größere Rolle gespielt als geschriebene Gesetze und Traditionen. Sie sind Modelle des Verhaltens und der

Eingliederung in die Gesellschaft. Nach Ferdinand Tönnies wird Sitte zum Zeichen der Sittlichkeit, insofern ein bestimmtes Modell für das Handeln als sittlich bindend anerkannt wird<sup>1</sup>. Man kann die geltenden Sitten als Grammatik menschlichen Verhaltens bezeichnen; ihre Beobachtung wird ebenso erwartet wie die der Grammatik und Syntax im menschlichen Sprechen.

Die gegebenen und anerkannten Sitten üben einen größeren Einfluß auf den Menschen aus als das geschriebene Gesetz und ethische Normen, falls letztere nicht in der Sitte verwurzelt sind oder neue Sitten gestalten. Formulierten sittliche Normen werden auf lange Sicht nur erfolgreich, wenn sie in Sitten Gestalt gewinnen. Werden jedoch die Sitten unkritisch als bindend angenommen, dann verknöchern und entarten sie und können die Menschen hindern, über das bloß konventionelle Niveau der Moral hinauszuwachsen.

### b) Von der Sitte zur Sittlichkeit

William Frankena schreibt: „Moralphilosophie beginnt, wenn Männer wie Sokrates über die Stufe der bloß traditionellen Regeln hinausgehen.“<sup>2</sup> Es ist also nicht bloß eine Frage der Aneignung von Regeln und Traditionen, Sitten und Gebräuchen, sondern eine kritische Unterscheidung nötig, wobei das moralische Subjekt eine Art Autonomie erhält. Lange vor Sokrates und sogar vor Konfuzius ereignete sich dieser Übergang von den Sitten zur Sittlichkeit, immer wieder durch Menschen reifen Glaubens. Einzigartig ist diesbezüglich die Rolle des ethischen Prophetismus in Israel, der durchaus kritisch auf Sitten und Traditionen blickt, um alles Faule auszumerzen und das Gute aus Tradition und Sitte zu neuem Leben zu wecken.

Ein besseres Verständnis der geschichtlichen Umwelt läßt die Geschichte vom beabsichtigten Opfer Isaaks durch Abraham in neuem Lichte erscheinen als eine radikale Infragestellung von Stammessitten. Abraham folgte dem Ruf zum Exodus aus seiner Kultur, ähnlich wie Noach einen Auszug aus den Sitten bzw. Unsitten seiner Umwelt zu vollziehen hatte. In Abrahams Umwelt war das Opfer des Erstgeborenen tief verwurzelt. Man glaubte um die Umstände zu wissen, in

<sup>1</sup> Vgl. F. Tönnies, *Sitte* (Frankfurt 1909) 12f.; D. H. Jenkins, *Tradition, Freedom and the Spirit* (Philadelphia 1951); J. R. Geiselman, *Die lebendige Überlieferung als Norm des Glaubens* (Freiburg i.Br. 1959); J. Betz – H. Fries (Hrsg.), *Kirche und Überlieferung* (Freiburg i.Br. 1960); H. Klomps, *Tradition und Fortschritt* (Köln 1963); J. Pieper, *Tradition als Herausforderung* (München 1963); ders., *Überlieferung, Begriff und Anspruch* (München 1970); B. Häring, *Tradition und Anpassung im Lichte des Geheimnisses der Inkarnation*, in: ders., *Die gegenwärtige Heilsstunde* (Freiburg i.Br. 1964) 73–86; K. Rahner, *Offenbarung und Überlieferung* (Freiburg i.Br. 1965); G. Niemeyer, *Newman and Tradition* (London 1967); J. R. Mackey, *Tradition and Change in the Church* (Dayton 1968); A. Gehlen, *Moral und Hypermoral* (Frankfurt – Bonn 1970); L. Reinisch (Hrsg.), *Vom Sinn der Tradition* (München 1970); W. Kasper, *Tradition als Erkenntnisprinzip*, in: *Theol. Quartalschrift* 155 (1975) 198–215; W. Oelmüller, *Auf Tradition angewiesen*, in: *Theol. d. Gegenwart* 20 (1977) 103–109; F. J. Schierse, *Tradition und Traditionen im Neuen Testament*, in: *Stimmen d. Z.* 196 (1978) 95–107.

<sup>2</sup> W. K. Frankena, *Ethics* (Englewood Cliffs/N. J. 1963) 3f.; vgl. ders., *Perspectives on Morality* (Notre Dame 1977).

denen Götter nur durch ein Menschenopfer, insbesondere das Opfer des Erstgeborenen, versöhnt werden können. Zunächst war Abrahams Gewissen von dieser Sitte bestimmt. Aber der im Glauben vollzogene Auszug erlaubte ihm eine neue Konfrontation mit dem Engel Gottes, ein befreiendes Gewissenserlebnis. In moderner Sprache ausgedrückt, können wir vielleicht sagen, Abraham erreichte auch in dieser entscheidenden Frage das Niveau des Glaubensgewissens wahrer Moralität<sup>3</sup>.

Dieser Erklärungsversuch ist sehr verschieden von der Auffassung Kierkegaards, der wie viele andere mit dem Problem gerungen hat, wie der allheilige und gütige Gott von einem Vater verlangen kann, seinen erstgeborenen Sohn zu opfern. „In Abrahams Leben gibt es keinen höheren Ausdruck der Sittlichkeit, als daß der Vater seinen Sohn lieben soll.“<sup>4</sup> Wie kann dann aber Abraham zur Auffassung kommen, daß das Töten des eigenen Sohnes kein Unrecht ist? Kierkegaard antwortet: „Er handelt kraft des Absurden ... Abraham ist deshalb nicht ein Beispiel des tragischen Helden, sondern etwas ganz anderes, entweder ein Mörder oder ein Glaubender.“ Für Kierkegaard ist er das Urbild des Glaubenden, gerade weil er um des Glaubens willen den Mut hat, den sittlichen Wert für das Religiöse zu opfern. „Entgegen der allgemeinen Gültigkeit des Verbots der Tötung und um Gottes willen überstieg Abraham das Sittliche schlechthin. Und so bewies er, daß die religiöse Person höher steht als das ethische Universum.“<sup>5</sup> Der tragische Held opfert mit großem Schmerz einen sittlichen Wert für eine höhere Form des Sittlichen. Nach Kierkegaard opfert jedoch der Glaubende die sittliche Kategorie schlechthin und ist überzeugt, daß dies das Kennzeichen der höheren, der religiösen Ebene des Gewissens ist. Die von mir vorgenommene Erklärung kommt genau zum gegenteiligen Resultat: Kraft der Lebendigkeit seines Glaubens erreicht Abraham eine höhere Ebene der Sittlichkeit durch den Mut, sich von der Sklaverei der Sitten zu befreien, die er bis dahin im guten Gewissen angenommen hatte. Und vom Augenblick dieses Durchbruchs an wußte nicht nur Abraham, sondern auch seine Nachkommenschaft, daß das Opfer des Erstgeborenen vor Gott ein Greuel ist. „Ihr sollt nicht dem Brauchtum Ägyptens, wo ihr gewohnt, noch dem Brauchtum des Landes Kanaan folgen, in das ich euch führen will; ihr sollt nicht nach ihren Bräuchen wandeln ... du sollst nicht eines deiner Kinder hingeben, um es dem Moloch zu opfern, damit du nicht den Namen deines Gottes entweihst; ich bin der Herr ... denn alle diese Greuel haben die Leute dieses Landes verübt, die vor euch waren, und dadurch ist das Land unrein geworden“ (Lev 18, 3.21.27).

Allzuoft in der Geschichte wurden unvollkommene und sogar menschenunwürdige Sitten von einer unvollkommenen Religion und von oberflächlich reli-

<sup>3</sup> Vgl. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments* (Göttingen 1959) I, 88–90 185–188; N. Lohfink, *Welchem Gott brachte Abraham sein Opfer dar? Der Anfang der Offenbarungsreligion im Lichte neuerer religionsgeschichtlicher Forschung*, in: *Theol. Akademie I* (Frankfurt 1965) 9–26.  
<sup>4</sup> S. Kierkegaard, *Fear and Trembling* (New York 1954) 70.  
<sup>5</sup> A. a. O. 29–30

giösen Menschen sanktioniert. Im Rahmen von Tradition und Sitte wurden viele Greuel verübt. Man denke nur an die Hexenverfolgung, Tortur, „heilige“ Kriege und vieles andere, das nicht nur im Namen irgendeiner Religion, sondern sogar im Namen des Christentums verübt wurde. Wertvolle Energien, die der Sache des Friedens, der Gerechtigkeit und des Erbarmens dienen sollten, wurden durch Tabus und Streit um Banalitäten verschlungen. Durch Jahrhunderte haben Theologen, „Priester des Königs“, Gründe zur Rechtfertigung von Kriegen zusammengetragen und Bischöfe auf allen Seiten die Waffen gesegnet. Das Zweite Vatikanische Konzil beschwört dagegen die ganze Menschheit: „Neue Wege, von einer inneren Wandlung beginnend, müssen gewählt werden, um dieses Ärgernis zu beseitigen, die Welt von der drückenden Angst zu befreien und ihr den wahren Frieden zu schenken ... Gewarnt vor Katastrophen, die das Menschengeschlecht heute möglich macht, wollen wir die Frist, die uns noch von oben gewährt wurde, nützen, um mit geschärftem Verantwortungsbewußtsein Methoden zu finden, unsere Meinungsverschiedenheiten auf eine Art und Weise zu lösen, die des Menschen würdiger ist.“<sup>6</sup>

Ein erleuchteter und lebendiger Glaube, eine echte Glaubensgemeinschaft, die Auswertung gemeinsamer Erfahrung und rationales Überlegen müssen die Sitten prüfen, alles Gute behalten, das Zweideutige reinigen und alles, was der Würde des Menschen widerspricht, radikal ausmerzen. Philosophische und theologische Ethik erweisen ihren Wert gerade dadurch, daß sie helfen, ein Leben nach den bloßen Sitten in wahre Sittlichkeit zu verwandeln.

### c) Tradition und Traditionen

Wir erinnern uns an den schweren Vorwurf, den Jesus den Pharisäern machte, daß sie nämlich die göttliche Lehre und Tradition zugunsten menschlicher Traditionen verrieten. Es ist eine der großen Aufgaben religiöser Ethik wie auch der Dogmatik, sorgfältig zwischen göttlicher Tradition und menschlichen Traditionen zu unterscheiden. Die Tradition, die uns den Glauben vermittelt, hat ihren Ursprung und ihre Sicherheit durch das schöpferische und erlösende Handeln Gottes und die prophetische Interpretation desselben; sie ist ein Strom des Lebens, die große Geschichte des Handelns Gottes, der die Menschheit zum Mithandeln einlädt. Menschen starken Glaubens und reinen Gewissens, die in schöpferischer Freiheit und Treue die Wahrheit in die Tat umzusetzen entschlossen sind, nehmen empfangend und aktiv weitergebend an diesem Strom der Überlieferung teil. Menschliche Traditionen und Sitten, der jeweils beste Ertrag gemeinsamer Erfahrung und Reflexion, fließen in diesen Lebensstrom ein. Aber auch gute Traditionen können auf vielfältige Weise verknöchern. Andere sind von Anfang an oberflächlich und mit viel Irrtum vermischt oder doch nur sehr vorläufige und unvollkommene Antworten auf die Gaben Gottes und die Nöte der Menschen. Solange sie bestmöglicher Ausdruck gemeinsamen

<sup>6</sup> Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ (GS), Nr. 81.



Suchens nach dem Wahren und Guten sind, gelten sie vor Gott. Aber durch neue Erfahrung und Überlegung und vor allem durch prophetische Stimmen werden sie stets aufs neue in Frage gestellt. Traditionen, die als Antwort auf bestimmte geschichtliche Umstände der sittlichen Erkenntnis und den Nöten der Menschen einer Zeit angepaßt waren, können unerträglich und schädlich werden, wenn man unter veränderten Zeitverhältnissen und bei verfügbarer besserer Erkenntnis daran festhält oder versucht, sie Menschen anderer Zeiten und Kulturen von außen aufzuerlegen.

Ein typisches Beispiel ist die Fehlinterpretation von Gen 38, das die Geschichte der Söhne Jakobs und besonders die des Onan erzählt, der sich weigerte, das Leviratsgesetz zu erfüllen. Er hätte durch Beischlaf mit der Witwe seines Bruders dieser Nachkommenschaft erwecken sollen. „Da aber Onan wußte, daß die Kinder nicht als die seinen gelten sollten, ließ er es, wenn er zum Weibe seines Bruders ging, auf die Erde fallen und so verderben, um seinem Bruder nicht Nachkommenschaft zu verschaffen. Aber dem Herrn mißfiel, was er tat, und er ließ ihn auch sterben“ (Gen 38, 9–10). Nur ein ungeschichtliches Denken könnte diesen Text und die Berufung auf die religiös-sanktionierte Sitte Israels dazu benutzen, zu beweisen, daß auch heute verheiratete Männer Beischlaf mit der Witwe ihres Bruders haben müßten, um ihm Nachkommenschaft zu erwecken. Finden wir jedoch in heutigen afrikanischen Stämmen diese gleiche Sitte tief verwurzelt und auch mit religiösen Sanktionen umgeben, so dürfte die Kirche wohl in etwa die Pädagogie des Bundesgottes Israels befolgen und zeitweise eine gewisse Toleranz üben. Aber sicher kann man sich nicht auf diesen Text berufen angesichts der neuen oder neugespürten Probleme der verantworteten Elternschaft und der Bevölkerungskontrolle in überbevölkerten Nationen oder um den Samenverlust bei Notmasturbation als todeswürdiges Vergehen zu brandmarken, wie es Moralisten der Vergangenheit leider taten.

Obwohl die Kirche wußte, daß es zu unterscheiden gilt zwischen göttlicher Tradition und menschlichen Traditionen, hat sie sich in der Vergangenheit fast immer schwer getan, sich von früheren Traditionen zu lösen. Selbst in der so glaubensstarken Urkirche bedurfte es eines so großen Propheten wie des Völkerapostels, um die Kirche von der Versuchung zu befreien, irdische Traditionen zu verabsolutieren und sie den Neubekehrten aus andern Völkern als Bedingung für den Eintritt in die Kirche aufzuerlegen. Der Übergang ging nicht ohne schwere Spannungen vonstatten.

Die prophetischen Männer und Frauen, die sich einsetzten, um die Kirche von der Un-Sitte der Tortur, der Ketzer- und Hexenverfolgung abzubringen, hatten in der Kirche viel zu leiden. Durch viele Jahrhunderte mußten Theologen und Laien schwere kirchliche Strafen gewärtigen, wenn sie behaupteten, daß das Zinsverbot nicht absolut sei und in einem gewandelten Wirtschaftssystem seinen Sinn verlieren könne.

Ich glaube nicht, daß die Frage nach der Priesterweihe von Frauen spruchreif ist. Aber die bloße Berufung auf eine lang dauernde Tradition des Ausschlusses

der Frauen vom Priestertum und von allen kirchlichen Beschlußgremien ist kein durchschlagendes Argument gegen einen Wandel, zumal diese Tradition weithin durch Diskriminierung der Frau in der Gesamtkultur erklärt werden kann.

Die Neigung, alles Neue, und sei es auch noch so gut begründet, im Namen der Tradition abzuweisen, entspricht dem Gesetz menschlicher Trägheit und einem übersteigerten Sicherheitsbedürfnis. Andererseits darf nicht übersehen werden, daß die Kirche, jeder Mensch und jede Gemeinschaft der Verwurzelung in der Tradition bedarf, aber nur in der Sicht schöpferischer Treue, die Unterscheidungsgabe und Mut zur Initiative voraussetzt. Dies bedeutet, „daß in der gegenwärtigen Überlegung die Gemeinschaft nicht ganz neu anzufangen hat, als ob Gottes Wille für die Gegenwart und die Zukunft nicht in harmonischem Zusammenhang mit Gottes Willen für die Vergangenheit stehen würde. Moralische Unterscheidung baut auf Kontinuität mit der Vergangenheit auf, nicht auf Diskontinuität. Sie lernt von ihr, erfährt von ihr Licht und Weisung, jedoch ohne sich durch die Vergangenheit festlegen zu lassen.“<sup>7</sup> Aus dem Lobpreis Gottes für all das, was er in der Vergangenheit getan hat, aus der Dankbarkeit gegenüber früheren Geschlechtern und aus dem Vertrauen auf Gottes Verheißungen wachsen Mut und Weitsicht für neue Überlegungen im Hier und Heute. Der Christ wird nie die Gegenwart und die Zukunft vergangenen Formeln opfern.

Gerade das träge Hängen an verknöcherten Traditionen kann zu heftigen Reaktionen führen. Für lebensstüchtige und ehrliche Menschen kann es eine schwere Versuchung gegen den christlichen Glauben bedeuten, wenn die Verkündigung mit eingefrorenen, dem Leben feindlichen Sitten und Traditionen verbunden ist. Es besteht dann die Gefahr einer Entfremdung gegenüber allen traditionellen Werten<sup>8</sup>.

Fehlinterpretationen wie die oben zitierte Auffassung Kierkegaards vom Isaakopfer ließen den christlichen Glauben als unvernünftig erscheinen. Friedrich Nietzsche drückt bei all seinen Übertreibungen und ungerechten Verallgemeinerungen die Reaktion vieler aus. „Der christliche Glaube ist von Anbeginn Opferung: Opferung aller Freiheit, alles Stolzes, aller Selbstgewißheit des Geistes; zugleich Verknechtung und Selbstverhöhnung, Selbstverstümmelung. Es ist Grausamkeit und religiöser Zynismus in diesem Glauben, der einem mürben, vielfach verhöhten Gewissen hierin zugemutet wird.“<sup>9</sup> Nietzsche spricht davon, wie wir diese Zumutungen ertragen, und aus einem verwundeten Herzen setzt er daher der Moral des blinden Gehorsams und der unkritischen Annahme von Traditionen die Moral des Supermenschen entgegen. Er verhöhnt die Moral der Mittelmäßigen und jene, die sie predigen: „Seid wie sie! Werdet mittel-

<sup>7</sup> J. M. Gustafson, *Moral Discernment in the Christian Life*, in: G. Outka – P. Ramsey (Hrsg.), *Norm and Context* (New York 1968) 34f.

<sup>8</sup> N. L. Geisler, *Ethics: Alternatives and Issues* (Grand Rapids 1971) 33.

<sup>9</sup> F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Nr. 46 (Ausgabe Goldmann Klassiker, München, S. 46).

mäßig!‘ heißt nunmehr die alleinige Moral, die noch Sinn hat, die noch Ohren findet. – Aber sie ist schwer zu predigen, diese Moral der Mittelmäßigkeit! – sie darf es ja niemals eingestehen, was sie ist und was sie will.“<sup>10</sup> In herber Reaktion stellt Nietzsche dem Verrat an der Zukunft durch die Moral der unkritischen Mittelmäßigkeit, die Absage an die Vergangenheit gegenüber: „Nicht woher ihr kommt, mache euch fürderhin eure Ehre, sondern wohin ihr geht! Euer Wille und euer Fuß, der über euch selber hinauswill – das mache eure neue Ehre.“<sup>11</sup> Den Traditionsgebundenen wirft er vor: „Sie kreuzigen den, der neue Werte auf neue Tafeln schreibt, so opfern sie die Zukunft – sie kreuzigen aller Menschen Zukunft!“<sup>12</sup> Für Nietzsche bedeutet mutig auf die Zukunft zuschreiten: die Vergangenheit und sich selbst überbieten, Treue zur Erde: „Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht. Verächter des Lebens sind es, Absterbende und selber Vergiftete, deren die Erde müde ist: so mögen sie dahinfahren! Einst war der Frevel an Gott der größte Frevel, aber Gott starb, und damit starben auch diese Frevelhaften. An der Erde zu freveln ist jetzt das Fruchtbarste und die Eingeweide des Unerforschlichen höher zu achten als den Sinn der Erde!“<sup>13</sup> Feststellen, daß die Reaktion Nietzsches krankhaft und gefährlich ist, entschuldigt nicht das krankhafte Hängen an Traditionen.

#### d) Eine schwierige Aufgabe

Die Besinnung auf den Sinn der Geschichte und der Tradition macht es uns noch deutlicher, daß viele unserer Zeitgenossen in ihrer Weltauffassung noch nicht oder nicht mehr unsere Zeitgenossen sind. Ein Teil von ihnen lebt in der Vergangenheit, und die andern wollen die Gegenwart überspringen. Wir glauben an das Verwurzelte in der Tradition, an organischen Wandel und geduldige Arbeit. Wenn wir gegen die Traditionalisten sprechen, müssen wir wissen, daß unter den Zuhörern solche sind, die den Tagesmeinungen oder den Utopien verschworen sind. Sprechen wir gegen die Rigoristen, so müssen wir achtgeben, daß wir nicht mißverstanden werden von den Vertretern einer permissiven, alles duldenden Gesellschaft. Manche glauben in der Gegenwart zu leben, während sie in Wirklichkeit nur dem letzten Modeschrei nachlaufen. Viele beschimpfen vergangene Sitten und Traditionen, während sie unkritisch den gegenwärtigen Trend, die heutigen Gesetzesregelungen und Bräuche befolgen.

Der reife Christ ist nicht nur kritisch gegen das, was aus der Vergangenheit kommt, sondern auch gegen die Schlagwörter von heute. Und angesichts der einerseits verknöcherten Sitte und andererseits der Unsitte sind sie bedacht

<sup>10</sup> A. a. O. n. 262, S. 160.

<sup>11</sup> F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra III, 12 (Goldmann Klassiker, München, S. 166).

<sup>12</sup> A. a. O. III, 26, S. 174.

<sup>13</sup> A. a. O. Vorrede I, 3, S. 11 f.

darauf, nicht nur die Zeichen der Zeit richtig zu lesen, sondern auch das Gute in neuen Sitten und Gebräuchen zu verwirklichen. Das heißt, Mitschöpfer echter menschlicher Kultur zu sein. Dabei ist die Kraft der Glaubensgemeinschaft im Füreinander und Zueinander der Gewissen entscheidend. In der Tradition verwurzelt zu sein, im Vertrauen auf Gottes Verheißungen mutig auf die Zukunft zuzuschreiten und die Zeichen der Zeit zu deuten erlaubt jedem, sein einmaliges Leben selbst in die Hand zu nehmen und die Tradition lebendig weiterzugeben.

## II. Der Völkerapostel und die jüdische Tradition

Manche jüdische Priester, Pharisäer und Schriftgelehrte, die sich dem Glauben der Urkirche zuwandten, waren kulturell und religiös in keiner Weise vorbereitet, zwischen zeitbedingten Gesetzen und Traditionen einerseits und dem bleibenden Erbe Israels andererseits zu unterscheiden. Dies gilt vor allem für jene, die ihr Augenmerk nicht auf die prophetische Tradition und deren Konflikt mit der Priesterklasse richteten. Sie wurden Christen in der Hoffnung, daß sich in bezug auf Gesetz und Tradition nichts ändere. Eiferer wie Saulus dagegen sahen klar. Sie waren überzeugt, daß der Glaube an Jesus von Nazaret einen Bruch mit ihrer Tradition und Gesetzestreue bedeute. Als das menschlich Undenkbare geschah und Paulus zum Glauben an Christus Jesus fand und als der Herr ihn auserwählte, das Evangelium den Heiden zu verkünden, wurde er der prophetische Rufer nach Unterscheidung des Bleibenden und des Zeitbedingten<sup>14</sup>. Er erkannte in Christus den Bundesmittler, der alle Völker zur Einheit ruft und deshalb die Scheidewände sich verabsolutierender Traditionen niederreißt. Im Versuch eifriger, aber unerleuchteter Judenchristen durch die Predigt des Evangeliums Proselyten für das jüdische Gesetz zu machen, sah er einen gefährlichen Hemmschuh für Sendung der Kirche zu allen Völkern. „Gott kennt keine Günstlinge“ (Röm 2, 11). Er ruft alle nicht aufgrund ihrer Traditionen und der Gesetzesbefolgung, sondern durch den Glauben zum Heil. Der Versuch, den Heiden jüdische Eigenart aufzuerlegen, war in den Augen des Völkerapostels eine Unterordnung Christi unter das jüdische Gesetz, ein Mißbrauch des Evangeliums zugunsten einer Kultur.

Dabei ist Paulus durchaus mitfühlend mit den Juden, die ihre religiöse und kulturelle Eigenart nicht aufgeben wollen, aber er ist ebenso einfühlig für die Eigenart anderer Völker. „Wie wohl ich allen gegenüber frei bin, habe ich mich allen zum Diener gemacht, damit ich die Mehrzahl von ihnen gewinne. So bin ich den Juden wie ein Jude geworden, damit ich Juden gewinne; denen, die unter

<sup>14</sup> Vgl. K. Wagenast, Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen (Neukirchen-Vluyn 1962).





Es ist verfehlt, wenn Christen, um über das Naturrecht vernünftig nachdenken zu wollen, ihre eigene Identität, den Glauben an Christus, das Wissen um sein in unser Herz geschriebenes Gesetz ausklammern wollen. Es gibt für uns nur eine einzige Ordnung der Geschichte: die auf Christus hinzielt und von Christus vollendet wird. Alle Menschen sind zum Heil berufen und stehen unter dem Einfluß nicht nur des Schöpfers, sondern auch des Erlösers und Heilmachers. Aber eine wichtige Unterscheidung ist möglich und fruchtbar: im Dialog mit Nichtchristen können wir unterscheiden, was wir nur aus dem Glauben wissen, und dem, was den Augen der Vernunft zugänglich ist, worüber wir also einfach im Blick auf die allgemeinmenschliche Erfahrung und gemeinsame Reflexion miteinander sprechen können. Aber auch dann noch müssen wir uns bewußt sein, daß die Geschichte unserer gemeinsamen Erfahrung weithin von der Geschichte der Religionen, der Reaktionen gegen sie und unseren eigenen Glauben geprägt ist. Es ist gut für unseren Glauben und für unsere Sendung in die Welt, uns kritisch zu fragen, was wir wirklich rational begründen können und was wir auf der andern Seite nur aus dem Glauben festhalten. Diese sorgfältige Unterscheidung kann uns zu einem besseren Verständnis unseres Glaubens, zu einem besseren Hinhören auf unsere Gesprächspartner und zur Zusammenarbeit in einer pluralistischen Welt von großem Nutzen sein. Dabei können wir sicher nicht das Gegebenheit von Sünde in ihren erfahrbaren Dimensionen ausklammern, wohl aber rein theologische Deutungsversuche.

Das unmittelbare Ziel der theologischen Reflexion über das natürliche Sittengesetz während der ersten christlichen Jahrhunderte war die Verkündigung der Glaubensbotschaft zusammen mit den sittlichen Anforderungen, die sich aus dem Glauben ergeben. Es galt dabei, Anknüpfungspunkte im sittlichen Leben und in den weitverbreiteten philosophisch-ethischen Systemen zu suchen. Angesichts der guten Dispositionen vieler Nichtjuden für das Evangelium bildete sich immer deutlicher die Überzeugung, daß Christus, der Herr und Erlöser der Welt, schon vor der Ankunft der Glaubensboten das Herz dieser Menschen berührte. Viele Kirchenväter folgten treulich dem Völkerapostel, der in dem in das Herz der Heiden eingeschriebenen Gesetz ein Zeichen des allgemeinen Heilswillens Gottes sah. Erst spätere Spekulationen sahen es als ein rein natürliches Phänomen außerhalb des Gesetzes Christi, was das gleiche bedeutet wie außerhalb der Heilsordnung<sup>20</sup>.

#### b) Die Natur als Gegebenheit und als Hinweis auf Normen

Eines der komplexesten Probleme der Ethik ist der Übergang von der Natur als Gegebenheit zur Kenntnis und Formulierung von Normen. Die Spekulationen über die reine Natur, die feststellen wollten, was der Mensch in allen denkbaren Schöpfungsordnungen immer beobachten müßte, sind für modernes geschicht-

liches Denken wenig überzeugend. Es dient weder der Heilsverkündigung noch zur Auferbauung einer gerechteren und brüderlicheren Welt. Wir können nicht miteinander über die Ordnung dieser Welt reden, ohne unsere Erfahrungen auszutauschen und uns gegenseitig in unseren geschichtlichen Situationen zu kennen. Aufgrund dessen und nicht aufgrund einer Abstraktion von der geschichtlichen Erfahrung fragen wir uns, was wir an Einsichten in Grundwerte und in für alle verbindliche Normen haben.

Das wachsende Bewußtsein, daß der Mensch nicht ein bloßes Naturwesen, sondern ein Kulturschöpfer ist, macht es unmöglich, von biologischen Gegebenheiten sittliche Normen abzuleiten ohne direkte Einbeziehung des Verhältnisses zwischen Natur und Kultur. In der modernen Medizin spielen biologische Kenntnisse eine große Rolle für Therapie, Genetik, vorbeugende Medizin, Ernährung usw. Aber wir können nicht von den biologischen Gegebenheiten oder biologischen Tendenzen einen direkten Sprung zu ethischen Normen machen, sondern können nur folgern, daß die Biologie als ein Teilaspekt ernsthaft einbezogen werden muß. Wir wissen jedoch heute aus Erfahrung, daß Biologen, Ethologen, Psychologen, Soziologen usw. nicht selten versucht sind, sich eine Weltanschauung (einschließlich sittlicher Aspekte) ausschließlich aufgrund ihrer begrenzten Wissenschaft aufzubauen. Von größerer Bedeutung als die Biologie allein sind für die Reflexionen über das der Vernunft und der Erfahrung zugängliche Sittengesetz die Humanwissenschaften insgesamt. Sie liefern uns ein ungeheures Erfahrungsmaterial, das freilich immer im Blick auf alle Dimensionen des Menschen zu verarbeiten ist.

#### c) Der Geist des Ganzen

Nichts ist für theologische und philosophische Ethik gefährlicher, als aus einem Teilaspekt und einer Teilerfahrung über die menschliche Natur ethische Imperative zu ziehen. Die erste Aufgabe der normativen Ethik ist das Bemühen um ein Gesamtverständnis des Menschen und seiner Berufung. Sittlichkeit gibt es nur im Blick aufs Ganze, wie uns vor allem die Analyse des Gewissenserlebnisses zeigt. Der Mensch ist zu sehen in all seinen Bezügen: zu Gott zum Nächsten, zu sich selbst und zur belebten und unbelebten Umwelt, in gesellschaftlichen und geschichtlichen Ordnungen. Die Beziehung zu Gott auszulassen ist nicht natürlich und steht dem Gewinn der Mitte, der unerläßlichen Ganzheitsanschau entgegen. Ein Mensch, der sich vom Heil abwendet oder der Frage nach dem letzten Sinn und Ziel des Lebens nur zweitrangige Aufmerksamkeit schenkt, lebt nicht in einer natürlichen Ordnung, sondern hat ein entordnetes Verhältnis zu sich selbst und zu den anderen. Sittlichkeit ist der Gewinn der Mitte, das Erreichen von Integration und Integrität. Darum ist die Ganzheitsanschau und der Versuch, alle sittlich bedeutsamen Erkenntnisse und Erfahrungen einzubringen eine Frage von Sein und Nichtsein für die Ethik. Das gilt auch und noch mehr für die theologische Ethik.

<sup>20</sup> Vgl. E. Osborn, *Ethical Patterns in Early Christian Thought*, 183-191.

## d) Der Schritt vom Selbstverständnis zu sittlichen Normen

Das Selbstverständnis des Menschen ist etwas anderes als bloße Spekulation über eine allgemeine Menschennatur. Aber der Mensch kann sich selbst nicht verstehen, ohne die Frage zu stellen, was ihn mit seinen Mitmenschen vereint, was ihnen gemeinsam ist, wie sie zueinander gehören. Wir haben schon gesehen, daß der Mensch mit seinem Gewissen gleichzeitig existentiell das Zueinander und Füreinander der Gewissen erfährt. Diese grundlegende Erfahrung entsteht nicht durch gesetzliche Auferlegung, sondern kommt gerade im Füreinander aus dem Innersten des einzelnen. Es ist nicht gemacht, sondern sozusagen geboren.

Die Worte Natur und natürlich stammen vom Lateinischen nasci und meinen, was uns angeboren ist als innerster Drang. Thomas von Aquin faßt das Beste unserer Tradition zusammen, wenn er betont, daß weder das Gesetz Christi noch das natürliche Sittengesetz in ihrem innersten Wesen als auferlegtes Gesetz verstanden werden könne. Für beide ist es entscheidend, daß der Mensch sie frei, von innen her entdeckt und daß die Menschen im Füreinander der Gewissen sich gegenseitig in dieser Entdeckung helfen<sup>21</sup>. Das Entdecken ist demnach eine selbst-eigene Leistung und zugleich ganz und gar Ausdruck der Mitmenschlichkeit, des Zusammengehörens. Der Vollzug des Selbstverständnisses, der innersten Möglichkeit ist ein schöpferischer Akt, den niemand für uns leisten kann. Wir müssen es selbst tun, und so werden wir uns als Person erfahren. Dabei entdecken wir aber auch die Möglichkeit des Sich-Versagens und des Verfehlens unseres Sinnzieles. Das bedeutet, daß der Mensch „der Wahrheit ohne Panik ins Antlitz schaut und anerkennt, daß sein Leben den Sinn nur erreicht, wenn er ihm selbst den Sinn gibt, und zwar durch Entfaltung seiner eigenen Anlagen, durch ein schöpferisches Leben.“<sup>22</sup> Der Ton liegt dabei auf Entfaltung dessen, was der Mensch entdecken, als Anlage vorfinden kann, um voller Person zu werden, und darauf, anderen zu helfen und sich von ihnen helfen zu lassen in diesem Prozeß des Entdeckens und der Verwirklichung.

Ein extremer Existentialist wie Sartre sieht die Dinge ganz anders an. Sartre glaubt nicht an einen vorgegebenen Umriß, an die Notwendigkeit eines sorgfältigen Suchens und Entdeckens. Der Mensch ist für ihn in einem andern Sinn als für uns Schöpfer seines sittlichen Selbst. Sartres Existentialist ist überzeugt, „daß er das einzige Wesen ist, durch das Werte existieren. Und so wird seine Freiheit sich ihrer selbst bewußt und wird sich selbst in Ängsten als die einzige Wertquelle und als das Nichtsein, durch das die Welt existiert, offenbaren.“<sup>23</sup> Es ist Sartre zuzustimmen, daß der Mensch allein sittliche Werte ins Dasein bringen kann. Aber jedem von uns sind sittlich bedeutsame Werte vorgegeben, und das schöpferische Hervorbringen sittlicher Werte schließt Willkür aus. Sartres Lebensgefährtin Simone de Beauvoir kommt unserem Verständnis des natürlichen Sittengesetzes näher, wenn sie betont herausstellt: „Die eigene Freiheit

wollen ist zugleich die Freiheit der anderen wollen ... Die Weisung ist also, den andern als Freiheit zu behandeln, so daß sein Ziel Freiheit sein kann.“<sup>24</sup> Natürlich stimmen wir darin nicht überein, was uns Freiheit bedeutet. Aber soweit es um die Reziprozität der Freiheit und der Gewissen geht, wollen wir es als etwas Wesentliches über die sittliche Anlage des Menschen und über gesittetes Zusammenleben begrüßen.

Der Existentialismus, der einseitig die Freiheit des Werdens, der Selbstschöpfung betont, ist eine extreme Reaktion gegen jene Art von Naturrechtstheorien, die die innere Berufung zur Freiheit vernachlässigten. Wohl noch bedenklicher als der Existentialismus, der die Freiheit aller aufeinander bezogen sieht, ist der Utilitarismus von Jeremy Bentham und John Stuart Mill. Bentham schreibt: „Die Natur hat die Menschheit der Leitung von zwei Meistern, Schmerz und Lust, anvertraut. Es steht ihnen allein zu, anzuzeigen, sowohl was wir tun sollten als auch was wir tun werden.“<sup>25</sup> Dieser Sprung von „was wir tun sollten“ zu „was wir tun werden“ läßt keinen Raum für echte Freiheit unter den zwei „höchsten Meistern“. Zudem ist es ein naiver Optimismus, der Bentham hoffen läßt, daß diese Zwillingmeister das größte Glück für alle, die in Frage stehen, garantieren können. Jede Naturrechtstheorie, die nicht der Freiheit und Würde der Person und dem Füreinander der Gewissen in Freiheit Rechnung trägt, zerstört die Berechtigung der Ethik.

## 3. Geschichtliche Dimension des natürlichen Sittengesetzes

Das gegenwärtige Unbehagen über Theorien des natürlichen Sittengesetzes kann nur überwunden werden, wenn die Moraltheologie bereit ist, „die klassische Methodologie zugunsten einer geschichtsbewußten Methodologie hinter sich zu lassen“<sup>26</sup>. Die Geschichtlichkeit ist eine bleibende und wesentliche Dimension des Menschen und darum auch des seinem Wesen eingeschriebenen sittlichen Gesetzes. Zunächst sei vermerkt, daß Naturrechtstheorien, und zwar auch jene, die die geschichtliche Dimension vergaßen, geschichtlich zu erklären sind. Nicht nur ist das gewöhnliche Volk in seinen sittlichen Auffassungen von der Umwelt und den Traditionen bestimmt, sondern auch jene, die philosophisch über die menschliche Natur und die sich daraus ergebenden ethischen Forderungen nachdenken, sind weithin bedingt von der Art der Erziehung, die sie erhielten, und der Art des gesellschaftlichen und kulturellen Milieus, in dem sie leben.

So sehen wir z. B. im griechischen Altertum, daß ein stärkerer Kontakt und ein Bündnis zwischen den verschiedenen griechisch sprechenden Siedlungen den Philosophen zum Anlaß wurde, darüber nachzudenken, was allen griechi-

<sup>21</sup> S. th. I II q 106 a 1 ad 2. <sup>22</sup> E. Fromm, Man for Himself, 45.

<sup>23</sup> J. P. Sartre, L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique (Paris 1943) 722, vgl. 642.

<sup>24</sup> S. de Beauvoir, Pour une morale de l'ambiguïté (Paris 1946) 75.

<sup>25</sup> J. Bentham, Introduction to the Principles of Morals and Legislators (1789) ch. 1. 1.

<sup>26</sup> E. Osborn, a. a. O. 187.

schen Männern gemeinsam sei im Unterschied zu Barbaren, Frauen und Sklaven, wobei ihr Interesse fast ausschließlich den griechischen Männern galt. Die Begegnung mit den großen Kulturen Vorderasiens, Mesopotamiens und Ägyptens im Gefolge der Eroberungen Alexanders des Großen gab den griechischen Philosophen in der Begegnung mit all diesen Kulturen neue Einsichten und weitete ihren Horizont. Wir tun gut daran, unsern historischen Standort klar ins Auge zu fassen: Das Zeitalter der Begegnung aller Kulturen, der Fortschritt der Geschichtswissenschaften, die uns in Kontakt bringen mit zahllosen vergangenen Kulturen, die Ausweitung unserer Kenntnisse durch die Humanwissenschaften bilden den geistigen Raum, in dem wir über die menschliche Natur und das natürliche Sittengesetz nachdenken. In diesem Augenblick einfach nur das zu wiederholen, was die Kirche in vergangenen Jahrhunderten formuliert hat, wäre eine Sünde gegen die heilsgeschichtliche Aufgabe, die die Kirche hat.

#### a) Geschichtsbewußtsein

Ein auszeichnender Wesenszug des Menschen ist es, daß er eine Geschichte hat, sich seiner Geschichtlichkeit bewußt ist und geschichtsmächtig ist. Tiere haben nicht jenes Gedächtnis und jenes Selbstbewußtsein, das Voraussetzung der Geschichte ist. Die menschliche Person, Gemeinschaft und Gesellschaft haben Gedächtnis. Wir können den gegenwärtigen Augenblick im Lichte vergangener Ereignisse und Erfahrungen und im Bewußtsein unserer Verantwortung gegenüber dem Erbe und gegenüber der Zukunft erfassen.

Der Zuwachs an Geschichtsbewußtsein bedeutet für den einzelnen und die Menschheit eine Entfaltung der Menschlichkeit. Der heutige Mensch hat ein Bewußtsein seines Verwurzeltheits nicht nur in den Jahrtausenden menschlicher Kultur und den vielleicht Millionen Jahren menschlichen Daseins, sondern auch in den Milliarden von Jahren der Evolution, die das Auftauchen der ersten Menschen ermöglichten. Wir wissen mehr als vergangene Generationen vom Aufstieg und Verfall der Kulturen. Zudem ist unser Denken tief beeinflusst von der Psychologie der Entwicklung. So ist es uns zur Selbstverständlichkeit geworden, den einzelnen Menschen nicht nur in seinen Bezügen zur Umwelt, Mitwelt und sich selbst zu sehen, sondern ebenso in der Wechselwirkung mit den historischen Prozessen, den Veränderungen seiner Umwelt. Für uns ist es unmenschlich, uns ein statisches Menschenbild zurechtzulegen. Sich nicht verändern wollen ist Senilität und Tod.

Wir wissen heute auch, daß geschichtliches Denken unserer Art sich weithin der jüdisch-christlichen Glaubensauffassung verdankt; Juden und Christen erleben Religion als eine Geschichte Gottes mit den Menschen. Ganz anders als griechische Philosophie, die sich Geschichte als zyklische Wiederholung vorstellte, sind wir uns bewußt, daß wir in einer unwiederholbaren Gegenwart leben und einmalige Chancen haben, an der Zukunft mitzubauen. Wir sehen Geschichte ganz anders als weltflüchtiger Buddhismus, der die Menschen lehrte,

aus dem Rad der Geschichte auszusteigen, ganz anders als der Hinduismus, dessen Zentralidee vom Karma das Kastenwesen zusammen mit allen anderen Traditionen sakralisierte, so daß z. B. ein frommer Hindu die traditionellen Werkzeuge und Wirtschaftsmethoden nicht ändern konnte ohne Schuldgefühle gegenüber seinem Dharma. Auch modernes nichtchristliches Denken ist von der jüdisch-christlichen Sicht der Heilsgeschichte mit beeinflusst. Zu Recht betont Ernst Bloch die Zentralität der Exodus-Erfahrung im jüdischen und christlichen Bereich. In diesem Licht verstehen wir die Rolle der sieben aus dem hellenistischen Kulturkreis kommenden Diakone (Apg 6, 1–7) und des Völkerapostels Paulus als eines der größten Exodus-Ereignisse, das das Christentum davor bewahrte, sich entgegen seinem menschlichen und göttlichen Ursprung in eine statische Sicht von Sittentraditionen und Gesetzen einzuschließen.

#### b) Geschichtlichkeit als allgegenwärtige Dimension

Der Mensch hat bleibende Wesenskomponenten und Fähigkeiten. Er ist mit Vernunft, freiem Willen, Gemüt und Leidenschaften ausgestattet; er hat einen angeborenen Sinn für Schönheit, Kunst, Spiel, Freude und Humor. Er ist ein be-seelter Leib und verleblichte Geistigkeit; jeder Mensch ist einmalig und unaustauschbar und zugleich ganz und gar ein gesellschaftliches Wesen. Dabei dürfen wir keinen Augenblick vergessen, daß in alldem die geschichtliche Dimension gegenwärtig ist.

1) Der Mensch ist vernunftbegabt, mit Selbstbewußtsein ausgestattet, so daß er reflex über sich selbst, über sein Sehnen und Tun, über seine Bezüge zu *dem Anderen* und zu den anderen nachdenken kann. Vergleichen wir jedoch die einzelnen Menschen und die einzelnen Kulturen untereinander, so kann es uns nicht entgehen, daß auch die Art des Vernunftgebrauchs und des Selbstbewußtseins teilweise von Umwelt und Geschichte mitbedingt ist. Die Art und Weise, in der Jesus seine Rationalität ausdrückt, z. B. im Gebrauch von Parabeln und Symbolen, unterscheidet sich deutlich vom Vernunftgebrauch griechischer Philosophen. Jesus und die Apostel haben nicht an begriffliche Definitionen gedacht wie etwa die Scholastiker des europäischen Mittelalters. Die Rationalität der alten chinesischen Kultur, wie wir sie im Taoismus und Konfuzianismus vorfinden, die Rationalität des Hinduismus und der Kulturen, die von der kontemplativen Art des Hinajana-Buddhismus mitgeprägt sind, die mythologischen Einsichten des traditionellen Afrika und das empirisch-wissenschaftliche Denken des neuzeitlichen Abendlands fallen alle unter den allgemeinen Begriff der Rationalität, aber mit ganz verschiedenen geschichtlichen Ausprägungen. Rationalität und Selbstbewußtsein der neuen Generation, die zutiefst vom Umgang mit den audiovisuellen Massenmedien geprägt ist, passen nicht ohne weiteres in philosophische und ethische Aussagen vergangener Zeiten über Rationalität.

2) Willensfreiheit gehört zu den entscheidenden Wesenskomponenten des Menschen. Aber die Menschheit hat nicht in allen geschichtlichen Kulturen

gleicherweise die Bedeutung, die Dimensionen und mögliche Hindernisse der Willensfreiheit erforscht. Nicht zu allen Zeiten ist es dem Menschen bewußt geworden, daß er selbst für seinen Freiheitsraum mitverantwortlich ist. So ist es vor allem kein Wunder, daß wir in vielen Naturrechtsphilosophien sehr wenig über schöpferische Freiheit und Solidarität in der Freiheitsgeschichte erfahren. Heutige Anthropologie, Psychologie, Soziologie und Ethik verweisen uns auf Dimensionen der Freiheit und des freien Willens, die früher kaum gesehen werden konnten.

3) Nicht alle Kulturen haben in gleicher Weise Gemüt, Gefühl und Leidenschaften entfaltet. Es genügt auf die stoische Leitidee der Apatheia, der Leidenschaftslosigkeit, sogar der Verleugnung des Mitleids hinzuweisen, während auf der anderen Seite in der biblischen Tradition und auch im Hinajana-Buddhismus das Mitleiden-Können ganz zentral ist. Freude und Trauer, Liebe und Haß sind allen Menschen gemeinsam, aber sie drücken sich geschichtlich sehr verschieden aus.

4) Das Lächeln des Kindes, das Ausstrahlen von Freude, Fest und Spiel und nicht zuletzt der Sinn für Humor sind Wesenskomponenten des Menschen, aber es ist leicht festzustellen, wie verschieden sie sich ausdrücken innerhalb von gleichzeitigen Kulturen, sogar innerhalb des Raumes der westlichen Kultur. Man braucht z. B. nur durch das Archäologische Museum von Mexiko zu gehen, und unmittelbar wird auffallen, wie sehr die Kultur der Mayas durch das Ausstrahlen von Freude, das verschmitzte Lächeln, den Sinn für das Komische von anderen alten indianischen Kulturen absticht. Ernst sein fast wie Ochsen und Stiere ist sicher eine beängstigende Mangelerscheinung gewisser Kulturen, aber es gibt innerhalb des voll entwickelten Daseins „natürliche“ geschichtliche Verschiedenheiten gerade in dieser Hinsicht.

5) Es ist vor allem erstaunlich, wie verschieden die Einstellung zum Leib sein kann, je nach der Gesamtkultur und Weltanschauung. Während die biblische Tradition dem Leib die höchste Ehre erweist und daraus die ethische Forderung ableitet, die Gottebenbildlichkeit zum Preise Gottes im Leibe sichtbar zu machen, und die Auferstehung des Leibes erwartet, sehen weitverbreitete Weltanschauungen wie in der Vergangenheit der Parsismus und die hellenistische Philosophie im Leibe ein unwürdiges Gefängnis für die immaterielle Seele. Dies hat weitreichende Folgen für das Verständnis der Sexualität, der Aszetik, der Körper- und Gesundheitspflege usw. Auch im Raum der Kirche war die Einstellung zum Leibe durchaus nicht einheitlich.

6) Schon die griechische und römische Philosophie des Altertums definierte die menschliche Natur im Blick auf die gesellschaftliche Dimension. Der Mensch ist ein soziales Lebewesen. Erst moderne Studien der Geschichtswissenschaft, der Soziologie des Wissens, der Moral, der Ehe und Familie, der Religionssoziologie haben die Interdependenz all der bisher aufgezählten Wesenskomponenten und der wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen, politischen Beziehungen und Prozesse aufgehehlt. Daraus ergibt sich auch, daß die Definition des

Menschen als gesellschaftliches Wesen in verschiedenen geschichtlichen Epochen und Kulturen nicht genau den gleichen Aussagewert hatte. Jede Theorie vom natürlichen Sittengesetz, die diese Dimension der Geschichtlichkeit nicht voll ernst nimmt, muß einem wohl unterrichteten Menschen von heute wie ein armseliges Fossil vorkommen.

Der Völkerapostel und die großen Kirchenväter und Missionare der ersten Jahrhunderte näherten sich den Fragen des natürlichen Sittengesetzes im Blick auf das Wahre, Gute, Schöne, Auferbauende, das in den Sitten der einzelnen Völker zu finden war und auf das man bei der Verkündigung der sittlichen Botschaft nicht verzichten durfte. Diese Blickrichtung bewahrte sie vor jeder Form eines ethischen Kolonialismus, der später so oft zeitbedingte Sitten und theoretische Ableitungen von einem ungeschichtlich verstandenen Naturrecht fremden Kulturen aufzuerlegen suchte. Sowohl die biblische Erneuerung wie der geschärfte Blick für die Geschichtsbedingtheit und Geschichtsmächtigkeit des Menschen erleichtern es uns, zu der Sichtweise der Urkirche zurückzukehren. In dieser Hinsicht hat heutige Moraltheologie eine bedeutsame Aufgabe im Dienste der Missionskirche und der ganzen Menschheit.

#### 4. Das Bleibende am Naturrecht

Aus dem Gesagten geht hervor, wie unsinnig ein Versuch sein müßte, allen Menschen ein bis ins einzelne ausgebautes uniformes System des natürlichen Sittengesetzes aufzuerlegen. Aus der Betonung der Geschichtlichkeit folgt ein stärkeres Bezogensein auf Zeit und Ort, aber nicht ein auflösender Relativismus. So fragen wir uns nun nach dem Bleibenden am Naturrecht bzw. am natürlichen Sittengesetz. Der menschlichen Willkür sind durch die Wesensforderungen menschlichen Daseins deutliche Grenzen gesetzt. Der Mensch erfindet nicht das Gute, sondern er findet die Anlage zum Guten und die Erfordernisse vorgezeichnet; er muß sie entdecken.

Das bestbekannte Beispiel der alle bindenden Normen des Naturrechts ist die Erklärung der Vereinten Nationen über die allgemeinen Menschenrechte von 1948. Es gibt gewisse Erkenntnisse bezüglich des natürlichen Sittengesetzes, die früher nicht allen Menschen, auch nicht allen Christen, zugänglich waren, die aber heute, so hoffen wir, gesichertes Gemeingut sind. Dazu gehören die Gewissens- und Religionsfreiheit, die Verurteilung jeglicher Form der Folter, die absolute Verwerfung der Sklaverei, das Recht, aus Gewissensgründen den Militärdienst, vor allem gewisse kriegerische Aktionen zu verweigern. Ein immer und überall geltend zu machender Anspruch ist die Sorge um gesunde, wahrhaftige und Treue fördernde menschliche Beziehungen, in denen die Individualität der einzelnen nicht nur unwillig hingenommen, sondern als ein ganz zentraler Wert anerkannt wird.

Schon der Stoiker Seneca hat ein Grundprinzip betont, das über die Christenheit hinaus heute allgemein anerkannt wird: „Die menschliche Person ist heilig



für die menschliche Person.“<sup>27</sup> In dieser Sicht haben wir im Vorausgehenden über das Füreinander und Zueinander der Gewissen, über das gemeinsame Suchen nach dem Wahren und Guten gehandelt. Dabei kommt vor allem immer wieder die goldene Regel in den Vordergrund: Was du nicht willst, daß man dir's tu, das füg auch keinem andern zu! Handle so gegenüber jedermann, wie du willst, daß die Menschen dir gegenüber handeln! Eine bleibende Forderung sowohl des natürlichen Sittengesetzes wie ganz besonders der christlichen Moral ist die Solidarität. Jedermann kann und muß wissen, daß er seine eigene Freiheit und Würde nicht verstehen und zur Geltung bringen kann, falls es ihm nicht an der Freiheit und Würde aller Menschen liegt. Jedermann, der an einen Gott, Schöpfer und Herrn aller Menschen glaubt oder doch wenigstens ganz ehrlich nach dem Wahren und Guten sucht, kann unfehlbar wissen, daß der Mann die Frau achten und ehren muß, wie auch die Frau dem Manne Achtung und Ehrfurcht schuldet, daß keine Gruppe und kein Volk andere Gruppen und Völker sich unterwerfen oder sie ausnützen darf, daß kein Volk ein Recht hat, andere Völker als Kolonialvölker von sich abhängig zu machen. Sind diese allgemeinen Wahrheiten wirklich von allen anerkannt, so wird es in deren Licht möglich sein, auch neue Probleme einer vernünftigen Lösung zuzuführen.

### 5. Natürliches Sittengesetz und Offenbarung

#### a) Was Gott den Augen der Vernunft geoffenbart hat

Mit Recht haben Martin Luther und viele Christen verschiedener Kirchen ein System eines natürlichen Sittengesetzes abgelehnt, das die menschliche Vernunft als völlig autonom erklärt hätte, auch gegenüber Gott. Luther folgt der Sprache des Alten Testaments, wenn er die selbstherrliche Vernunft eine Hure nennt. Ganz anders wird unser Urteil ausfallen, wenn der Mensch seine Vernunft, die Fähigkeit, aus gemeinsamer Erfahrung und im gemeinsamen Suchen und Handeln wichtige sittliche Einsichten zu gewinnen, dankbar von Gott empfängt. Wir stehen also nicht nur vor zwei verschiedenen Theorien bezüglich des natürlichen Sittengesetzes, sondern vor zwei total entgegengesetzten Geisteshaltungen.

Auf der einen Seite steht eine in sich geschlossene, nicht zur Antwort bereite Anthropozentrik. Sie äußert sich vielfach in einem Rationalismus, der ein Gedankensystem aufbaut, in dem kein oder wenig Platz ist für neue Einsichten, für Wertefahrung und Leistungen anderer Kulturen. Die Ursachen dieser Verslossenheit können vielfältig sein: die Art der Erziehung, Überlegenheits- oder Unsicherheitsgefühle der einzelnen und der Gruppen, das Versagen bei der Lösung der Identitätskrise und anderer Krisen im Entwicklungsalter, das Vorrücken des Herrschaftswissens über das Heilswissen und ein falsches Verständnis des Seinswissens. Das alles kann sich noch negativer auswirken im fanatischen Kampf zwischen Ideologien und Schulen.

<sup>27</sup> Seneca, Epistulae morales 95, 33: „Homo sacra res homini.“

Auf der anderen Seite finden wir im Zugang zum natürlichen Sittengesetz eine ausgesprochene Fähigkeit, auf andere zu hören, im Austausch der Erfahrungen und Überlegungen gemeinsam zu lernen, ein lebhaftes Gespür für die Kontinuität des Lebens, einen Sinn für geschichtliche Verantwortungen, die Überzeugung von der Notwendigkeit ständiger Bekehrung. Diese Geisteshaltung erlaubt ein Denken über das natürliche Sittengesetz, das sich der heilsgeschichtlichen Dimension christlichen Glaubens organisch einfügt. Diese dem rechten Verständnis des natürlichen Sittengesetzes entsprechende Haltung erleichtert das Entziffern der Zeichen der Zeit; die Hörbereitschaft gehört zur Analogie der Glaubenshaltung. Und in der Tat, in dieser Sicht sehen große christliche Denker und viele schlichte Christen das natürliche Sittengesetz: Es ist Gott selbst, der durch seine Werke, vor allem durch sein Meisterwerk, die sittliche Vorbildpersönlichkeit, zum Herzen und Verstand der Menschen spricht. Das natürliche Sittengesetz nimmt teil an der Schöpfungsoffenbarung Gottes, an dem, was „Gott den Augen der Vernunft geoffenbart hat“ (vgl. Röm 1, 19–20). Offenbarung, die Schöpfungsoffenbarung und die Wortoffenbarung, wird dem hörbereiten und lernbereiten Menschen zuteil. Er ist von Gott her dazu befähigt, das Sinnziel seines Lebens immer besser zu verstehen. In dieser Offenheit, die wir mit dem Füreinander und Zueinander der Gewissen meinen, ist der Mensch auf der rechten Wellenlänge für Offenbarung und Heil. Diese Haltung selbst ist schon ein Zeichen der Erlösung.

#### b) Einzigartigkeit der Offenbarung in Christus

Unsere Überzeugung, daß das natürliche Sittengesetz in der Sicht des Sich-Offenbarens Gottes zu sehen ist, steht in keiner Weise im Widerspruch zum Glauben an die Einmaligkeit der Offenbarung in Christus, sondern bringt vielmehr alles ein in diese Sicht. Das Kommen des Wortes Gottes im Fleische ist die Krönung der Schöpfung im gleichen Worte. Die Aussendung des Heiligen Geistes bringt das Wirken des Gottesgeistes, der die Erde erneuert und den Demütigen im Verlauf der Geschichte Weisheit verliehen hat, zur Krönung. Wir stellen Christus nicht neben die Geschichte und neben das Naturrecht. Wir kennen mit dem Kolosserbrief: „Durch ihn ist alles geschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare... alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen“ (Kol 1, 16).

Wir sehen in der Geschichte Israels, vor allem in der großen prophetischen Geschichte eine besondere Vorbereitung auf das Kommen Christi, der das letzte und endgültige Wort Gottes an die Welt ist, die Fülle der Offenbarung. Aber die Ehre, die wir Christus und im Blick auf ihn der Geschichte Israels zollen, ist uns auch Beweggrund, Christus im Blick auf all das Gute, Wahre, Schöne und Heilsträchtige in der ganzen Menschheit zu ehren. Er ist der Punkt Omega, auf den alles ausgerichtet ist; und alle Wahrheit, die gute und fromme Menschen irgendwann entdeckt und gelebt haben, preist ihn, der die Wahrheit in Person ist. Nüchtern ausgedrückt, bedeutet das, daß wir das natürliche Sittengesetz

nicht neben das Gesetz Christi stellen, sondern es im Gesetz Christi ehren. Dabei geht es auch um die Ganzheitssicht des Glaubens und des gläubigen Gewissens. Unser sittliches Erkennen und unser gläubiges Bekennen befinden sich nicht in getrennten Wohnungen. Das hindert uns selbstverständlich nicht, sorgsam zu unterscheiden zwischen dem, was den Augen der Vernunft, dem Austausch menschlicher Erfahrung und Reflexion wesensgemäß zugänglich ist, und jenem Teil der Offenbarung, der uns als ein absolut ungeschuldetes Geschenk in Christus zugesprochen wird und weit hinausgeht über unser menschliches Denken und unsere allgemeinmenschliche Erfahrung. Weiter ist es uns selbstverständlich, daß der Glaube an Christus uns in keiner Weise vom vollen Gebrauch unserer Vernunft, von der Auswertung unserer Erfahrung und dem Austausch von Überlegungen dispensiert.

#### c) Erneuerung der menschlichen Natur in Jesus Christus

Wie schon vermerkt, hat das Wort „menschliche Natur“ verschiedene Bedeutungen. Wir können geschichtliche Dokumente auch des kirchlichen Lehramtes nicht richtig verstehen, wenn wir nicht auf diesen unterschiedlichen Sprachgebrauch achten. Die Herausschälung einer „reinen Natur“ ist eine späte theologische Spekulation. Für die Kirchenväter ist die wahre Menschlichkeit Jesu Christi die ursprüngliche und reine menschliche Natur. Dieser Glaube bestimmte alles, was sie über das natürliche Sittengesetz und die natürliche Gerechtigkeit sagten. In dieser Sicht, die bis zum Mittelalter vorwaltete, erscheint das Sittengesetz der in Christus erneuerten Natur des Menschen zugeordnet, wobei freilich das Bewußtsein vom Sündenfall und seinen Auswirkungen nicht zu kurz kommt. Erst allmählich – im Anschluß an heidnische Denker und insbesondere in der begeisterten Zuwendung des Renaissance-Humanismus zu den alten griechischen Denkern – entwickelte sich eine Lehre vom natürlichen Sittengesetz, die sich neben dem Gesetz Christi ansiedelte<sup>28</sup>.

Christus hat nicht eine abstrakte „reine Natur in reiner Natürlichkeit“ wiederhergestellt, sondern hat durch die Erneuerung des Menschen den ursprünglichen Plan Gottes zur Geltung gebracht. So gesehen, ist es klar, daß das ins Herz geschriebene natürliche Sittengesetz durch die Offenbarung in Christus und durch seine Gnade volle Lebendigkeit erhält. Man ehrt Christus nicht, wenn man ihn einseitig oder gar ausschließlich als Gesetzgeber darstellt. Er selbst ist die Fülle des Bundes und des Gesetzes. „Denn das Gesetz ist durch Mose gegeben worden; die Gnade und Wahrheit ist durch Jesus Christus auf den Plan getreten“ (Joh 1, 17). Die Erneuerung durch Christus ereignet sich nicht durch ein bloßes Diktat von oben. Es ist vielmehr ein fortdauerndes Ereignis kraft des Glaubens an Christus und durch seine Gnade. Dies sei an zwei Beispielen erläutert.

Es untersteht keinem Zweifel, daß Christus als der Erlöser aller gekommen

ist, um alle als Kinder Gottes zu vereinen, und daß deshalb die Scheidewände zwischen Juden und Nichtjuden, zwischen den Völkern verschiedener Rassen und dergleichen fallen müssen. Aber nur wer lebendigen Glauben an Christus hat oder wenigstens lebendigen Glauben an den einen Gott und Vater, weiß das unfehlbar und existentiell und wird entsprechende Folgerungen ziehen. Das ist das Werk der Gnade und Zeichen des lebendigen Empfangs des Geschenkes des Glaubens. Daß christliche Denker und Vertreter der Amtskirche so lange die Sklaverei als naturrechtlich gültige Institution verteidigten, kann nur aus der Glaubensschwäche erklärt werden, derentwegen sie den Ideologien der privilegierten Klassen zum Opfer fielen. Wenn dann Nichtchristen sich unter großem Opfer für die Abschaffung der Sklaverei einsetzten, so liegt nahe, zu vermuten, daß sie unter dem Antrieb der Gnade und in einer Grundhaltung handelten, die wir als Analogie des Glaubens und als Zeichen der Offenheit für den Geist Gottes bezeichnen müssen.

Ein letztes Beispiel sei die Wiederherstellung des ursprünglichen Planes Gottes bezüglich der unauflöselichen Ehe. Gegenüber den Gesetzeslehrern, die sich auf die Ehescheidungsgesetzgebung des Mose berufen, besteht Jesus darauf: „Im Blick auf eure Hartherzigkeit hat Mose euch gestattet, eure Frauen zu entlassen. Doch von Anfang an war das nicht so!“ (Mt 19, 8.) Jemand, der zu entlassen. Doch von Anfang an war das nicht so!“ (Mt 19, 8.) Jemand, der dächte, daß Jesus die ursprüngliche Ordnung einfach durch die Verkündung des Gesetzes wiederhergestellt hat und daß es deshalb genüge, daß die katholische Kirche dieses Gesetz einschärfe und die Staaten dränge, es gleichermaßen zu tun, würde den Sinn und die Größe der Heilsordnung mißverstehen. „Denn das Gesetz wurde durch Mose gegeben, aber durch Jesus Christus kam die Gnade und Wahrheit“ (Joh 1, 17), jene Wahrheit, die der Mensch erfährt, wenn er Christus im Glauben anhängt und für seine Gnade offen ist. Die Wiederherstellung der ursprünglichen Ordnung ist deshalb nur möglich, wenn wir Zeugnis ablegen für die Liebe und Treue Jesu, so wie er den Vater sichtbar gemacht hat, und wenn die Menschen durch die Kirche zu Christus bekehrt sind und ganz auf ihn bauen. Das Wort Jesu zu seinen Jüngern mag in dieser Richtung verstanden werden: „Nicht alle können dieses Wort fassen, sondern nur die, denen es gegeben ist“ (Mt 19, 11). Ein gesetzliches Mißverständnis der Worte Jesu ist oft der Grund für eine irrige und erfolglose Pastoral.

d) Dialog über das natürliche Sittengesetz zwischen Christen und anderen  
Unsere Überlegungen über das rechte Verständnis der natürlichen Sittenordnung, das heißt das der vernünftigen Überlegung zugängliche Sittengesetz, geschehen ständig auch im Hinblick auf den Dialog und die Zusammenarbeit zwischen den Christen und allen Menschen guten Willens. Dazu bedarf es sicher keiner Spekulationen über einen natürlichen autonomen Bezirk, der mit dem Glauben nichts zu tun hat. In der heutigen Welt sind Gesprächspartner nicht nur Christen verschiedener Konfession und Juden, sondern auch gläubige Mohammedaner, Hindus, Taoisten, Konfuzianer, Buddhisten und religiöse

<sup>28</sup> F. Flückiger, a. a. O. 359 435.

Menschen, die in einer tief sinnigen Weise die sittliche Ordnung auf die Offenbarung Gottes zurückführen. Vieles, was wir als zur natürlichen Sittenordnung gehörend bezeichnen, ist Bestandteil ihres Glaubens an eine Offenbarung des Willens Gottes. Der Dialog und die Zusammenarbeit mit diesen Menschen wird am besten gefördert, wenn wir über das ins Herz der Menschen geschriebene Gesetz ähnlich sprechen wie der Völkerapostel im 1. und 2. Kapitel des Römerbriefs. Wir mögen dann sorgfältig unterscheiden, was wir und was unsere Gesprächspartner auf eine besondere Offenbarung zurückführen und was uns von Gott, dem Schöpfer aller, geschenkt wird durch seine Werke und sein geschichtliches Wirken, das Wortgestalt hat, Mitteilung ist im Zusammenhang mit seinem Wirken durch inspirierte Schriftsteller, durch Männer und Frauen, durch die vielen bescheidenen Leute, die in ihrer Offenheit für den Geist Gottes ein besonderes Gespür für das Gute haben. Diese Sicht biblischen und urchristlichen Denkens ist vielen gläubigen Menschen anderer Religionen, vor allem der großen monotheistischen Religionen, zugänglich.

Doch wir haben auch mit den Humanisten den Dialog und die Zusammenarbeit zu suchen. Dabei sollten wir nicht von einer ungeprüften Voraussetzung ausgehen, daß unsere Gesprächspartner die Gesinnungsart von Ungläubigen haben. Es kann sehr wohl sein, daß ihre Schwierigkeiten von Unkenntnis oder auch von unliebsamen Erfahrungen mit religiösen Institutionen herrühren und daß sie vorbildlich nach dem Wahren und Guten suchen und bereit sind, es in die Tat umzusetzen. Und umgekehrt sollten wir in uns selbst den verborgenen Atheisten suchen, um ihn völlig auszutreiben. Schließlich brauchen wir in keiner Weise unsere Identität zu verleugnen, wenn wir miteinander nach einer gemeinsamen Grundlage der Zusammenarbeit für Gerechtigkeit und Frieden suchen. Im Gespräch werden wir immer zuerst das Wahre und Gute auf der anderen Seite anerkennen. So ehren wir Gott, die Urquelle alles Guten und aller Wahrheit. Aber angesichts schwerer Verwirrungen in der Welt dürfen wir nicht unsere Sendung verraten, prophetisches Zeugnis abzulegen. Die Christen sollten einzeln und in der Gemeinschaft „prophetisches Zeugnis ablegen für das ursprüngliche Gesetz in der Schöpfung des Menschen. Gegen die großen antichristlichen Systeme gilt es auf die Tatsache zu deuten, daß sie nicht nur unsere Ethik verwerfen, die Ethik der wir den Vorzug geben . . . , sie verwerfen vielmehr das Gesetz, nach dem der geschaffene Mensch angetreten ist.“<sup>29</sup> Dabei können wir sicher auf das sittliche Urteil der einfachen Leute aller Kulturen hinweisen. Aber warum sollten wir dabei nicht am rechten Punkte auch auf Jesus hinweisen, dessen Menschlichkeit viele anzieht, die die Anziehungskraft der Religionsgemeinschaften nicht spüren? Jesus Christus ist in der heutigen Welt auf vielfache Weise gegenwärtig: durch die Kirche, deren Zeugnis freilich teilweise durch die Zerspaltenheit der Christenheit verdeckt wird, durch die Heiligen, in den großen christlichen Propheten und den einfachen Leuten; auf ihn

<sup>29</sup> C. H. Dodd, *Gospel and Law* (New York 1951) 82.

schauen die Mohammedaner und viele Juden, die dem Judentum anhängen, aber Jesus als großen Propheten anerkennen; ihn hat Mahatma Gandhi und haben mit ihm viele andere als den großen Lehrer der Weisheit und Heiligkeit geehrt. Auf vielfältige Weise ist Jesus in das Bewußtsein der Menschheit eingetreten, wenn auch nicht alle zum Glauben an seine Gottheit gekommen sind. Es kann kein rein natürliches Denken über die Sittenlehre geben, das nicht positiv oder negativ gegenüber dieser Tatsache Stellung bezieht.

#### e) Fortdauerndes Heilstun Gottes und Offenbarung

In Jesus Christus, in seiner Menschwerdung, seinem Leben, seinem Tod und seiner Auferstehung ist die Offenbarung Gottes zu ihrem absolut unübertreffbaren Höhepunkt gelangt. Jesus Christus ist das lebendige und bleibende Wort des Vaters an die Welt und in keiner Weise ein totes Erbe, das 2000 Jahre zurückliegt. Er ist der Sauerteig, der allmählich die ganze Geschichte durchdringt. Das Christus-Ereignis dauert an. All das Gute, das sich ereignet zwischen dem ersten und dem erwarteten zweiten Kommen Christi, ist Geschichte im Worte Gottes, eine wirksame Gegenwart des Erlösers der Welt. Der Heilige Geist führt die Jüngergemeinschaft im Verlauf der Geschichte, ihrer leidvollen und befreienden Ereignisse, in ein besseres Verständnis des Christus-Ereignisses und seine Bedeutung für die ganze Menschheit ein.

Jesus hinterließ seinen Jüngern das Vermächtnis: „Noch vieles habe ich euch zu sagen, doch ihr könnt es jetzt noch nicht tragen. Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, so wird er euch den Weg in alle Wahrheit führen. Denn er wird nicht von sich aus reden, sondern wird euch sagen, was er hört, und ankündigen, was kommen wird. Er wird mich verherrlichen, weil er von dem, was mein ist, nehmen und euch verkündigen wird“ (Joh 16, 12–14). Der Heilige Geist wird uns nie etwas lehren, das der Lehre Christi widerspricht, aber er wird die Kirche und durch sie die ganze Menschheit allmählich zu einem tieferen Verständnis führen. Und dieses ereignet sich nicht nur durch das Studium der Heiligen Schrift, sondern auch durch das Leben der Heiligen, durch die geschichtlichen Ereignisse, die vom Geist erleuchtete Männer und Frauen zu deuten wissen. So ist die Tradition ein Lebensstrom, in dem Gott immer der Urquell und die treibende Macht ist, er, der war, der kommt und kommen wird. Kraft des Beistands des Heiligen Geistes und im Lichte des Christus-Ereignisses ist Geschichte nicht nur irgendwie Gegenwart Gottes, sondern eine wirksame, fortwährende, zu uns Menschen sprechende Gegenwart. Sie ist Geschenk, Botschaft, Enthüllung der Wahrheit. Der Heilige Geist führt uns nicht nur in das Verständnis der Bibel ein, sondern auch in das Verständnis der Dinge, die im Kommen sind. Für die Gläubigen ist die gesamte Geschichte zwischen dem Kommen Christi in Menschengestalt und seiner Wiederkehr das Öffnen eines versiegelten Buches (vgl. Offb 4–7). Die Geschichte, vor allem die bedeutenden Zeichen der Zeit, sind daher ein theologischer Akt für das bessere Kennen

Christi und des Willens Gottes, einschließlich des in das Herz der Menschen geschriebenen Gesetzes<sup>30</sup>.

Die vom Zweiten Vatikanischen Konzil gewollte Erneuerung ist gekennzeichnet von der Offenheit für die Zeichen der Zeit, zu der eine größere Freiheit und entschiedenerer Mut zum Dialog mit allen Menschen gehört. Daraus folgt eine wachsende Fähigkeit, zu lernen und umzulernen und in der schöpferischen Treue gegenüber Christus zuzunehmen. So unterscheidet sich ein wahrhaft christliches Verständnis der Tradition und auch des natürlichen Sittengesetzes vom Mißverständnis der Traditionalisten, denen immer wieder das Wort Christi zur Warnung gilt: „Mein Vater ist bis zur Stunde am Werk, und auch ich bin am Werk“ (Joh 5, 17).

#### f) Rolle und Zuständigkeit des Lehramtes in Fragen des natürlichen Sittengesetzes

Im Verlauf der letzten Jahrhunderte haben die Päpste oftmals ihre Rolle und Zuständigkeit in allen Fragen bezüglich des natürlichen Sittengesetzes betont<sup>31</sup>. Viele päpstliche Rundschreiben über Gerechtigkeit, Privateigentum, Keuschheit, Liberalismus und dergleichen sind fast ausschließlich auf naturrechtliche Erwägungen gegründet. Wo das der Kirche anvertraute Glaubensgut berührt wird, muß die Kirche auch weiterhin bezüglich des natürlichen Sittengesetzes urteilen. Das Lehr- und Hirtenamt würde Christus nicht völlig treu sein, würde es nicht auch den „Zeichen der Zeit“ große Aufmerksamkeit schenken und den breiten Bereich der Sittlichkeit, der der menschlichen Erfahrung und vernünftigen Überlegung, dem Gewissen der einfachen Leute und besonders prophetisch begabten Menschen zugänglich ist, mit berücksichtigen.

Ich sehe die dringlichste Aufgabe des Lehr- und Hirtenamtes im Verkünden des Evangeliums, und zwar in einer solchen Weise, daß die Gläubigen die Synthese zwischen Religion und Leben finden. Die Nachfolger der Apostel sind die berufenen Anreger und Förderer des fortdauernden Dialogs, des Austauschs von Erfahrungen und Überlegungen, und zwar so, daß alles in das Licht Christi eintritt. Die lehrende Kirche hängt nicht nur in der Förderung des Glaubens, sondern auch in der Moralverkündigung vom Gesamt des Gottesvolkes ab, von der Erfahrung und von neuen Einsichten in sittlichen Fragen und von der Wachsamkeit für die positiven Möglichkeiten und Gefahren unserer Zeit. Diesbezüglich fällt der kirchlichen Führung besonders die Rolle zu, zusammen mit den prophetisch begabten Menschen und jenen, die besondere Sachkenntnis besitzen, die Unterscheidungsgabe zu pflegen, nicht nur durch das Anbieten von Kriterien, sondern durch Förderung des Freiheitsraumes und in der Erziehung zur Unterscheidungsfähigkeit und Verantwortungsbereitschaft. Die Kirchen-

<sup>30</sup> Vgl. B. Häring, *Evangelization Today*, 6-24 79-182.

<sup>31</sup> A. Valsecchi – L. Rossi, *La norma morale* (Bologna 1971) 79f. gehen eine lange Liste solcher päpstlicher Aussagen.

führung hat aber auch das Recht und bisweilen die Pflicht, ein prophetisches Wort zu sprechen, neue Horizonte der Überlegung zu öffnen und alles, was dem Geiste Christi widerspricht und das Wohl der Menschheit gefährdet, in Frage zu stellen und zu entlarven. Dies setzt offenbar ein hohes Niveau der Unterscheidungsgabe, der Kunst des Hinhörens und Lernens voraus.

Theologen und sachkundige Laien schulden dem kirchlichen Lehramt nicht nur passiven Gehorsam, sondern aktive Mitwirkung, gründliche Forschung, Kontakt mit dem Volk und absolute Offenheit und Wahrhaftigkeit. Folgen die theologischen Schulen unkritisch einer zeitbedingten oder gar einer der Vergangenheit angehörenden Philosophie bezüglich des natürlichen Sittengesetzes, so kann es kaum ausbleiben, daß sich das auch in kirchlichen Dokumenten widerspiegelt. Moraltheologen, die sich schon lange der schwierigen Kunst der Hermeneutik, der Auslegung der Bibel, besonders in Moralfragen, bewußt sind, sind leicht versucht, sich auf bloßes Naturrechtsdenken zurückzuziehen. Dabei sollten sie aber bedenken, daß Äußerungen über Fragen des natürlichen Sittengesetzes, auch von seiten des Magisteriums, ebenso sehr der Hermeneutik bedürfen. Auf jeden Fall ist es zum Schaden der Kirche, wenn die Theologen entweder einseitig biblizistisch sind oder aber einseitig mit Vernunftargumenten arbeiten. Es bedarf vielmehr des Lichtes Christi, das heißt einer gläubigen Sichtweise, kraft deren die Erkenntnisse bezüglich des natürlichen Sittengesetzes insgesamt in die Sicht des Gesetzes Christi eingebracht werden.

#### IV. Wie erkennen wir die Forderungen des Gesetzes Christi in der Bibel?

Das Gesetz Christi ist ein unteilbares Ganzes von allem, was wir als seinen Willen erkennen aus der Bibel, aus der Tradition, aus den Zeichen der Zeit und aus dem Austausch von Erfahrung und gemeinsamer Überlegung. Hier stellen wir uns der Frage: Wie können wir der Heiligen Schrift moralische Normen und Richtlinien entnehmen?<sup>32</sup> Dabei geht es nicht um den Streit bezüglich des Primats christlicher Moral oder rein übernatürlich zu verstehender Wahrheiten.

<sup>32</sup> Über den Umgang mit der Bibel vgl. Anm. 26 im 1. Kap. Vgl. ferner: W. Schrage, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese* (Güterloh 1961); J. Stelzenberger (Hrsg.), *Moraltheologie und Bibel* (Paderborn 1964); J. Blank, *Zum Problem ethischer Normen im Neuen Testament*, in: *Concilium* 5 (1967) 356-362; H. Schlier, *Vom Wesen der apostolischen Mahnungen nach Röm 12, 1-2*, in: *ders.*, *Die Zeit der Kirche* (Freiburg i. Br. 1968); H. Schürmann, *Die Gemeinde des Neuen Bundes als Quellort des sittlichen Erkennens nach Paulus*, in: *Catholica* 26 (1972) 15-37; *ders.*, *Die Frage nach der Verbindlichkeit der neutestamentlichen Wertungen und Weisungen*, in: J. Ratzinger (Hrsg.), *Prinzipien christlicher Moral* (Einsiedeln 1975) 11-39; K. Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament I* (Neunkirchen 1972); J. G. Ziegler, *Zwischen Vernunft und Offenbarung. Zur Quellen- und Methodenfrage*, in: *Theol. Revue* 70 (1974) 265-277; W. Kerber, *Grenzen der biblischen Moral*, in: K. Demmer – B. Schüller (Hrsg.), *Christlich glauben und handeln* (Düsseldorf 1977) 112-123.

Die Schrift selber leitet uns zur Synthese an. Sie macht Gebrauch von menschlicher Erfahrung, Weisheitssprüchen, Gleichnissen und bringt alles in das Licht des Glaubens.

### 1. Exegese und Hermeneutik

Der Moralthologe befragt die Exegese, was der biblische Text im Kontext jener Zeit wirklich zu sagen beabsichtigte. Biblische Theologie klärt uns nicht nur über Form- und Redaktionsgeschichte auf, sie hilft uns auch, die hauptsächlichen Perspektiven einer im Glauben gegründeten Moral zu sehen. Sie zeigt uns im Blick auf die Heilspädagogik Gottes das allmähliche Wachsen moralischer Feinfühligkeit und sittlicher Einsichten. So haben wir gelernt, daß biblische Texte nicht als Belege herangezogen werden können, ohne daß man auf ihren Sitz im Leben, in der Dynamik der heilsgeschichtlichen Entfaltung, achtet. Dabei ist besonders die Spannung zwischen der prophetischen Geschichte Israels und formalistischen Tendenzen der Priesterklasse zu bedenken. Das Alte Testament schenkt uns einen unerschöpflichen Reichtum von Weisheit und tiefen Einsichten in die dem Bunde zwischen Gott und dem Volk entsprechende Moralität und in die geduldige und zugleich drängende Heilspädagogik Gottes. Kommt es jedoch zu Fragen von Einzelnormen und Anweisungen, die wir im Alten Testament finden, so müssen sie im Lichte der Fortentwicklung innerhalb des Alten Testaments und noch mehr im Lichte des Neuen Testaments gesehen werden. Die Exegese weist uns auf den gesunden Pluralismus der biblischen Schriften innerhalb des einen Glaubens hin. Deshalb können wir als Moralthologen das Bleibende aus einem alt- oder neutestamentlichen Buch nicht einbringen, ohne auf die Komplementarität anderer Aussagen in anderen Teilen der Heiligen Schrift zu achten.

Auf der Exegese baut die Hermeneutik auf. Exegese sagt uns, was das Wort Gottes in jener Zeit (in illo tempore) sagte. Theologische Hermeneutik sucht die Frage zu beantworten: Was bedeutet das Wort Gottes in der Bibel für das Verstehen des Willens Gottes hier und heute, in unserer Zeit? Hermeneutik setzt sowohl Kenntnis jener Zeit wie auch unserer Zeit voraus, ein Eintreten in den Verstehenshorizont der Bibel, ein Wissen um die zeitbedingte Weltanschauung der inspirierten Verfasser, dann aber auch eine Kenntnis der Probleme, des Verstehenshorizontes unserer Zeit, ein Bewußtsein der kulturellen Einflüsse auf unsere eigene Sichtweise.

### 2. Bleibende Weisungen der Bibel

Man kann in sehr unterschiedlicher Sicht die moralische Botschaft der Bibel befragen. Die einen befragen die Bibel nur oder fast ausschließlich im Rahmen einer normativen Ethik, die wiederum mehr statisch oder mehr dynamisch aufgefaßt werden kann. Unser Interesse ist viel weiter als das der bloßen norma-

tiven Ethik, vor allem jener, die sich auf die Erfüllungsgebote beschränkt. Und gerade so finden wir bleibende Weisungen für alle Zeiten und für unsere Zeit. Wir lernen von der Bibel die Verwurzelung der Moral im Glauben, die Unterscheidung zwischen sakralem Ethos und dem sanktionierten Ethos, das ist dem aus der menschlichen Kultur in das Reich des Glaubens eingebrachten Ethos. Wir lernen die großen Perspektiven, in denen moralische Fragen zu sehen sind. Wir glauben, daß unser ganzes Denken von der prophetischen Tradition, die wir in der Bibel finden, geformt werden muß. Wie schon oft betont, begegnen wir Zielgeboten, die so gefaßt sind, daß sie für alle Menschen und für alle Zeiten gelten. Wir sehen die Dynamik zwischen Erfüllungs- und Zielgeboten im Lichte des biblischen Rufs zur Bekehrung, der keine Selbstzufriedenheit und keinen Stillstand erlaubt. Wir finden in der Bibel scharf formulierte, fordernde Ideale, wie z. B. die Worte Jesu gegen die Ehescheidung, Worte, die von den einen gesetzlich ausgedeutet werden, während andere sie als bleibende Herausforderung zur Treue verstehen, die keine gesetzliche Vereinfachung laxer oder rigoristischer Art erlaubt. Die Bibel gibt uns vielfach klare Auskunft über Denk- und Handlungsweisen, die im scharfen Widerspruch zum Reich Gottes stehen. Wir lernen zu unterscheiden zwischen den „Früchten des Geistes“ und den Werken, die dem Reich Gottes und erlöster Liebe klar widersprechen (vgl. Gal 5, 19–23).

### 3. Transzendente Weisungen

Der Verstehenshorizont der Bibel ist das Heilshandeln Gottes. An erster Stelle steht die Anamnese, die lobpreisende Erinnerung an die Wundertaten des Schöpfers und Herrn der Geschichte, an die Menschwerdung des Wortes Gottes, das Leben und Leiden, den Tod und die Auferstehung Christi, die Ausgießung des Heiligen Geistes und das Wachsen der Kirche unter der Leitung der Apostel und Propheten. Demgegenüber treten unsere menschlichen Erwartungen und Hoffnungen zurück, jedoch um dem eschatologischen Verstehenshorizont Platz zu machen, dem Vertrauen auf die Verheißungen Gottes und dem Anruf, mit dem Herrn der Geschichte in der Gestaltung der Gegenwart und Zukunft mitzuwirken. All das gibt nicht nur zusätzliche Motivierungen, sondern setzt Ziele, eröffnet eine Sinnfülle und weist uns den Weg in eine klare Richtung. Nur in diesem Lichte können wir dann mit Aussicht auf Erfolg nach Einzelnormen fragen.

### 4. Bleibende und geschichtlich bedingte Betonung gewisser Haltungen

Die Bibel gibt uns ein klares Bild über die Grundhaltungen, die vom Jünger Christi erwartet werden können und die er sich aneignet, wenn sein Leben zum Lobpreis der Güte und der herrlichen Taten Gottes wird. Es ist jedoch durchaus damit zu rechnen, daß die besondere Betonung gewisser Tugenden mit der je besonderen geschichtlichen Umwelt zu tun hat, mit dem aus der Umwelt einge-

brachten Ethos und mit dringenden Nöten. Die charismatischen Führer und, ihnen folgend, die biblischen Autoren bringen die Sitten und das Ethos des Volkes in den Verstehenshorizont der Bundesmoral, wobei das Unpassende ausgeschlossen, das Brauchbare bekräftigt und anderes gereinigt wird. Die Bibel zeigt uns, wie verschieden Paulus zu Juden und zu Heidenchristen spricht, wie er anknüpft an hellenistisches Gedankengut, z. B. den Gewissensbegriff, aber alles in dem umfassenden Licht des Glaubens sieht. Dagegen sind die schon vielfach betonten eschatologischen Tugenden der Bibel Grundhaltungen, die für die christliche Ethik aller Zeiten schlechthin normativ sind.

### 5. Inhaltliche Normen: bleibend oder zeitbedingt

Die inspirierten Autoren hatten nicht im Sinn, eine Art Handbuch nach der Art wissenschaftlicher Moraltheologie von heute zu schreiben. Ihre Lehre ist kerygmatisch und pastoral konkret. Es ist jedoch Theologie im besten Sinn, Dienst des Heiles, weithin narrative Theologie, nämlich Erzählen der Heilsgeschichte und so zugleich Sinndeutung. Die Autoren der einzelnen Schriften haben gewöhnlich geringes Interesse, transzendente Weisungen und inhaltlich konkrete Normen auseinanderzuhalten. Es geht ihnen mehr um die Zusammenschau. So finden wir z. B. im Römerbrief, Kap. 12-15, im Philipperbrief, Kap. 2, im Ersten Thessalonicherbrief, Kap. 4, eine ganze Anzahl konkreter allgemeiner Normen und besonderer Imperative eingebracht in den breiten Verstehenshorizont der Heilsgeheimnisse und der auf sie aufbauenden transzendentalen Weisungen.

Im allgemeinen gilt wohl die Vermutung, daß allgemeine inhaltliche Normen, die von den großen Perspektiven des Glaubens abgeleitet sind, als für alle Zeiten bindend anzusehen sind. Das schließt jedoch nicht aus, daß die gleiche Wahrheit und das gleiche Anliegen unter veränderten Zeitverhältnissen anders formuliert und in eine verschiedene systematische Sichtweise eingebracht werden können.

Nicht selten zeigt der Kontext und die Formulierung des inspirierten Autors an, daß es sich um eine Weisung in einer ganz besonderen geschichtlichen Situation handelt oder eine Antwort auf ein örtliches Problem. Letzteres ist z. B. sicher der Fall in der Weisung und Argumentierung des Völkerapostels in der Frage der Verschleierung der Frauen in Korinth (vgl. 1 Kor 11, 33-36). Es ist unsinnig, daraus ein für alle Kulturen geltendes Gesetz zu machen, daß Frauen in der Kirche ihr Haupt verschleiern müssen. Dies bedeutet jedoch nicht, daß die konkrete Weisung für uns belanglos ist. Im Gegenteil, sie kann als Modell dienen, wie wir selbst mit besonderen Traditionen umzugehen und die neutestamentliche Moral in den kulturellen Kontext einzubringen haben.

Die Weisungen des Paulus über Sklaverei sind nicht als endgültige Lösung der Sklavenfrage gedacht. Aber ebensowenig dürfen sie als Bestätigung der Institution der Sklaverei angesehen werden. Sie sind ein Riesenschritt nach vorne auf ganz neue mitmenschliche Beziehungen hin, die in ihrer eigenen Logik eines

Tages auch zu einem gesellschaftlichen Wandel führen müssen. Ähnliches darf wohl von den Worten des Völkerapostels über den den staatlichen Behörden geschuldeten Gehorsam gesagt werden (vgl. Röm 13, 1-7). Sicher darf man die Paulustexte nicht zugunsten eines blinden und unkritischen Gehorsams anführen. Paulus hat gegenüber den irdischen Autoritäten starke Vorbehalte und weiß um den häufigen Mißbrauch der Autorität (vgl. 1 Kor 2, 8; 6, 1-7). Die Erwartung der nahenden Parusie und die gesellschaftliche Bedeutungslosigkeit der kleinen christlichen Gemeinde erlaubte es noch nicht, Richtlinien zu geben, wie eines Tages die Christen an der Reform der Zustände mitarbeiten sollten, eine Aufgabe, die heute zweifellos vordringlich ist. Wie schon gesagt, darf Moraltheologie sich nicht auf vereinzelte Texte berufen, sondern muß auf das Gesamt der biblischen Weisungen achten und zudem die Gesamterfahrung der Kirchengeschichte einbeziehen.

Wir finden in der Bibel verschiedene Normen, die immer wieder eingeschränkt und auch in der Tradition der Kirche lange Zeit als für immer bindend erachtet wurden und schließlich doch, unter ganz neuen Zeitverhältnissen, geändert wurden. Das am besten bekannte Beispiel ist ein maßvolles Zinsnehmen für ausgeliehenes Kapital. Aber auch hierin ist die biblische Lehre in keiner Weise als unverbindlich zu werten. Worum es hier eigentlich ging, ist dies, daß niemand die Not des andern zu seinem Vorteil ausnützen darf, sondern daß im Gegenteil jeder seinem Nächsten großmütig entgegenkommen muß. Auch heute noch kann es Fälle geben, wo die Liebe verpflichtet, jemand ein zinsloses Darlehen zu geben. Sollten nicht die reichen Nationen heute den Entwicklungsländern auch zinslose Darlehen geben?

### 6. Sinnvolle Anwendung absoluter Normen in der Schrift

Die Worte Jesu gegen die Ehescheidung haben zweifellos absolut bindende Kraft und einen für alle Zeiten absolut bindenden Kern. Es ist deutlich, wie ernst die Urkirche diese Norm genommen hat. Das Wort Jesu hat sich dem Gedächtnis der Jünger tief eingeprägt. Und doch geben Paulus (vgl. 1 Kor 7, 12-16) und wahrscheinlich auch Matthäus (Mt 5, 32; 19, 9) die Möglichkeit zu, daß es Situationen gibt, in denen das Herrengebot sinngemäß, aber nicht buchstäblich anzuwenden ist. Es geht um den Sinn und die bestmögliche Erfüllung desselben, nicht um den äußeren Wortlaut. Es ist bedeutsam, zu sehen, wie Paulus seiner eigenen Erklärung bezüglich einer sinngemäß möglichen Ausnahme nicht das gleiche Gewicht gibt wie der vom Herrn aufgestellten Norm. „Den Verheirateten aber gebiete ich – und zwar jetzt nicht mehr ich selbst, sondern der Herr: die Frau soll sich nicht von ihrem Manne scheiden; hat sie sich aber von ihm geschieden, so soll sie unverheiratet bleiben – oder sich mit ihrem Mann wieder versöhnen; und entsprechend soll der Mann seine Frau nicht wegschicken. Den übrigen sage wieder ich, nicht der Herr: wenn ein Bruder eine ungläubige Frau hat, die weiter mit ihm leben will, so soll er sie nicht weg-

schicken; doch wenn der ungläubige Partner sich scheiden will, so möge er sich scheiden, der Bruder oder die Schwester ist in diesem Fall nicht an ihn gebunden. Gott hat euch doch im Frieden berufen“ (1 Kor 7, 10-15). Es ist wahrscheinlich, daß die Weisung des Paulus betreffend die Frau, daß sie ihren Mann nicht entlassen dürfe (und ähnlich die Weisung schon bei Mk 10, 12), eine sinngemäße Anwendung des ursprünglichen Herrnwortes ist, das sich direkt gegen die Scheidung der Frau durch den Mann richtete (vgl. Lk 16, 18; Mt 19, 9). Ein absolutes Erfüllungsgebot kann demgemäß einerseits eine über den unmittelbaren Wortsinn hinausgehende Forderung einschließen und andererseits Situationen freigeben, die von vornherein nicht zum Sinnziel gehörten.

### 7. Zusammenfassung

Moraltheologie ist weder ein bloß biblisches noch ein bloß philosophisches Unternehmen. Sie steht ganz und gar unter dem Wort Gottes, sonst wäre sie nicht Theologie. Die Bibel selbst lehrt uns, nicht nur auf das geschriebene Wort Gottes, sondern auch auf all seine Werke und sein geschichtliches Handeln mit den Menschen zu schauen. Sie lehrt uns, unter dem Einfluß des Heiligen Geistes aus Erfahrung und gemeinsamer Überlegung zu lernen und auch auf die ungeschriebenen Worte prophetischer Männer und Frauen zu achten. Was moralische Weisungen der Bibel anbelangt, so bedarf es sorgfältiger Untersuchung und gemeinsamer Anstrengung, um zu erkennen, was die Worte im Kontext bedeuten. Es bedarf des Überblicks und der Achtsamkeit auf die Komplementarität verschiedener Schriften, um zu erkennen, was bleibende Weisung oder Antwort auf eine konkrete Situation ist. Ganz entscheidend aber ist, zu wissen, daß die Bibel uns sehr viel mehr als fertige Normen liefert. Sie gibt uns den Verstehenshorizont und klare Zielweisungen. Wir lernen im Blick auf die Bibel und die gesamte Tradition und unter der Leitung des Lehramtes der Kirche, was geschichtsgerechtes Handeln ist. Für eine theologische Hermeneutik bedarf es der Entzifferung der Zeichen der Zeit im Lichte des Wortes Gottes und der Gesamtgeschichte Gottes mit den Menschen, wobei wir auch auf die Hilfe der Philosophie und der Humanwissenschaften nicht verzichten können. Der Sitz im Leben von alldem ist die Glaubensgemeinschaft.

## V. Normative Ethik

Angesichts gewisser Tendenzen sei es nochmals betont: Christliche Moraltheologie ist mehr als normative Ethik; sie ist einfachhin Theologie des Lebens in Christus, das stete Bemühen, besser zu verstehen, was Nachfolge Christi für die Christen und für die Welt bedeutet. Normative Ethik ist jedoch ein wesentlicher Bestandteil der Moraltheologie. Raum und Betonung konkreter Normen

hängen von dem jeweiligen Verständnis christlichen Lebens und dem besonderen Ziel der Moraltheologie ab. Eine für Beichtväter geschriebene Moral, der es auf Kontrolle im Dienste kirchlicher Ordnungen geht, kann nicht viel mehr sein als normative Ethik. Ein gewisser Typ protestantischer Ethik im angelsächsischen Raum ist im wesentlichen nur normative Ethik, weil sie sich hauptsächlich um die Frage müht: „Was soll ich tun?“ Das Resultat ist jedoch nicht genau das gleiche, weil es hier nicht um äußere Kontrollen, sondern radikal um die Frage des Gewissens geht. Dem Autor dieser Moraltheologie geht es dagegen vor allem um die Formung der mündigen, unterscheidungsfähigen christlichen Persönlichkeit, deren Leitmotiv schöpferische Freiheit und Treue in Christus ist. Dieser Moral geht es bei all ihrem Interesse um die Früchte des Geistes, um die Sorge für den guten Baum in der Hoffnung, daß dann die Früchte gut sein werden.

Ein großer Unterschied besteht zwischen einer Moral, die Normen mit der Betonung „du sollst“ darbietet, und einer Moral, die von dem Grundsatz geprägt ist: „Wir können und wollen das Evangelium ins Leben umsetzen.“ Wir betonen die Grundhaltungen, und zwar vor allem im Blick auf die biblischen eschatologischen Tugenden. Daraus folgt, daß die normative Ethik ihre Rolle im Blick auf diese umfassendere Zielsetzung spielt. Was also in diesem Abschnitt über Normen, Weisungen und Gesetze gesagt wird, darf die Aufmerksamkeit nicht abziehen von dem, was früher z. B. über die verantwortungsbereite Persönlichkeit, über die Grundentscheidung und die Bildung eines entschieden christlichen Gewissens gesagt wurde. Unser Verständnis des Füreinanders und Zueinander des Gewissens wird logischerweise zu einer Betonung jener Tugenden und Normen, die dem Du-ich-wir-Bezug zugeordnet sind. Erst wenn wir die Eigenart christlicher Moral verstanden und uns über unsere Zielsetzung einig geworden sind, können wir uns der Frage der Normen im christlichen Kontext zuwenden.

Es scheint mir wichtig zu sein, von vornherein zwischen den verschiedenen Ebenen zu unterscheiden, auf denen wir die Frage der Normen stellen<sup>33</sup>. Die unterste Ebene ist die der fordernden Normen in der Leitung anderer durch Normen. Die zweite Ebene, die das eigentlich moralische Niveau betrifft, ist die sinnvolle Anwendung von Normen und Weisungen. Auf der dritten Ebene, die der ethischen Untersuchung eigen ist, stellen wir die kritische Frage, ob bestimmte Prinzipien Normen und -Weisungen dem neuen geschichtlichen Kontext angemessen sind. Diese Frage ist ganz besonders drängend in einer Zeit des tiefgreifenden kulturellen Wandels unter Begegnung verschiedener Kulturen und Ethosformen.

<sup>33</sup> Vgl. H. D. Aiken, Levels of Moral Discourse, in: *ders.*, Reason and Conduct (New York 1962); J. M. Gustafson, Christian Ethics and Community, 192ff.

### 1. Der normative Wert von schöpferischer Freiheit und Treue

Das größte Geschenk, das uns aus der göttlichen Freiheit zufließt, ist Gottes eigene Liebe und die menschliche Fähigkeit, liebend zu antworten und Gottes Liebe zu allen Menschen mitzuvollziehen. Liebe ist zuerst und vor allem Geschenk, in dem Gott sich selbst mitteilt. Aber dieses Geschenk ist an die „Norm“ gebunden, daß wir an der frei machenden schöpferischen Kraft dieser Liebe nur teilhaben können nach dem Maß unserer dankbaren Treue. Sobald wir verstanden haben, wovon und wofür Christus uns frei macht, ist es uns klar, daß eben dieses Verständnis für Freiheit eine allumfassende Norm mit vielen Einzelgesichtspunkten ist. Die Pflege der schöpferischen Eigenart christlicher Freiheit und Treue ist eine unabdingbar bindende Norm für unser Sinnen und Trachten.

Die Normen der christlichen Moral sind wesentlich vom Bund her zu verstehen, in dem Gott uns zu aktiver, schöpferischer Teilnahme beruft. Die Bundesmoral kennt auch Grenz- und Erfüllungsgebote. Aber ihrem Wesen nach ist sie nicht eine Grenz- moral, sondern eine Moral des schöpferischen Ausschreitens, der schöpferischen Gestaltung von Geschichte und Gesellschaft, vor allem der menschlichen Person selber als Bild und Gleichnis Gottes, des Bundesherrn. Die Bundesmoral verlangt gegenseitige Zuverlässigkeit im Zueinander und Füreinander der verschiedenen Rollen und Funktionen, die Auferebauung eines Milieus gegenseitigen Vertrauens, eines gesunden Selbstvertrauens und dankbarer Liebe. Gott bindet sich in absoluter Freiheit an sein Volk; und daraus ergibt sich als Grundnorm schöpferische Treue. Das bedeutet auch, daß dann alle Einzelnormen in Einklang stehen müssen mit dem Grundwesen der Freiheit und der Treue, für die Christus uns befreit hat.

Ein friedfertiges und gerechtes Zusammenleben in Gemeinschaft und Gesellschaft kann nicht durch bloße Gesetzgebung garantiert werden. Es bedarf sittlicher Normen und der Einsicht in sie. Sie dienen auch der notwendigen Unterscheidung zwischen gerechten und ungerechten Gesetzen von Menschen und der sinnvollen Anwendung der Gesetze im Blick auf allgemein bindende sittliche Normen. Letztere gelten jedoch in erster Linie für das Gewissen und der Verwirklichung der Person in ihren Bezügen zu Gott, zum Nächsten und sich selbst. „Das Gute kann auch ohne den Gebrauch von Normen getan werden, aber es kann nicht gelehrt, ja nicht einmal gedacht werden ohne irgendeine Art sinnvoller ethischer Aussagen. Und was wichtiger ist, das Gute kann nicht in sinnvoller Weise getan werden ohne sinnvolle ethische Normen im Blick auf die Bestimmung dessen, was als das Gute zu tun ist.“<sup>34</sup>

Sogar auch so ausgesprochene Verfechter der „neuen Moral“ wie J. A. T. Robinson betonen die Notwendigkeit gewisser Normen und Weisungen. Ein Christ „kann nicht umhin, sich in tiefer Demut auf das Gesamt der

<sup>34</sup> N. L. Geisler, *Ethics* (s. Anm. 8) 27.

eigenen Erfahrung und der im Gehorsam ausgedrückten Erfahrung anderer zu verlassen. Es ist diese Rücklage der Erfahrung, die uns die praktischen Regeln für ‚Recht‘ und ‚Unrecht‘ gibt und ohne die wir uns nur unsinnig abmühen können.“<sup>35</sup>

Sittliche Normen dienen dem Frieden, der Freiheit und der Achtung aller. Aber gerade das kann nicht heißen, daß wir traditionelle Normen blind annehmen. Im Gegenteil, wir werden uns ständig kritisch und gemeinsam darum mühen, die bestmöglichen Weisungen und Normen auszuarbeiten im Blick auf gegenwärtige Möglichkeiten und Nöte. „Jede Gesellschaft bedarf eines Gesamts von Normen. Christen sollten jedoch in jedem Zeitalter die Vorhut sein, dieses Gesamt auszuarbeiten, zu kritisieren und zu verbessern.“<sup>36</sup> Die Geschichte beweist uns ja, daß Weisungen und Normen sich überleben können, unabhängig von ihrem ursprünglichen Sinn und Zweck, genauso wie Autoritätsträger vergessen können, daß sie zum Dienst des Allgemeinwohls da sind. Eine Spannung zwischen den vorgegebenen Normen und der schöpferischen Freiheit in verantwortlicher Treue ist unvermeidlich. Darum hat sich normative Ethik immer wieder der grundlegenden Frage zuzuwenden: Wie bewerten wir hier und jetzt die Angemessenheit von vorgefundenen Normen und Weisungen?

### 2. Deontologische und teleologische Kriterien für Normenfindung

Als Christen leben wir in erster Linie und ganz und gar unter dem Gesetz des Glaubens und der Gnade. Wir empfangen alles mit Freude und Dankbarkeit als Gabe Gottes, ganz besonders aber Glauben und Gnade, und verstehen sie so als unser höchstes Gesetz. Gottes Freiheit hat sich in seiner Liebe für uns durch Jesus Christus und die Ausgießung des Heiligen Geistes geoffenbart und so unsere Liebe und alle Energien freigesetzt für die höchste Norm, die Jesus im Abendmahl so formuliert hat: „Dies ist mein Auftrag an euch: Liebt einander, wie ich euch geliebt habe“ (Joh 15, 12). Und da Jesus der Offenbarer und das Sakrament der Freiheit des Vaters, uns zu lieben, ist, fällt dieses Gebot inhaltlich zusammen mit der anderen Formulierung: „Eure Güte kenne keine Grenzen, so wie auch die Güte des himmlischen Vaters grenzenlos ist“ (Mt 5, 48). Ist die empfangene Liebe das allumfassende Gesetz, dann folgt daraus, daß wir alles tun müssen, um Gehalt und Gestalt dieser Liebe zu erkennen, und das bedeutet das Kennen Jesu und des himmlischen Vaters.

Liebe wendet sich auch an Gemüt, Gefühl und Leidenschaft, aber sie ist viel mehr. Haben wir Glauben an Jesus Christus, dann können wir nicht Agnostiker in bezug auf das wahre Wesen der Liebe sein. Gott hat in Jesus das wahre Antlitz der Liebe geoffenbart. Doch wir können es nur kennen, wenn wir in der Liebe Christi bleiben, seine Worte in uns wohnen und widerhallen lassen und wenn

<sup>35</sup> J. A. T. Robinson, *Honest to God* (London 1953) 118.

<sup>36</sup> J. A. T. Robinson, *Christian Morals Today* (Philadelphia 1964) 12.



wir die Liebe Christi zu allen Menschen mitvollziehen, wie auch Christus uns alle im Vater mitliebt. So unerlässlich das Bleiben in der Liebe Christi als Voraussetzung des Erkennens ist, so können wir uns nicht von ausdrücklicher Überlegung, von ausdrücklichem Forschen nach einem besseren Verständnis der Eigenschaften der Liebe dispensieren. Für mich ist diese Reflexion das Entscheidende an einer christlichen Deontologie, wobei ich wohl weiß, daß andere Ethiker Deontologie anders definieren und sie weithin gesetzlich mißverstehen, gerade weil sie sie nur im Zusammenhang mit einer an der Grenze angesiedelten normativen Ethik bedenken. Aber auch so müßte das erste und letzte Kriterium die Gestalt der wahren Liebe sein, um herauszufinden, was ihr diametral widerspricht.

Ich stimme mit dem anglikanischen Bischof J. A. T. Robinson darin überein, daß „die verschiedenen Gebote alle in dem einen Gebot der Liebe zusammengefaßt sind und auf ihm aufrufen. Eine nicht in der Liebe mit eingeschlossene Weisung kann nicht unverbrüchlich sein.“<sup>37</sup> Gegen die extreme Situationsethik von Joseph Fletcher betont der protestantische Ethiker Paul Ramsey zu Recht, daß aus dem allumfassenden Charakter der Liebe nicht folgt, daß die allgemeinste Formulierung der Liebe die einzige absolute Weisung ist. Die Liebe hat ihre Qualitäten und Forderungen, die ebenso absolut sind wie sie. „In und aufgrund der Liebe gibt es oder kann es geben unverbrüchliche Weisungen, und die entscheidende Frage ist dann, welches diese Weisungen sind.“<sup>38</sup> Aber es ist zu betonen, daß sie nicht neben oder außerhalb der Liebe stehen. Jeder, der aufgrund der Freiheit der Liebe (agape) seine Unfähigkeit, sich in der einen oder andern Weise um der Liebe willen zu binden, rechtfertigen möchte, zeigt, daß er sowohl die Freiheit wie die Liebe, die von Christus kommen, nicht verstanden hat. Es gibt eine Ordnung der Liebe, die über jene Antwort, die aus der Tiefe der einen Person zur Tiefe der andern spricht, hinausreicht und sie umgreift. Beide stehen vor jener Liebe, die ihr Antlitz geoffenbart hat und sich und uns im Bunde zusammenfaßt. Paul Ramsey stellt Fletchers strukturlosem „Akt-Agapeismus“ seine eigene Auffassung von der in Normen und Weisungen sich ausfaltenden Liebe gegenüber. Der Christ steht demnach nicht nur vor der Frage, welcher Akt am besten der Liebe entspricht, sondern vor der umgreifenderen und grundlegenderen Frage: „Welche Normen für das Handeln verkörpern am besten die Liebe?“<sup>39</sup>

Um solche spezifische Normen zu formulieren oder zu rechtfertigen, genügt es nicht, eine allgemeine Kenntnis der von Christus geoffenbarten Liebe zu haben. Wir müssen auch unsere eigene menschliche Natur, unseren geschichtlichen Standort kennen und genug Erfahrung aufweisen, um die voraussichtlichen Folgen unserer Handlungen abzuschätzen. Ein utilitaristischer Pragma-

<sup>37</sup> A. a. O. 16.

<sup>38</sup> P. Ramsey, *Deeds and Rules in Christian Ethics* (New York 1967) 35.

<sup>39</sup> A. a. O. 3.

tismus fragt nur nach den voraussichtlichen Folgen des Handelns. Infolge seiner Abweisung von deontologischen Normen, kann er eigentlich auch nicht bestimmen, welche Folgen gut sind. Hinter der Situationsethik, die Joseph Fletcher selbst utilitaristischen Pragmatismus nennt, steht ein tief eingewurzelter Agnostizismus, die Verzweiflungen an der Möglichkeit, das wahre Antlitz der Liebe zu kennen. Für den Christen bedeutet das nicht weniger, als den Glauben an Christus zu entleeren, der uns das wahre Antlitz der Liebe geoffenbart hat.

Selbstverständlich schenkt eine Moral der Verantwortung den voraussehbaren Folgen unserer Handlungen gebührende Aufmerksamkeit, mit anderen Worten, die deontologische Sehweise muß sich mit der teleologischen verbinden. Die voraussichtlichen Folgen aber werden nicht nur im Blick auf Nützlichkeit und Glückstreben abgewogen, sondern immer gemäß der Frage, ob sie angesichts der Liebe Christi verantwortet werden können. Die teleologische Sichtweise umfaßt jedoch nicht nur die vorauszu sehenden Folgen, sondern auch das innere Angelegtsein (telos) auf gewisse Sinnziele. Diese Sicht schlägt schon irgendwie die Brücke zwischen Deontologie und teleologischer Sicht und macht das „Entweder-Oder“ zwischen extremen Schulen unmöglich<sup>40</sup>.

### 3. „Das unmögliche ethische Ideal“

Von der Gestalt, vom Antlitz der Liebe, wie sie in Jesus Christus lebhaft erschienen ist, in der Heiligen Schrift beschrieben wird und, wenn auch unvollkommen, in den Heiligen verkörpert ist, begründen sich für die Jünger Christi zwei verschiedene Arten von Normen, die freilich aufeinander bezogen sind: 1) die grenzziehenden Gebote (Verbote und Erfüllungsgebote), die das Mindestmaß bestimmen, ohne das man nicht in der Liebe sein kann, und 2) die Zielgebote, das normative Ideal, das z. B. in den Seligpreisungen und den feierlichen Aussagen Christi, die mit den Worten „ich aber sage euch“ beginnen (Mt 5, 17 bis 48) und zusammenfassend im Wort: „Liebet einander, wie ich euch geliebt habe“ (Joh 15, 12), zum Ausdruck kommen.

Die grenzziehenden Gebote sind klar und scharf formuliert. Sie können von der Gemeinschaft eingefordert werden. „Im vorschreibenden Gebrauch von Prinzipien liegt der Schwerpunkt auf der Zuverlässigkeit traditioneller sittlicher Gebote und deren vernünftiger Anwendung in einer relativ offenen zeitgenössischen Situation.“<sup>41</sup> Die Zielgebote dagegen entziehen sich gesetzlicher Einforderung und Kontrolle. Ihre Funktion ist, das Gewissen zu erleuchten und auf das Ziel hinzuweisen. Das heißt jedoch in keiner Weise, daß sie unverbindlich sind. Sie sind verbindliche Ideale, an denen sich der Christ in seinen Haltungen und in seinem Handeln ausrichtet, so daß er immer auf dem Weg auf sie hin ist. Das Schwergewicht liegt hier auf der Neuheit des Lebens in Christus, dem

<sup>40</sup> Vgl. N. L. Geisler, a. a. O. 20.

<sup>41</sup> J. M. Gustafson, a. a. O. 117.

Bereitsein zu ständiger Bekehrung und zu ständigem Streben weit über die grenzziehenden Gebote hinaus. Ohne die Akzentverschiebung in Richtung der Zielgebote ist es undenkbar, den auszeichnenden Charakter christlicher Ethik irgendwie zu begreifen. „Der Christ erfüllt das Gesetz in seiner Fülle (Röm 13,8-12), aber in einem nicht legalistischen Klima.“<sup>42</sup> Die Ausrichtung auf die Zielgebote ist nur möglich durch das Wirken des Heiligen Geistes, in schöpferischer Freiheit und Treue, frei von jedem Druck von außen und von den Mechanismen des Über-Ichs. Hier finden wir uns im Raum christlicher Existential-ethik, deren Auswirkungen auf Gemeinschaft und Gesellschaft jedoch von unschätzbare Bedeutung sind.

Eine von Reinhold Niebuhr beeinflusste nordamerikanische Schule christlicher Ethik betont diese Zielgebote in ihrer Bedeutung auch für den wirtschaftlichen, kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Raum unter dem Namen „Das unmögliche ethische Ideal“. Das bedeutet, daß wir sie nicht gebrauchen können, um ein Gesetzbuch öffentlicher Moral aufzustellen. Und doch bedarf das Zusammenleben dieser normativen Ideale, irgendwie übersetzt in Annäherungen an dasselbe. „Das Gesetz der Liebe ist in allen Annäherungen an Gerechtigkeit anwesend, aber als eine letztgültige Perspektive, die auch hilft, ihre Begrenzungen zu entdecken.“<sup>43</sup> Die Blickrichtung auf „das unmögliche Ideal“ verhindert eine statische und selbstzufriedene Auslegung der „annähernden Normen“. Letztere dürfen nie willkürlich sein, sondern wollen die bestmögliche Antwort auf die gegenwärtigen Möglichkeiten, auf die Zeichen der Zeit sein und immer offen für vornehmere Ziele und Mittel. Nur wenn wir den Blick sowohl auf die allgemeingültigen Erfüllungsgebote wie auf die höchsten normativen Ideale richten, gelingt es uns, jene Zielvorstellungen und annähernden Weisungen zu bestimmen, die dem Plan Gottes für unsere Zeit entsprechen. Im gleichen Sinn meint John Bennett, daß Christen in Zusammenarbeit mit allen Menschen guten Willens vermittelnde Axiome (middle-axioms) ausarbeiten sollten, die irgendwie eine Brücke sind zwischen der Transzendenz christlicher Ethik und dem Sachverstand des autonomen Sektors der weltlichen Sphäre<sup>44</sup>.

In die gleiche Richtung geht der Vorschlag von Gene Outka im Sinn von Zwischennormen (intermediate norms)<sup>45</sup>. Wir können hier auf die allgemeine Erklärung der Menschenrechte durch die Vereinten Nationen und auf „die Grundregeln der Gesellschaft“ in der Verfassung der Vereinigten Staaten hinweisen. Diese Grundregeln sind verschieden von bloßen positiven Gesetzen und bedürfen ständig weiterer Klärung und schöpferischer Anwendung.

Ähnlich können wir die Redensart Mahatma Gandhis vom unfehlbaren

<sup>42</sup> Vgl. Y. Congar, *Réflexion et propos sur l'originalité d'une éthique chrétienne*, in: *Studia moralia* 15 (1977) 31-40.

<sup>43</sup> R. Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics* (New York 1935) 140.

<sup>44</sup> J. Bennett, *Christian Ethics and Social Policy* (New York 1946) 76.

<sup>45</sup> G. Outka, *Character, Conduct, and the Love Commandment*, in: *Norm and Context* (s. Anm. 7) 44 ff.

Wissen um letztverbindliche Ideale und um die jeweils bestmögliche Verwirklichung in einem nach Korrektur rufenden Kompromiß verstehen, der betont, daß alle Menschen, die wirklich an Gott glauben, unfehlbar wissen, daß der Mann die Frau nicht unterjochen darf, daß keine Gruppe oder Nation eine andere ausbeuten darf. Und dieses Ziel ist eine bindende Norm. Aber die Verwirklichung ist nur möglich durch die gewaltige Energie des Satjagraha, des gewaltfreien, mutigen und gemeinsamen Einsatzes und der Bereitschaft zu dem entsprechenden Dialog. Hier denke ich an eine neue Form der Moralkasuistik, der Ausarbeitung einer Typologie geschichtlicher, fruchtbarer Kompromisse gemäß Normen, die die unerbittliche Geltung der Erfüllungsgebote in Beziehung setzt zu den verbindlichen Idealen.

#### 4. Jenseits von äußeren Regelungen

Die notwendige Betonung von Weisungen und Normen darf uns das „Geistgesetz des Lebens in Christus Jesus“ (Röm 8,2) nie vergessen lassen. „Christliche Moral bedeutet nicht nur Treue zu einem Katalog von Geboten, sondern die jedem Katalog entgehende dynamische Lebendigkeit des guten, vom Geist geleiteten Menschen, der die Möglichkeiten des Guten mit scharfem Gespür entdeckt und der schließlich nicht zu sehr mit dem ‚du sollst‘ zu tun hat, sondern unter dem sanften Antrieb des ‚du darfst‘ der Liebe handelt.“<sup>46</sup> Einerseits brauchen wir in dem ständigen Kampf gegen die in uns und in unserer Umwelt eingefleischte Selbstsucht sorgfältiger Beachtung von Regeln und Weisungen; andererseits freuen wir uns als Jünger Christi an den Gaben des Geistes und preisen Gott durch die Früchte eben dieses Geistes. „Liebe, Freude, Friede, Geduld, herzliche Güte, Treue, Freundlichkeit und Selbstkontrolle. Dagegen steht kein Gesetz“ (Gal 5,22 f.).

Soweit wir uns von der Gnade des Heiligen Geistes leiten lassen, weicht die Versuchung zur Übertretung der grenzziehenden Gebote zurück. Wir können auch sagen, sie werden zu einem lebendigen Gehege, das uns auf die Zielgebote hinweist. Wir freuen uns dann an der Offenbarung des Willens Gottes durch seine rettende Gerechtigkeit, seinen Frieden, sein Werk der Versöhnung und Liebe. Wir erfahren, daß wir „Gerechte und Sünder zugleich“ sind. Setzen wir unser Vertrauen ganz auf Gott, dann hat die Sünde keine Macht mehr über uns. Nur im Blick auf dieses Vertrauen verstehen wir die Mahnungen des Völkerapostels: „Ich ermahne euch, Brüder, kraft der Barmherzigkeit Gottes: Bringt euer leibliches Leben Gott zu einem lebendigen, heiligen, ihm wohlgefälligen Opfer dar; das soll euer vernünftiger Gottesdienst sein. Macht euch nicht dieser Weltzeit gleich, sondern wandelt euch um; laßt eure Sinne neu werden, daß ihr beurteilen könnt, was Gottes Wille ist: das Gute, das Gott Wohlgefällige, das Vollkommene“ (Röm 12,1 f.). Dieser klassische Text des Völkerapostels warnt

<sup>46</sup> J. Fuchs, *Human Values and Christian Morality* (Dublin 1970) 63.

uns einerseits vor den Umtrieben unseres Über-Ichs, durch das eine vergiftete Umwelt uns treiben möchte. Andererseits aber drückt er den Optimismus eines frohen christlichen Glaubens aus, wonach jene, die sich vom Geiste leiten lassen, ein sicheres Gespür für den Willen Gottes haben. Der Jünger Christi hat seine Mitte in der Eucharistie und trifft darum seine Entscheidungen im Blick auf die entscheidende Frage, ob er sie in den großen Lobpreis Christi und der Gemeinschaft der Heiligen einbringen kann, die wir in der Eucharistie feiern.

### 5. Spannung zwischen Norm und Freiheit in der Kirche von heute

Augustinus spricht einmal drastisch von der ungleichzeitigen Gleichzeitigkeit: Fromme Israeliten lebten schon unter dem Geistgesetz des Glaubens und der Gnade, während gar mancher Christ noch unter einem äußeren Gesetzesregime lebt. Die gleichzeitige Ungleichzeitigkeit, von der wir wiederholt gesprochen haben, betrifft in der heutigen Kirche vor allem die Spannung zwischen Norm und Freiheit. Der Übergang von einer sich belagert fühlenden Kirche zu einer Kirche, die zum konstruktiven Gespräch mit der Welt und insbesondere zum Ökumenismus bereit ist, führt dazu, daß zwei Modelle scharf aufeinanderstoßen. Auf der einen Seite steht ein Selbstverständnis der Kirche, das entscheidend vom institutionellen Charakter ausgeht und dementsprechend eine Moral der Normen vertritt. Auf der andern Seite steht das biblische und heutige erneuerte Selbstverständnis der Kirche als einer Gemeinschaft im Heiligen Geiste und als Sakrament des Geistgesetzes des Lebens in Christus Jesus mit allen Konsequenzen für die Moraltheologie<sup>47</sup>.

Der Übergang von der konstantinischen Reichskirche und von der Volkskirche zu der Kirche aus ganz persönlicher Wahl führt organisch zurück zum Kirchenverständnis der ersten Jahrhunderte und seiner entsprechenden Moralverkündigung. All das wird noch dringender im Blick auf die Schwerpunktsverlagerung von der westlichen hin zur Dritten Welt, die für die Zukunft der Menschheit und auch der Christenheit entscheidend sein wird<sup>48</sup>. In dieser geschichtlichen Konstellation tritt die immer schon bestehende Spannung zwischen jenen, denen es vor allem um Sicherheit, Ruhe und Stabilität geht, und jenen, die die Vorhut geschichtlicher Entwicklung sind, schärfer hervor. Meines Erachtens muß sich infolgedessen die Moraltheologie ganz besonders auf Versöhnung einstellen, aber so, daß sie nicht auf eine klare Entscheidung zugunsten einer Theologie der Mitmenschlichkeit, der Mitverantwortung, schöpferischer Freiheit und Treue und des Füreinanders und Zueinanders der Gewissen verzichtet.

Bei allen Diskussionen um einzelne Normen, ihre absolute Geltung und der-

gleichen müssen wir den Zusammenstoß dieser verschiedenen Geistesarten und auch der verschiedenen Zielsetzungen der Moraltheologie im Auge behalten. Obgleich die juridischen Moralhandbücher praktisch aus dem Handel verschwunden sind, so lebt ihr Einfluß noch weiter im Denken eines guten Teils der Kirche und teilweise auch in einer Moraltheologie, die sich einseitig als normative Ethik versteht und weithin die Zielgebote und eschatologischen Grundhaltungen außer acht läßt. So kommt es zu ganz unterschiedlichen Auffassungen über Sinn und Aufgabe der Moraltheologie im ganzen und der normativen Ethik insbesondere und bezüglich der Rolle der Normen im christlichen Leben<sup>49</sup>. Die verschiedene Geistesart zeigt sich auch in der Auslegung römischer Dokumente. Die eine Schule neigt dazu, sie als zeitunabhängiges Gesetzbuch anzusehen, während andere zuerst nach den zeitbedingten Umständen und den Adressaten dieser Erklärungen fragen und sie im Zusammenhang mit dem Stand der Erkenntnis der Pilgerkirche als ganzer auslegen. Obwohl das höchste Lehramt der Kirche selten oder wohl überhaupt nie mit dem ausdrücklichen Anspruch der Unfehlbarkeit über sittliche Normen entschieden hat, tendieren einzelne Moraltheologen und Kirchenmänner dahin, all dies praktisch als unfehlbar oder „irreformabel“ anzusehen, „zumindest bis eine gewisse Zeit verstrichen oder die gegenteilige Auffassung so weit verbreitet ist, daß die frühere Position praktisch nicht mehr haltbar ist“<sup>50</sup>. Diese Einstellung schadet dem Ansehen des kirchlichen Lehramtes vor allem in den Augen jener, die für die Zukunft entscheidend sein können.

Im Lichte des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Bemühungen der Moraltheologie von heute zeichnen sich einige Perspektiven ab:

1) Moraltheologie und Moralverkündigung und insbesondere die kritische Aufarbeitung nicht mehr verständlicher Normen geschieht nicht so sehr im Dienste der kirchlichen Institution. Es ist vielmehr ein Dienst der Kirche als Gemeinschaft der Liebe und der Dienerin der Herrschaft Gottes. Das Reich Gottes wird nur dort verkündet, wo das ehrliche Gewissen voll anerkannt wird und wo das Lehren sich an die Gewissen wendet, um sie zu erleuchten und sie zu stärken<sup>51</sup>.

2) Der Moraltheologie fällt eine Mittelrolle zwischen dem Lehramt und den übrigen Gläubigen zu. Sie muß sich bemühen, die amtliche Lehre dem Volk verständlich zu machen und sie zu begründen. Stößt sie bei diesem Bemühen fortwährend auf große Schwierigkeiten in weiten Kreisen urteilsfähiger Gläubiger, so muß sie sich und das Magisterium hinterfragen und die Erfahrungen und Reflexionen des einfachen Volkes und jener, die sich durch Sachverstand aus-

<sup>49</sup> Einen guten Überblick über das diesbezügliche Ringen der italienischen Moraltheologen gibt S. Pivitera, La fondazione della norma morale, in: *Revista di teologia morale* 9 (1977) 125-133.

<sup>50</sup> J. P. Mackey (Hrsg.), *Morals, Law and Authority* (Dayton/Ohio 1969) XI.

<sup>51</sup> Dies wird nachdrücklich betont von R. Lombardi, *Chiesa e regno di Dio* (Bologna 1976) 51-62 89-99.

<sup>47</sup> Vgl. B. Häring, *The Sacraments in a Secular Age* (Slough 1976) 36-89.

<sup>48</sup> Vgl. W. Bühmann, *Wo der Glaube lebt* (s. Anm. 16).

zeichnen, dem Lehramt kundtun. Beide, Moraltheologie und Lehramt, müssen zu einer ständigen Revision bereit sein<sup>52</sup>.

3) Als Dienerin der gesamten Menschheit weiß sich die Kirche verpflichtet zum Dialog mit allen Menschen; und das ist nicht möglich ohne Lernbereitschaft gegenüber der Welt. Die Pastorkonstitution über die Kirche in der heutigen Welt spricht in Artikel 44 ausführlich über „Die Hilfe, welche die Kirche von der heutigen Welt erfährt“. Es genügt demnach nicht, daß die Kirche nur die Gläubigen fragt, sie muß entsprechend dem Vorschlag von Kardinal Newman<sup>53</sup> in Moralfragen aufmerksam auf jene hören, die nicht zu ihren Gliedern gehören, vor allem wenn es sich um Menschen mit hoher Sachkenntnis, großem Eifer für Frieden, Gerechtigkeit und Liebe und prophetischem Geist handelt. Diese Offenheit für die Einsichten anderer und der geduldige Dialog sind Zeichen der wahren Autorität der Freiheit der Kirche selbst<sup>54</sup>.

4) Alle, die sich um kritisches Überprüfen bestehender Normen und um den Vorschlag angepaßter Normen bemühen, müssen sich ständig bewußt sein, daß sie unter der Autorität des Wortes Gottes stehen. Gerade das Spüren der großen Schwierigkeiten der Exegese und Hermeneutik bezüglich der Bibel und der geschichtlichen Dokumente verdeutlicht die traditionelle Lehre, daß die Bibel im Kontext der Glaubensgemeinschaft und im Hören aufeinander ausgelegt und angewandt werden muß<sup>55</sup>.

5) Die Amtsträger sollten durch menschliche und religiöse Kompetenz, durch einen prophetischen Geist und besondere Bereitschaft, auf prophetische Stimmen zu hören, ausgezeichnet sein. Ihre Autorität wächst, wenn sie sich gewissenhaft in den Grenzen sowohl der Amtszuständigkeit wie ihres Sachverständnisses halten<sup>56</sup>. Nicht alle Probleme müssen autoritativ gelöst werden. Bisweilen bedarf es jedoch des gemeinsamen Handelns in einer bestimmten Richtung. Dann muß das kirchliche Amt schließlich den Mut haben, vorletzte Entscheidungen anzubieten.

<sup>52</sup> Vgl. Ch. E. Curran, *Ongoing Revision. Studies in Moral Theology* (Notre Dame 1975); B. Häring, *Reflexionen zur Erklärung der Glaubenskongregation über einige Fragen der Sexualethik*, in: *Theol.-prakt. Quartalschrift* 124 (1976) 115-126.

<sup>53</sup> Vgl. Kardinal J. H. Newman, *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, hrsg. von J. Coulson (New York 1961) 104-106.

<sup>54</sup> J. Ch. Hampe veröffentlichte einen dreibändigen Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil unter Mitarbeit von Autoren der verschiedenen Kirchen mit dem bezeichnenden Titel: *Autorität der Freiheit* (München 1967); vgl. ebd. B. Häring, *Das Recht auf Verschiedenheit im Bemühen um geschichtsgerechtes Handeln III*, 113-119.

<sup>55</sup> Vgl. J. M. Gustafson, *The Place of Scripture in Christian Ethics: A Methodological Study*, in: *Interpretation* 24 (1970) 430-455.

<sup>56</sup> Vgl. B. Häring, *Norm und Freiheit*, in: *Christlich glauben und handeln* (s. Anm. 32) 171-194.

## VI. Der Gebrauch von Norm und Gesetz im ökumenischen Dialog

### 1. Die Sicht der orthodoxen Kirchen

Der Dialog zwischen der katholischen Kirche und den aus der Reformation des 16. Jahrhunderts hervorgegangenen Kirchen darf nie die orthodoxen Kirchen als Partner dieses Dialogs vergessen; denn sie können uns nicht selten zu einer höheren Synthese helfen.

In der gemeinsamen Tradition von Ost und West zumindest einschließlich Leos des Großen wurden Norm und Gesetz ganz grundsätzlich in einer sakramentalen Sicht vorgelegt. Gott hat seine Liebe als Gabe und als Ruf zu menschlicher Antwort in Jesus Christus, dem großen Heilssakrament, sichtbar gemacht. Er ist der Bund und so das Gesetz. Er hat die Kirche eingesetzt, daß sie als Gemeinschaft der Liebe, belebt und geleitet vom Heiligen Geist und mit den Sakramenten ausgestattet, in ihrem ganzen Leben die gnädige Gegenwart Gottes sichtbar mache. In den orthodoxen Kirchen steht bis heute sowohl die Ekklesiology wie das Verständnis des sittlichen Lebens ganz im Lichte der Eucharistie und so auch ganz im Lichte des Gnadenwirkens des Heiligen Geistes<sup>57</sup>.

Protestantische Theologie neigt dazu, alles vom Schriftwort und von der Verkündigung des Wortes Gottes aus zu sehen. Ein Teil der katholischen Moraltheologie neigte dazu, Gesetz und menschliches Verdienst überzubetonen, sich einseitig mit einem auf abstraktem Denken aufruhenden natürlichen Sittengesetz und den positiven Gesetzen der Kirche zu beschäftigen. Die authentische gemeinsame Überlieferung ist jedoch jene, die in den orthodoxen Kirchen noch lebendig ist: die Sicht vom menschengewordenen Worte Gottes her, das das Bild der Liebe Gottes ist, und in seinem Licht die Sicht von der Sakramentalität von Schöpfung und Geschichte und insbesondere von der Sakramentalität der menschlichen Person, die – nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen, in Christus erneuert und vom Heiligen Geist belebt – zum Zeichen des schenkenden und fordernden Willens Gottes wird, zu einer neuen Schöpfung im Heiligen Geist. Gesetz und Norm dürfen nie von dieser weitgespannten sakramentalen Erfahrung getrennt werden, die ihre Mitte im Ostergeheimnis hat.

### 2. Vom Protestieren zum gemeinsamen Suchen

In Luthers Stellung zum Gebrauch des Gesetzes finden wir bleibende christliche Anliegen, die jedoch sorgfältig von dem zeitbedingten Protest unterschieden werden müssen. Gegenüber dem Überhandnehmen des Herrschaftswissens und

<sup>57</sup> Ich habe diese Fragen ausführlich behandelt in meinem Buch: *Prospettive e problemi ecumenici di teologia morale* (Rom 1973); vgl. W. de Vries, *Orthodoxie und Katholizismus. Gegensatz oder Ergänzung?* (Freiburg i. Br. 1965).

eines entsprechenden Legalismus appellierte Luther an die befreiende Macht des Evangeliums, und gegenüber der Überbetonung des Seinswissens in Scholastik und Humanismus betonte er das Gnadenwirken des Heiligen Geistes. Es galt zu betonen, daß Christen vor allem Hörer des Wortes Gottes sind und dieses nicht zuerst als Gesetz, sondern als Frohbotschaft empfangen. Gegenüber einer allzu üppigen Lehre von den Verdiensten und dem Naturalismus der aufkommenden Renaissance betonte er das Heil durch Glaube und Gnade allein. Ein Bereich bloß natürlicher und sich bloß auf die Vernunft stützender Sittlichkeit neben dem des Glaubens war für ihn unannehmbar.

Die katholische Kirche und die aus der Reformation hervorgehenden Kirchen lebten weithin aus gegenseitigem Protest. Je mehr die Protestanten die Gnade und das Freisein von einem gesetzlichen System betonten, um so mehr bestanden die katholischen Moralhandbücher auf Gesetz und Verdienst. Joseph Fletcher ist mit seiner Betonung „Liebe allein“ wohl der zu letzter Konsequenz getriebene Protest. Heute begegnen sich dagegen breite Ströme katholischer und protestantischer Moraltheologen, die den Menschen radikal als den zur Antwort und in Verantwortung Gerufenen verstehen<sup>58</sup>. Das gemeinsame Gespräch geht heute von der Bibel und einer langen gemeinsamen Tradition aus. Eine geschärfte Aufmerksamkeit auf die Gegenwart und das Wirken Gottes in der Geschichte und die Zusammenarbeit in der säkularen ökumenischen Bewegung im Dienste an der Welt stellen die Frage nach dem Gebrauch des Gesetzes in einem neuen Verstehenshorizont.

### 3. Luthers „theologischer Gebrauch des Gesetzes“

Der entscheidende Gebrauch des Gesetzes in der Theologie Luthers ist der Ruf zur Bekehrung, der von der Bergpredigt noch viel schärfer an uns ergeht als vom Dekalog her. Wenn Luther von Gesetz redet, dann denkt er zuerst an den „bürgerlichen, politischen Gebrauch des Gesetzes“, den er den ersten Gebrauch des Gesetzes nennt. Den von der sittlichen Botschaft des Alten und Neuen Testaments ausgehenden Ruf zur Bekehrung nennt er den „zweiten Gebrauch des Gesetzes“ oder „theologischen Gebrauch des Gesetzes“, der ihm am meisten am Herzen liegt. Die Verschärfung der sittlichen Forderungen im Neuen Testament zielt vor allem darauf, unsere Sündigkeit zu entlarven und uns so hinzutreiben zu Christus, aber nicht insofern er ein neuer Gesetzgeber, sondern insofern er Erlöser von der Sünde und Befreier von einem Gesetzesregime ist. Luther betont zwar, daß Christus uns nicht durch eine neue Gesetzgebung, sondern durch seine Frohbotschaft und Gnade das Heil gebracht hat, aber er tut das – wie protestantische Theologen heute zugeben – einseitig infolge seines Protestes gegen eine Denkart, die die Bibel vor allem als Gesetz mißverstand. Wie es oft geschieht, blieben in der Protesthaltung Fehler der anderen Seite zurück. In Lu-

<sup>58</sup> Vgl. J. M. Gustafson, *Christian Ethics and the Community*, 110f.

thers Kleinem Katechismus steht der Dekalog an erster Stelle. „Doch Luthers größter Fehler ist diesbezüglich, daß er die einführenden Worte der Verkündigung der Zehn Gebote ausläßt: ‚Ich bin der Herr, euer Gott, der ich euch aus dem Lande Ägypten herausgebracht und aus dem Zustand der Sklaverei befreit habe.‘“<sup>59</sup> Insofern er den Ruf zur Buße als vom Gesetz ausgehend betrachtet, hält er sich an die Wortfolge „Gesetz und Evangelium“; insofern das im Neuen Testament noch verschärfte Gesetz den Sünder zur Verzweiflung über sich selbst und so zu Christus treibt, wird bisweilen der Eindruck erweckt, als ob es nicht eigentlich die Frohe Botschaft und die Fülle der Gnade wären, die unsere Sündhaftigkeit entlarven, und als ob nicht zuerst die Liebe Christi gesehen werden müßte, die uns an sich ziehen will.

Karl Barth, der der Tradition Calvins folgt, die stets den „pädagogischen Gebrauch des Gesetzes“ betonte, schreibt in seinem bedeutsamen Buch „Evangelium und Gesetz“ (1934) im Blick auf die entscheidenden Perspektiven des Alten Testaments, die im Neuen deutlich werden, daß die Tafeln des Gesetzes in der Arche des Bundes der Gnade bewahrt sind. Am gründlichsten hat sich mit dieser Frage der lutherische Theologe Dietrich Bonhoeffer auseinandergesetzt. Er betont nachdrücklichst den Primat des Evangeliums vor dem Gesetz. Die Kirche muß immer zuerst das Evangelium im Auge haben: „Die Kirche verkündigt den Primus usus im Dienst des Evangeliums, die Obrigkeit verkündigt ihn als Selbstzweck.“ Bonhoeffer betont die Notwendigkeit des dritten Gebrauchs des Gesetzes „als gnädige Hilfe Gottes zum Tun der befohlenen Werke“. Zu jedem Gebrauch des Gesetzes gehört nach Bonhoeffer die Predigt des Evangeliums vom Kreuze Christi. Bezüglich der Reihenfolge ist der Formulierung „Evangelium und Gesetz“ gegenüber „Gesetz und Evangelium“ wohl der Vorzug zu geben. Immer aber „ist das Evangelium das ‚eigentliche‘ Wort Gottes“<sup>60</sup>. Man ehrt weder Gottes Werk und Wort noch den Menschen, wenn man als Ausgangspunkt die Sünde des Menschen nimmt. Das erste ist Gottes Wort, und im Blick auf Gottes Wort gilt es, dem Menschen zu helfen, das Gott verdankte Gute in sich zu entdecken.

Viele Protestanten finden Luthers Gebrauch des Galaterbriefes, wo Paulus über die Rolle des Gesetzes im Alten Testament spricht, nicht annehmbar, wengleich ein einzelnes Zitat Luther recht zu geben scheint: „Ehe aber der Glaube kam, wurden wir unter dem Gesetz verwahrt, eingeschlossen auf den Glauben hin, der geoffenbart werden sollte. Somit ist das Gesetz ein Zuchtmeister für uns geworden bis zu Christus, damit wir aus Glauben gerecht gesprochen würden“ (Gal 3, 23 f.). Auch das Alte Testament ist Bundesgesetz und zu allererst Anleitung zum Glauben, nicht zur Entlarvung der Sündhaftigkeit des Menschen; es ist Weisung auf Christus hin vor allem als frohe Kunde und Verheißung und als Bundesmoral.

<sup>59</sup> N. H. Sørensen, *The Three Uses of the Law*, in: *Norm and Context* (s. Anm. 7) 308.

<sup>60</sup> D. Bonhoeffer, *Ethik* (München 1966) 323-340, bes. 331 326 335.

Ich sehe jedoch in Luthers Betonung und Auslegung des theologischen Gebrauches des Gesetzes einen bleibenden Wert, den ich so deuten möchte: Wir dürfen nie von Sünde und Gesetz sprechen, ohne daß unser Hauptanliegen die Bekehrung zu Christus und seiner Frohen Botschaft ist. Und ferner: Es geht nicht nur um Bekehrung aus Sündhaftigkeit zum Gesetz, sondern um Bekehrung aus Gesetzlosigkeit und Gesetzesversklavung zur Person Christi und zum Mitleben mit Christus. Mit Augustinus können wir festhalten: „Das Gesetz ist gegeben, auf daß die Gnade gesucht werde; Gnade aber ist gegeben, auf daß das Gesetz erfüllt werde.“<sup>61</sup> Dabei vergessen wir jedoch nicht, daß für Augustinus das Gesetz im wahren und vollen Sinn Leben unter „dem Geistgesetz des Lebens in Christus Jesus“ ist.

Verkünden wir denen, die noch nicht zum Glauben an Christus, den Weg, die Wahrheit und das Leben gekommen sind, die Frohe Botschaft zusammen mit den Grundwerten und -normen, die für alle Menschen gelten, so dürfen wir nicht vergessen, daß sich unter ihnen Männer und Frauen befinden, die durch ihre Offenheit für die Wahrheit und Treue gegenüber ihrem Gewissen Grundhaltungen besitzen, die eine Analogie zur Glaubenshaltung sind und eine Grundentscheidung für das Gute in sich schließen. Wir müssen auf das bauen, was Gottes Geist bereits gewirkt hat. Dies gilt nicht nur gegenüber einzelnen, sondern auch im Hinblick nichtchristlicher Kulturen und Religionen, in denen vieles von Gott kommt und auf ihn hinführt. Andererseits können wir aber auch nicht übersehen, daß viele Menschen von heute um die Last von Schuld und Sünde wissen und in verschiedenen Graden die Leere und Absurdität eines menschlichen Lebens ohne letztes Sinnziel erfahren. „Und dies kann sozusagen ein Vorspiel zum rechten Hören auf die christliche Botschaft des Heiles werden. Aber erst wenn der Mensch mit der in Christus geoffenbarten göttlichen Liebe konfrontiert ist, wird er zur wahren Erkenntnis der Sünde und der äußersten Eitelkeit eines auf seine eigenen Kräfte gebauten Lebens kommen.“<sup>62</sup> Die Bekehrungspredigt, die die Reihenfolge „Evangelium und Gesetz“ einhält, verkündet im Blick auf die Sünde: „All das war notwendig, um uns aus der Sündenmacht zu befreien.“ Erst in der dankbaren Feier des Ostergeheimnisses kommt der Christ stufenweise zur vollen Erkenntnis der Sünde.

In seiner Polemik gegen den Legalismus schrieb Luther dem Gesetz so einseitig die Rolle zu, den Sünder zu entlarven, daß er leugnete, Christus sei auch Gesetzgeber. Wir geben ihm recht, wenn er betont, daß Christus nicht zuerst Gesetzgeber ist und nicht die Welt durch das Gesetz erlöst hat. In echter katholischer Tradition gibt es kein „Gesetz in sich selbst“, sondern nur das Gesetz, das

<sup>61</sup> Augustinus, De spiritu et littera cap. 19: PL 44, 221; vgl. G. Söhngen, Gesetz und Freiheit (Freiburg – München 1957); B. Häring, Die Stellung des Gesetzes in der Moraltheologie, in: ders., Die gegenwärtige Heilshunde (Freiburg i. Br. 1964) 116-140; J. E. Biechler, Law for Liberty (Baltimore 1967); J. G. Ziegler, Vom Gesetz zum Gewissen. Das Verhältnis von Gewissen und Gesetz und die Erneuerung der Kirche (Freiburg i. Br. 1968).

<sup>62</sup> N. H. Sjøe, a. a. O. 308.

Ausfluß der Liebe Gottes ist und im Neuen Testament nur im Blick auf das Leben in Christus Jesus wahrhaft verstanden und gelebt werden kann. Und wenn wir Christus Gesetzgeber nennen, dann betonen wir, daß er uns durch Glaube und Gnade zur Kenntnis der Frohen Botschaft und so auch zu seinem Gesetz führt. Leider können wir nicht leugnen, daß ein Teil der katholischen Tradition auf legalistische Weise von Christus dem Gesetzgeber sprach, d. h. nicht klar und eindeutig im Blick auf das neue Leben in Christus.

Luthers Freund Melancthon lehrt in einer ausgeglichenen Weise auch die wegweisende Rolle des geoffenbarten Gottesgesetzes (usus didacticus). Dies ist für Calvin, genauso wie für die katholische Tradition, das erste Sinnziel des Gesetzes, verstanden als „Gesetz des Glaubens“ (Röm 3,31). So verstehen wir die Weisungen der Bergpredigt und des ganzen Evangeliums, insofern sie auf den Glauben des Jüngers Christi treffen, nicht so sehr als ein „du sollst“, sondern als eine huldvoll-milde und zugleich starke Einladung, unter der Leitung des Heiligen Geistes zu leben. Und hier besteht jenseits der unterschiedlichen Formulierungen eine Übereinstimmung zwischen den verschiedenen christlichen Kirchen, daß das Gesetz Christi uns mehr durch den Indikativ des neuen Lebens als den Imperativ leitet. Der Imperativ selbst aber leitet sich aus dem Indikativ ab und nimmt so an seiner Schönheit und Kraft teil. Wir bedürfen jedoch als Sünder auch immer wieder des Hinweises auf das ausdrückliche Gebot und Verbot. In einer realistischen Beurteilung unserer zwielichtigen Situation kann es keinem Zweifel unterliegen, daß der Indikativ des Evangeliums der Ausdeutung des in ihm enthaltenen Imperativs in keiner Weise entbehren kann. Und Calvin bemerkt zu Recht, daß der Christ, wenn er träge ist, das Gesetz auch als „Rute“ verspürt<sup>63</sup>. Aber im Blick auf die Überfülle der Gnade und den lebendigen Glauben eifriger Jünger Christi können wir mit Paul Lehmann sagen: „Deshalb hat christliche Ethik in ihren entscheidenden Formulierungen nicht die Frage vor sich: ‚Was muß ich tun?‘, sondern viel mehr: ‚Wie handle ich als einer, der an Christus glaubt und Glied der Kirche ist?‘“<sup>64</sup> Während es sinnvoll sein kann, gegenüber einem sich verheerend auswirkenden Legalismus die Rolle Christi als Gesetzgeber zurücktreten zu lassen oder sie, insofern sie rein legalistisch mißverstanden ist, sogar zu leugnen, sehen auch protestantische Theologen die Bedeutsamkeit dieser nunmehr freilich recht verstandenen Rolle Christi des Gesetzgebers als Kontrapunkt gegen „eine Tendenz zu moralischer Miesmacherei und Antinomismus innerhalb der Reformation“<sup>65</sup>.

Aber um Luther gerecht zu werden, muß man sehen, daß sein Kampf nicht so sehr der wegweisenden Funktion des Evangeliums selbst als vielmehr dem Sich-Rühmen des Menschen mit gesetzesgemäßen Werken und Verdiensten galt. Dieses gefährliche Sich-Rühmen kann jedoch nur durch das „Gesetz des

<sup>63</sup> Calvin, Institutio Christianae religionis (1559) II, 7, 12.

<sup>64</sup> P. Lehmann, Ethics in a Christian Context (New York 1963) 159.

<sup>65</sup> R. Niebuhr, Nature and Destiny of Man (London 1943) II, 147.

Glaubens“ (Röm 3,27), durch den Glauben an den Heiligen Geist und die Erfahrung seines Gnadenwirkens überwunden werden. Auch evangelische, insbesondere lutherische Theologen betonen heute: „Und doch ist dabei das Gesetz nicht abgetan, sondern bekräftigt (vgl. Röm 3, 31). Aber es zeigt zuerst und zu allermeist, was Gottes gnädiger Wille wirklich ist, wozu es geoffenbart wurde.“<sup>66</sup> Meines Erachtens können wir, auf dem heiligen Thomas von Aquin aufbauend, einen ökumenischen Konsens über die wegweisende Funktion des Gesetzes im Gesamt des Neuen Testaments finden. „Der neue Bund besteht in der Ausgießung des Heiligen Geistes, der uns von innen her lehrt... deshalb heißt es in der Schrift: ‚Ich will meine Gesetze in ihr Inneres legen‘ (Hebr 8, 10). Es heißt ‚Gesetze‘, weil es viele Gebote und Räte gibt. Der Heilige Geist bereitet auch die Herzen für gute Taten. Deshalb heißt es: ‚Ich will sie in ihr Herz schreiben‘, was bedeutet, daß sich in die Kenntnis die Liebe einschreibt. ‚Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unseren Herzen durch den Heiligen Geist‘ (Röm 5, 5).“<sup>67</sup>

Nach der Betonung des Primates der Gnade und des Evangeliums spricht Thomas ausdrücklich über das, was Melanchthon den dritten und Calvin den ersten Gebrauch des Gesetzes nennt. „Die geschriebenen Gesetze haben nur einen zweiten Platz im neuen Gesetz... denn das, was für das Gesetz des Neuen Bundes das Kennzeichnende ist und was ihm seine ganze Wirksamkeit gibt, ist die Gnade des Heiligen Geistes, die uns durch den Glauben an Christus mitgeteilt wird. Und so ist das neue Gesetz hauptsächlich die Gnade des Heiligen Geistes selbst.“ Das Wort der Schrift und der Buchstabe des Gesetzes „gehören zur Vorbereitung für die Gnade des Heiligen Geistes und zum rechten Gebrauch dieser Gnade“<sup>68</sup>. Es genügt jedoch nicht, diesem Wort einfach zuzustimmen, vielmehr muß unsere ganze Morallehre und die Praxis der Kirche dieser Grundeinsicht folgen.

#### 4. Der politische Gebrauch des Gesetzes

Luther ist der bürgerliche oder politische Gebrauch des Gesetzes der erste und der direkteste Gebrauch. Insbesondere in seinem Kampf gegen die von schwärmerischen Anhängern und von den aufständischen Bauern hervorgerufene Unordnung betont Luther nachdrücklich den bürgerlichen Gehorsam gegenüber den christlichen Fürsten und im Zusammenhang damit die Erfüllung der

<sup>66</sup> N. H. Sørensen, a. a. O. 309; vgl. R. Bring, Gesetz und Evangelium und der dritte Gebrauch des Gesetzes in Lutherischer Theologie (Helsinki 1943); W. Geppert, Zur gegenwärtigen Diskussion über das Problem des tertius usus legis, in: Evangelische Kirchenzeitung 9 (1955) 387-393; W. Joest, Gesetz und Freiheit. Der tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Parainese (Göttingen 1951); U. Kühn, Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin (Göttingen 1965).

<sup>67</sup> Thomas von Aquin, Zu Hebr 8, lectio II gegen Schluß

<sup>68</sup> S. th. I II q 106 a 1.

Zehn Gebote Gottes im Dienste der Ordnung in der Welt. Die Lutheraner waren bekannt als gehorsame Bürger. Sie billigten auch weithin das uns Heutigen unbegreifliche Prinzip, daß die Fürsten über die Konfessionszugehörigkeit ihrer Untertanen bestimmen sollten. Ähnlich wie katholische Moraltheologen nach den schrecklichen Erfahrungen mit einem Sklavengehorsam vieler Christen gegenüber Hitler der einseitigen Gehorsamsethik eine Verantwortungsmoral entgegenstellten, so forderten Protestanten unter der Führung Dietrich Bonhoeffers eine gründliche Revision des Verständnisses des ersten Gebrauchs des Gesetzes, des bürgerlichen Gehorsams. Nicht nur wird unkritischer Gehorsam abgelehnt, sondern auch eine Revision der Lutherischen Lehre von den zwei Reichen gefordert.

Christen sollten nicht die Anwälte einer vorgegebenen bürgerlichen Ordnung sein, noch sollten sie, bei aller Sorge um die Autonomie des weltlichen Bereichs, den geistlichen und weltlichen Bereich getrennt nebeneinander stellen. Die Verkündigung der sittlichen Botschaft des Neuen Testaments ruft zu verantwortetem Gehorsam oder, wenn nötig, zu verantwortetem Ungehorsam auf; denn das Evangelium ruft den Menschen zum Glauben an Christus, den Herrn und Erlöser der ganzen Welt, und gibt uns deshalb auch Richtung, Motivation und Unterscheidungsgabe für unsere Tätigkeit im irdischen Bereich. Christen müssen versuchen, ihre Dankbarkeit für das Licht des Evangeliums und die Erfahrung der Glaubensgemeinschaft zu vereinen mit der Anerkennung aller Guten und aller ethischen Einsicht, die auch Nichtchristen in bezug auf die Gestaltung der Welt haben. Dabei kann es uns nicht verborgen bleiben, daß ein grundsätzlicher Unterschied besteht „zwischen denen, die die göttliche Liebe kennen, und jenen, die sie nicht kennen“<sup>69</sup>. Dieser Unterschied offenbart sich heute z. B. darin, daß Christen in der Versöhnung ein Leitmotiv für die Ordnung der Gesellschaft, Wirtschaft und Politik sehen, während der dialektische Materialismus im Konflikt und Klassenhaß ein Urprinzip sucht. Sørensen kommt zur Folgerung: „Ist unsere Ausführung richtig, so bedeutet das, daß die alte Lehre vom ersten oder politischen Gebrauch des Gesetzes im dritten Gebrauch aufgeht.“<sup>70</sup> Das heißt, wir wenden unsere Augen immer zuerst Christus und seinem Evangelium zu, und nur im Lichte seiner Weisungen versuchen wir, unsere Verantwortung in Staat, Gesellschaft und Wirtschaft zu erfüllen.

#### 5. Luthers Lehre von den zwei Reichen

Luther hat sich mit Recht der Lehre Bonifatius' VIII. und Innozenz' III. und seiner Anhänger widersetzt, die den weltlichen Bereich der Herrschaft der Päpste unterwerfen wollten. Er sah richtig die Bedeutung einer relativen Auto-

<sup>69</sup> N. H. Sørensen, a. a. O. 320.

<sup>70</sup> A. a. O. 320.

nomie des weltlichen Bereichs, und dieser galt sein „erster Gebrauch des Gesetzes“. Die Lutherische Lehre hat zweifellos viel zur Anerkennung dessen beigetragen, was das Zweite Vatikanische Konzil als „die richtige Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ beschreibt<sup>71</sup>. Aber die Lehre von den zwei Reichen und die darauf aufbauende Praxis wurde der prophetischen Rolle der Christen in der Welt und dem Suchen nach Integration zwischen Glauben und Leben nicht voll gerecht.

Hervorragende protestantische Theologen meinen, daß die Polemik Luther daran hinderte, die Lehre vom Reiche Gottes richtig zu formulieren. „Das Reich Gottes zur linken Hand“ trat nicht vollständig in das Licht des Evangeliums<sup>72</sup>, wie hier auch gegen gewisse katholische Traditionen bezüglich des Naturrechts ähnliche Vorbehalte zu machen sind. Die Auseinandersetzung über ein „autonomes Weltethos“ und generell über eine autonome Moral ringt heute noch um das gleiche Problem<sup>73</sup>.

## VII. Norm und Kontext

### 1. Norm und Kasuistik

Traditionelle katholische Moraltheologie wußte sehr wohl um die Bedeutung des Kontexts oder der Situation, gewöhnlich „Umstände“ genannt. An erster Stelle wurde hier jeweils auf die Einzigartigkeit dessen verwiesen, der die Entscheidung zu fällen hat, auf seine Vergangenheit und seinen Ort im Leben. Wir sind freilich etwas überrascht, ihn in der Aufzählung der Umstände zu finden. Betont sei jedoch mit Gustafson, daß „kein ernster christlicher Moraltheologe, der Prinzipien Raum gibt, der Frage nach der Anwendung in der je einmaligen Situation aus dem Wege geht. Die Verteidiger der Prinzipien vollziehen den Übergang von allgemeinen Prinzipien zum Einmaligen in disziplinierter Weise.“<sup>74</sup>

Eine personalistische christliche Ethik schaut jedoch vor allem auf die Person und das Zueinander der Gewissen. Mehr als die traditionellen Moralhandbücher betonen wir die Einmaligkeit der Person wie auch des geschichtlichen Ortes

<sup>71</sup> GS (s. Anm. 6) 36.

<sup>72</sup> Vgl. N. H. Sørensen, a. a. O. 322; W. A. Visser 't Hooft, *La royauté de Jesus Christ* (Genf 1948); P. Altshaus, *Ethik Luthers* (Gütersloh 1965); B. Schüller, *Die Herrschaft Christi und das weltliche Recht. Christologische Begründung in der neueren protestantischen Ethik* (Rom 1963).

<sup>73</sup> A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube* (Düsseldorf 1971); ders., *Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin*, in: *Christlich glauben und handeln* (s. Anm. 32) 31-54; D. Mieth – F. Compagnoni (Hrsg.), *Ethik im Kontext des Glaubens* (Freiburg i. Br. – Freiburg i. Ue. 1978); K. W. Merks, *Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie* (Düsseldorf 1978).

<sup>74</sup> J. M. Gustafson, *Christian Ethics in the Community*, 112.

der Entscheidung, was in keiner Weise das Ernstnehmen der sittlichen Traditionen, Normen und Weisungen vermindert. „Es befreit uns jedoch von den lähmenden Folgen einer übermäßigen Skrupulosität und von einem kraftlosen Idealismus, der sich auf die ewigen Wahrheiten, allgemeinen Werte und Prinzipien zurückzieht, um die Möglichkeit der Bindung an eine besondere Kultur oder des Irrtums in einem besonderen Urteil auszuschließen.“<sup>75</sup> Was immer jedoch unser hauptsächlichster Gesichtspunkt sein mag, wir können uns nicht von ernster Beschäftigung mit Kasuistik dispensieren. Sicher geht es uns zuerst darum, verantwortungsfähige Personen zu formen, aber wir müssen auch Kriterien anbieten, die die Entscheidungen in verwickelten Situationen erleichtern.

Kasuistik will nicht dem Handelnden die Entscheidung vorweg abnehmen, sondern mit einer Art Typologie wichtige Aspekte herausheben, die in den verschiedenen Situationen häufig wiederkehren. Dabei gilt die Aufmerksamkeit vor allem jenen Situationen, in denen sich Wert- und Pflichtenkonflikte abspielen<sup>76</sup>. Neben der Werthöhe muß die Wertdringlichkeit berücksichtigt werden. Und die konkrete Entscheidung muß der Versuch sein, den in Frage stehenden Werten auf die bestmögliche Weise gerecht zu werden. Kann ein fordernder Wert im Konflikt mit dringlicheren und höheren Werten nicht verwirklicht werden, so heißt das nicht, daß er nicht berücksichtigt wird. Er wird ernst in Erwägung gezogen und nur im Konflikt hier und jetzt zurückgesetzt, nicht aber aus dem Lebensplan ausgeschieden. Er wird zu seiner Zeit die ihm gebührende Antwort finden<sup>77</sup>. Dabei gibt es absolut bindende Vorzugsregeln, z. B. darf eine Person nie Sachen geopfert werden, das Gewissen anderer darf nie manipuliert werden, gesunde zwischenmenschliche Beziehungen und Gemeinschaften sind wichtiger als biologische Gesetzmäßigkeiten.

### 2. Geschärftes Gewissen bezüglich des Kontextes

Die Bedeutung des Kontexts wird überbetont und falsch gewertet in allen Ideologien, die zum Determinismus neigen. Heute ist es jedoch gerade die Theologie der Befreiung, die das Gewissen bezüglich des Kontexts schärft. Wir blicken auf die Wechselwirkungen und Tendenzen, um sie in den Griff zu bekommen und auf neue Zielsinne hinzulenken. Jene, die sich zusammenschließen, um eine gesündere Umwelt zu gestalten, haben bessere Aussicht, sich von geistlosen Schlagwörtern, Ideologien und Manipulationen frei zu halten. Um den ungünstigen Einflüssen der Situation nicht zu unterliegen, bedarf es des Mutes, sie zu ändern.

<sup>75</sup> Ders., *Moral Discernment in the Christian Life*, in: *Norm and Context* (s. Anm. 79) 26.

<sup>76</sup> Vgl. R. M. Hare, *Freedom and Reason* (New York 1965) 48f.

<sup>77</sup> Vgl. G. Outka, in: *Norm and Context*, 46. Sehr gut informiert über diesen Fragenkomplex N. L. Geisler, *Ethics* (s. Anm. 8) 47-136. Er betont vor allem den folgenden Gesichtspunkt: „Warum sollte jemand dafür gestraft werden, daß er das Bestmögliche tut? Er sollte belohnt werden, weil er das ‚geringere Übel‘ tut; denn es ist in seiner Lage das Geringere von zwei Übeln“ (a. a. O. 112).



In dieser Sicht gilt unsere erste Aufmerksamkeit dem kirchlichen Kontext. Um von der Glaubensgemeinschaft mitgetragen zu werden, müssen wir uns gemeinsam und mit vereinten Kräften bemühen, dieses „göttliche Milieu“ zu stärken und zu verlebendigen. Für die christliche Ethik von Paul Lehmann<sup>78</sup> ist die Glaubensgemeinschaft der entscheidende Punkt; es scheint jedoch, daß er ihren heilenden Einfluß allzuleicht als vorgegebenen annimmt und unbewußt einem irdischen Messianismus der Christengemeinde nach der Art der früheren Bewegung des „sozialen Evangeliums“ anhängt. Den Einfluß und die Sendung der Kirche für den gesamten menschlichen Kontext betonen ist für mich gleichbedeutend wie sich mitverantwortlich fühlen, auf daß die Jüngergemeinde wirklich Licht der Welt wird.

### 3. „Liebe allein“

Der Wurzelboden, aus dem die moderne, strukturlose Situationsethik erwächst, ist die uralte legalistische Situationsethik, die Jesus so hart verurteilt hat. „Wie gut gelingt es euch, das Gebot Gottes außer Kraft zu setzen, um an eurer Tradition festzuhalten“ (Lk 7,9). Das Gebot Gottes heißt Liebe, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit. Und doch, wie oft haben die Legalisten dieses Gebot, das Wohl der Personen, gesunde menschliche Beziehungen zugunsten menschlicher Satzungen und gesetzlicher Situationen beiseite geschoben! Der Legalismus, der zu dieser gefährlichen Situationsethik führt, ist vage in seinen verabsolutierenden Definitionen. Man verabsolutiert Normen, ohne sich genau zu fragen, welchem sittlichen Übel das Verbot gilt, und ohne sich zu versichern, ob diese Normen wirklich im Blick auf andere, vielleicht höhere und dringlichere Normen ausnahmslos gelten können.

Eine extreme, strukturlose Situationsethik modernen Typs, die zugunsten einer äußerst vage verstandenen Liebe alles andere aufs Spiel setzt, bildet das andere Extrem im Teufelskreis. Der radikalste Vertreter ist sicher Joseph Fletcher<sup>79</sup>, der sich selbst einen „utilitaristischen Konsequentialisten“ bezeichnet. Ein viel maßvollerer Vertreter ist Bischof J. A. T. Robinson. Seine These lautet: „Liebe allein kann sich erlauben, sich ganz von der Situation leiten zu lassen; denn sie hat sozusagen einen eingebauten sittlichen Kompaß, der es ihr ermöglicht, intuitiv bei den Nöten des anderen daheim zu sein... Sie ist fähig, sich einer

<sup>78</sup> P. Lehmann, Ethik als Antwort. Methodik einer Koinonia-Ethik (München 1966).

<sup>79</sup> J. Fletcher, Situation Ethics (Philadelphia 1966), deutsch: Moral ohne Normen (Gütersloh 1967), *dors.*, Leben ohne Moral? (Gütersloh 1969); vgl. J. M. Gustafson, Context versus Principles: A Misplaced Debate in Christian Ethics, in: Harvard Theol. Rev. 58/2 (1965) 171-202; C. J. Bennett (Hrsg.), Storm over Ethics (Philadelphia 1967); G. Outka – P. Ramsey (Hrsg.), Norm and Context (New York 1968); B. Haring, Personalismus in Philosophie und Theologie (Freiburg i. Br. 1968); Ph. Schmitz SJ, Die Wirklichkeit fassen. Zur induktiven Normenfindung einer Neuen Moral (Frankfurt 1972).

Ethik radikaler Verantwortlichkeit zu verschreiben, die jeder Situation aufgrund ihrer eigenen Gegebenheit und ohne gesetzliche Vorschriften begegnet.“<sup>80</sup> Diese Formulierung darf jedoch nicht so mißverstanden werden, als ob Robinson keine allgemeingültigen Richtlinien anerkenne. Er betont, daß es gewisse Handlungsweisen gibt, wie z. B. Grausamkeit und Vergewaltigung, die „immer unrecht sind; es ist unvorstellbar, daß sie jemals ein Ausdruck der Liebe sein können“<sup>81</sup>.

Doch in einer Welt, in der die Menschen noch nicht von der erlösenden Liebe Gottes völlig umgestaltet und erleuchtet sind, ist die Situationsethik, die sich auf Liebe allein beruft, unrealistisch. Fletcher und irgendwie auch Robinson erlauben sich einen „massiven Nominalismus“<sup>82</sup>. Innerhalb einer Ethik, die nur an den Akt der „Agape“ und nicht an Grundhaltungen und Normen denkt, die der Liebe in unserer konkreten, gestörten Welt am besten dienen, ist die Berufung auf Liebe absolut unrealistisch, insbesondere wenn man wie Fletcher über die Natur der Liebe selbst Agnostiker ist. Schließlich ist es auffällig, daß in den Spätwerken Fletchers Christus der große Abwesende ist, der uns doch das wahre Antlitz der Liebe geoffenbart hat.

Während alle seriösen Moraltheologen darin übereinkommen, daß die Liebe das höchste Prinzip und das allumfassende Gesetz Gottes ist, muß anerkannt werden, daß es nicht leicht einsichtig ist, wie von der Liebe auf der Ebene des Erkennens alle Weisungen und Normen hervorgehen. Es gibt hier im Grunde zwei verschiedene Wege. Der eine schaut auf die Liebe, wie sie sich in Weisungen entfaltet. Und diese müssen ständig im Lichte der Liebe neu überprüft und eventuell geändert werden, falls unter den konkreten geschichtlichen Umständen andere Normen der Liebe besser dienen. Der zweite Weg verlangt ein tiefes Kennen des Menschen und Kompetenz auf den verschiedenen Gebieten, die ethisch bedeutsam sind, und versucht dann alles in einer „letzten Perspektive der Liebe“ zu sehen. Hier ist man sich bewußt, daß Liebe nicht unmittelbar Normen hergibt, wohl aber den in Sachkenntnis und im Wissen um die wahre Natur der Liebe erarbeiteten Normen Festigkeit und letzten Zusammenhalt verleiht. Ich meine, daß Frankena richtig bemerkt, daß auf der Ebene der Erkenntnis und der Praxis die Liebe die Grundlage der Normen ist „nicht aufgrund ihrer eigenen Natur allein, sondern aufgrund ihrer Natur zusammen mit Auswirkungen auf die Welt, in der sie versucht, sich selbst zu verwirklichen oder ihre Ziele zu erreichen“<sup>83</sup>.

Denken wir z. B. an den Wehrdienstverweigerer aus Gewissensgründen, der jeglichen Militärdienst in Friedenszeiten verweigert mit Berufung auf selbstlose Liebe. Auch wenn wir um die Bedeutung und den Sinn der Liebe für uns Christen

<sup>80</sup> J. A. T. Robinson, Honest to God, 115.

<sup>81</sup> Ders., Christian Morals Today, 16.

<sup>82</sup> R. A. McCormick, Human Significance and Christian Significance, in: Norm and Context, 246.

<sup>83</sup> W. K. Frankena, Love and Principle in Christian Ethics, in: A. Platinga (Hrsg.), Faith and Philosophy (Grand Rapids/Mich. 1964) 213.

wissen, so kann uns diese Liebe allein doch nicht sagen, daß gerade dies unsere Pflicht ist, außer wir haben genügend Menschen- und Weltkenntnis, um abschätzen zu können, was die Folgen der Wehrdienstverweigerung der Bürger einer Nation angesichts eines kriegsbereiten Gegners sein könnten. Ich möchte gern annehmen, daß die einseitige Zerstörung aller Atomwaffen, chemischen Waffen und dergleichen in der freien Welt die kommunistischen Regierungen veranlassen würde, das gleiche zu tun, wenn nicht aus Friedfertigkeitwillen, so doch um das Gesicht zu wahren. Kann ich diesen Traum, so schön er ist, genügend durch Kenntnis der Weltlage und der Menschen unterbauen?

In einem Teil der katholischen Moraltheologie herrschte lange die Tendenz, der Liebe nur die Rolle der sanktionierenden Kraft für Gesetze zu geben, die aus anderen Quellen geschöpft sind. Gene Outka kritisiert Gilleman, der wie die meisten anderen Moralisten seiner Zeit die absolute und ausnahmslose Immoralität kontrazeptiver Mittel behauptet, auch für Fälle, in denen es eine Ehe oder die leibliche und geistige Gesundheit eines Gatten retten könnte, und der an dem ausnahmslosen Verbot, die Unwahrheit zu sagen, festhält, auch in Fällen, in denen das Leben eines Freundes auf dem Spiel steht<sup>84</sup>. Werden diese Dinge nicht tiefer vom Wesen der Liebe her selbst begründet, so entsteht der Zweifel, ob die materiale Handlung nicht zu sehr abstrakt in sich und nicht aus dem sittlich relevanten Gesamtzusammenhang her gesehen und beurteilt wird, wie dies z. B. zeitweilig bezüglich des „Opfers“ eines gesunden Auges zugunsten eines Blinden geschehen ist.

#### 4. Ringen um eine authentische Ethik des Kontexts

Wie wir früher gesehen haben, wurden das Problem des Pluralismus in der Moral und der Probabilismus zur brennenden Frage, als in einer Zeit des kulturellen Umbruchs viele der traditionellen Normen und Gesetze nicht mehr angepaßt erschienen. Das Problem stellt sich uns heute in noch viel schärferer Form. Die radikale Situationsethik erklärt sich zum Teil aus einem Individualismus und der permissiven Gesellschaft. Hinter der Situationsethik stehen jedoch ernste Anliegen, die ausgelöst sind durch den raschen Wandel unserer Kultur und vielleicht noch mehr durch die Begegnung mit ganz anderen Kulturen. So kommen wir plötzlich zur Erkenntnis, daß viele unserer Moralnormen nicht zeitlos sind, sondern sich weithin einer vergangenen geschichtlichen Situation verdanken, die so nicht wiederkehrt.

In der Begegnung mit den großen Kulturen Asiens und im Blick auf vergangene Zeiten kultureller Blüte, werden wir westliche Menschen kritischer gegenüber unseren vorherrschenden Tendenzen und den daraus erfließenden Formen

<sup>84</sup> G. Outka, in: Norm and Context, 52; Verweis auf G. Gilleman, The Primacy of Charity (Westminster/Md. 1961) 174.

des Umgangs mit Normen. „Der westliche Mensch, der sich durch vier Jahrhunderte an die Betonung von Rationalität, Uniformität und mechanischem Ablauf gewöhnt hat, hat sich hartnäckig und unglückseligerweise mit Erfolg bemüht, jene Gesichtspunkte seiner selbst, die nicht in diese uniformen und mechanischen Normen hineinpassen, vom Leibe zu halten.“<sup>85</sup> Um der Evangelisation aller Generationen und aller Kulturen willen und nicht zuletzt auch um der Zusammenarbeit aller Völker willen bedürfen wir eines kritischen Bewußtseins über den partikulären Einfluß unseres geschichtlichen Kontexts, in dem sich unsere Denkart, unsere Sprache und ein Großteil unserer moralischen Sichtweisen und Normen gebildet haben. Dieses kritische Bewußtsein fehlte z. B. jenen Missionaren, die den Chinesen das westliche System der Kardinaltugenden einpauken wollten, obwohl die vier großen Geschenke des Himmels der biblischen Sicht menschlicher Grundhaltungen näher stehen<sup>86</sup>.

Die internationale Theologenkommission hat 1973 ein Dokument unter dem Titel „Glaube und theologischer Pluralismus“ veröffentlicht. Es befaßt sich auch mit Moralproblemen. „Pluralismus auf dem Gebiet der Moral scheint sich vor allem auf die Anwendung allgemeiner Prinzipien auf konkrete Situationen zu beziehen. Dies erweitert sich jedoch auch durch neue Beziehungen mit Kulturen, die vorher unbekannt waren, und aufgrund rascher gesellschaftlicher Wandlungen. Bei alledem offenbart sich eine grundsätzliche Einheit durch die gemeinsame Achtung vor der menschlichen Würde, aus der sich Imperative für die Lebensgestaltung ergeben. Das Gewissen jedes Menschen drückt eine Anzahl grundsätzlicher Erfordernisse aus, die in unserer Zeit in öffentlichen Erklärungen über die wesentlichen Menschenrechte anerkannt werden. Die Einheit christlicher Moral gründet sich auf bleibenden Prinzipien, die in der Schrift enthalten und von Generation zu Generation vom Lehramt dargeboten werden. Auf folgende Grundlinie des Denkens sei verwiesen: Die Lehren und Beispiele des Gottessohnes, der uns das Herz des Vaters geoffenbart hat, sein Tod und seine Auferstehung, das Leben gemäß dem Geiste im Schoße der Kirche, im Glauben, in Hoffnung und Liebe mit dem Ziel, uns nach dem Bilde Gottes zu erneuern. Die notwendige Einheit des Glaubens und der Gemeinschaft verbietet eine Verschiedenheit von Berufungen und persönlicher Vorliebe in der Art und Weise, auf das Geheimnis Christi zu schauen, nicht.“<sup>87</sup> Hier sind kulturbedingte Prinzipien und Sichtweisen nicht aufgezählt.

Traditionelle Moralphilosophie unterschied zwischen primären und sekundären Prinzipien des natürlichen Sittengesetzes und wußte, daß letztere wandelbar sind. „Christliche Ethik ist sowohl absolut wie relativ. Sie ist absolut, insofern die letzte Norm der Verpflichtung (Prinzip) vom Kontext unabhängig ist.

<sup>85</sup> R. May, Man's Search for Himself (New York 1953) 33.

<sup>86</sup> Vgl. M. Hinrichs, Die Bedeutung der Missionstheologie, aufgewiesen am Vergleich zwischen abendländischen und chinesischen Kardinaltugenden (Münster 1954); J. Müller, Missionarische Anpassung als theologisches Prinzip, in: Zs. für Missionswissenschaft und Rel. 1973, 1-24.

<sup>87</sup> Settimana del clero, Juni 1973, 4.

Sie ist relativ in jenen verpflichtenden Normen, die sich dem Kontext anpassen.“<sup>88</sup>

In der Begegnung mit anderen Kulturen und im Fortgang der Evangelisation geht es nicht nur darum, einzelne Normen weitherziger auszulegen oder einige von ihnen zu modifizieren. Es geht darüber hinaus um die Notwendigkeit, sich dem Ethos der anderen Kultur zu öffnen, seine Dynamik zu verstehen und in der ganzen Weise der Darbietung dem positiven Gehalt dieses Ethos zu entsprechen<sup>89</sup>.

### 5. Absolute Normen

Die schöpferische Freiheit, für die Christus uns erlöst hat, ist bereit und willig, sich fest an die Bundesmoral zu binden; und diese schließt Normen und Regeln ein, die Treue und Zuverlässigkeit garantieren. Andererseits sind die Vermehrung absoluter Normen und die absolute Einforderung des Gehorsams gegenüber Gesetzen eine unerläßliche Waffe im Arsenal der Gewissensknechtung. Darum müssen wir auf der Hut sein und dürfen absolute Normen nur so weit annehmen, als diese Absolutheit einsichtig gemacht werden kann, vor allem durch den Nachweis, daß sie nicht in Konflikt mit höheren und dringlicheren Werten geraten können<sup>90</sup>. Zu diesem Behuf müssen die Normen vorsichtiger umgrenzt werden.

Ein besseres Verständnis der Werte, denen die Normen dienen, kann helfen, viele Konflikte entweder zu verhüten oder sie zu lösen. Mit einer langen Tradition bemühte sich z. B. Kant, die Lüge so zu definieren, daß Rede- und Handlungsweisen stets der Pflicht, unschuldiges Leben zu retten, dienen und daß Weisen, die Wahrheit zu verbergen, der bleibenden Verpflichtung auf Wahrhaftigkeit nicht widersprechen. Die deutschen Pflegerinnen, die den Schergen Hitlers auf die Frage nach der Zahl von erbkranken Kindern in ihrer Anstalt einfachhin antworteten, sie hätten keine Kinder dieser Art, logen nicht; denn was diese Schergen wissen wollten, war die Zahl der für die Gasofen und die Seifenfabrik bestimmten Kinder. Sie logen nicht, wenn sie behaupteten, keine solchen Kinder zu haben. Denn nur darauf zielte die Frage. Sowohl die Behauptung allzu vieler absoluter Normen wie auch die Leugnung jeder Absolutheit sittlicher Normen kamen bisweilen von einem falschen Schriftverständnis. Wir haben diesbezüglich schon auf Kierkegaard hingewiesen, der im Blick auf die

von Abraham geforderte Opferung Isaaks auch das Verbot, unschuldige Menschen zu opfern, als nicht absolut im Angesichte Gottes ansah. „Liebe zu Gott mag den Ritter des Glaubens veranlassen, seiner Nächstenliebe die gegenteilige Ausdrucksform dessen zu geben, was, ethisch gesprochen, als Pflicht erfordert ist.“ „Glaube kann Mord in einen heiligen, Gott wohlgefälligen Akt umwandeln.“<sup>91</sup> In neuester Zeit haben Karl Barth und Joseph Sittler, um nur die bedeutendsten Vertreter zu nennen, eine ähnliche Auffassung vorgetragen. Ihr theologisches Anliegen ist die absolute Oberherrlichkeit Gottes, die vom Menschen alles verlangen kann, was Gott will. Aufgrund dessen schließen sie jegliche absolute Sittennorm aus. „Dienst gegenüber diesem Willen (Gottes) stellt sich dem Gläubigen nicht als ein allgemeines, im voraus festgelegtes Programm dar, sondern als eine stets sich wandelnde und fluktuierende Verpflichtung auf den Nächsten hin inmitten der Lebensgeschichte.“<sup>92</sup> Auch bei ihnen ist das Opfer Isaaks (Gen 22) der Ausgangspunkt der Überlegungen. Bei dem damaligen Stand der Exegese glaubten sie, daß wirklich Gott selbst dieses Opfer gefordert habe und selbstverständlich dann auch ein Recht habe, es zu fordern. Wir haben schon früher gesehen, daß uns die Exegese heute eine andere Deutung ermöglicht.

Eine sorgfältige Untersuchung der Lehre des heiligen Paulus über das sittliche Unterscheiden (dokimazein) zeigt, daß der Gebrauch dieses Wortes weder normenfeindlich noch legalistisch ist. Aus dem Reichtum der Gnadengabe Gottes und im Blick auf die verbindlichen Forderungen der Liebe wird der spirituelle Mensch fähig sein, Konflikte zu lösen<sup>93</sup>.

Für jene, die legalistisch erzogen sind und nun angesichts der Auseinandersetzungen der Theologen über die Frage der absoluten Normen schockiert sind, genüge es, auf die Ausführungen des heiligen Thomas hinzuweisen, über die kaum einer der heutigen Theologen hinausgeht. Für Thomas gibt es praktisch kaum absolute, grenzziehende Normen außer jenen, die sich im Dekalog abzeichnen, „insofern die Gebote der ersten Tafel die Hinordnung auf Gott ausdrücken und die Gebote der zweiten Tafel die Ordnung der Gerechtigkeit unter den Menschen bestimmen, daß nämlich niemand Unrecht getan werden darf und jeder das ihm zustehende Recht erhalten muß.“<sup>94</sup> Er fürchtet sich nicht zu unterstreichen, daß die Formulierungen des Dekalogs Fragen offenlassen: „So sind die Gebote des Dekalogs unabänderlich in bezug auf die Gerechtigkeit, die sie ausdrücken; aber in bezug auf die Bestimmung, wie sie auf einzelne Akte anzuwenden sind (z. B. ob dies oder jenes Mord, Diebstahl, Ehebruch usw. ist), besteht die Möglichkeit des Wandels.“<sup>95</sup> Mancher wird überrascht sein zu erfahren, daß auch ein so maßvoller Moraltheologe wie Alphonsus von Liguori

<sup>88</sup> F. S. Carney, *Deciding in the Situation*, in: *Norm and Context* (s. Anm. 79) 11.

<sup>89</sup> B. Häring, *Evangelization Today*, bes 45-78 141-163.

<sup>90</sup> Aus der reichen Literatur über dieses aktuelle Thema seien nur einige bedeutsame Werke genannt: J. Gründel, *Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie* (Düsseldorf 1967); Ch. E. Curran (Hrsg.), *Absolutes in Moral Theology* (Washington 1968); D. Maguire, *Moral Absolutes and the Magisterium* (Cleveland 1970); J. Fuchs, *Absoluteness of Moral Terms*, in: *Gregorianum* 52 (1971) 417-457; F. Scholz, *Wege, Umwege und Auswege der Moraltheologie. Ein Plädoyer für begründete Ausnahmen* (München 1976); J. Sauer (Hrsg.), *Normen im Konflikt. Grundfragen einer erneuerten Ethik* (Freiburg i. Br. 1977).

<sup>91</sup> S. Kierkegaard, *Fear and Trembling* (New York 1954) 80 64.

<sup>92</sup> J. Sittler, *The Structure of Christian Ethics* (Baton Rouge 1958) 73.

<sup>93</sup> Vgl. G. Therrien, *Le discernement dans les écrits pauliniens* (Paris 1973).

<sup>94</sup> S. th. I II q 100 a 8.

<sup>95</sup> A. a. O. ad 3.

lehrte, daß die Gebote des natürlichen Sittengesetzes nicht alle absolut sind und im Blick auf ihre zeitbedingten Formulierungen Epikie zulassen. Wie für Thomas, so ist dies auch für ihn nicht ein Ausweichen in das Bequeme, sondern Ausdruck einer ganzheitlichen Sicht und des Mutes, die Unterscheidungsgabe anzuwenden<sup>96</sup>. Alphonsus schreibt: „Epikie bedeutet Ausnahme eines Falles, wenn in der Situation mit Sicherheit oder wenigstens mit hoher Wahrscheinlichkeit beurteilt werden kann, daß der Gesetzgeber nicht beabsichtigte, ihn unter das Gesetz einzuschließen. Diese Epikie hat ihre Anwendung nicht nur in menschlichen Gesetzen, sondern auch bei natürlichen Sittengesetzen, wenn wegen der Umstände der Handlung keine Bosheit anhaftet.“<sup>97</sup> Demnach stellt die Moraltheologie von heute keine Umwälzung dar, wenn sie ernsthaft danach fragt, ob konkrete Normen des Anwendungsbereiches ausnahmslose Gültigkeit beanspruchen können<sup>98</sup>. Es wäre jedoch falsch zu meinen, daß dann praktisch nichts mehr übrigbleibe als der kategorische Imperativ Kants: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte.“<sup>99</sup> Kant selbst hat zu beweisen gesucht, daß dieses allgemeinste Prinzip zu wohldefinierten Normen jenseits jeglichen Eudämonismus führen kann<sup>100</sup>. Gesunder Menschenverstand sieht unmittelbar ein, daß gewisse Normen keine Ausnahme zulassen, z. B. das Verbot der Gotteslästerung, der Vergewaltigung, der sexuellen Promiskuität, der grausamen Bestrafung von Kindern, der Folter.

Als Pius XII. nachdrücklich behauptete, daß die Folter immer und wesentlich dem natürlichen Sittengesetz widerspricht, war er sich wohl bewußt, daß Innozenz IV. (1252) in seiner Hexenbulle die Tortur befohlen hatte, während sie Papst Nikolaus I. verdammt hatte<sup>101</sup>. Ähnliches gilt bezüglich der Sklaverei und der bewußten Manipulation des Gewissens anderer. Paul Ramsey äußert sich

<sup>96</sup> Zum bedeutsamen Problem der Epikie vgl. *L. Reily*, *The History, Nature and the Use of Epikie in Moral Theology* (Washington 1948); *A. Adam*, *Die Tugend der Freiheit* (Nürnberg 1952); *J. Fuchs*, *Situation und Entscheidung* (Frankfurt 1952) 47-68; *B. Häring*, *Tugend der Epikie*, in: *ders.*, *Die gegenwärtige Heilstunde*, 210-218, vgl. 113-201; *J. Piegsa*, *Freiheit und Gesetz bei Franz Linsenmann* (Düsseldorf 1974); *L. Janssens*, *Ontic Evil and Moral Evil*, in: *Louvain St.* 4 (1972) 115-150.

<sup>97</sup> *Theologia mor. lib. 1 n. 201*. Epikie gilt m. E. nicht dem natürlichen Sittengesetz als solchem, insofern es ins Herz der Menschen geschrieben ist; dieses „Gesetz“ bedarf keiner Epikie; denn es verlangt immer das mutige Tun der Liebe gemäß dem Gewissen. Aber die Formulierungen des natürlichen Sittengesetzes, die Ertrag gemeinsamer Überlegung und des Austausches der Erfahrung sind, bedürfen der Anwendung gemäß dem Situationssinn und demnach der Epikie, auch um den Konflikt zwischen konkurrierenden Normen zu lösen, die irgendwie die Erfordernisse menschlicher Natur ausdrücken. Alphonsus zieht einige auch heute noch aktuelle Folgerungen. So lehrt er mit anderen Moralisten, daß das Abbrechen des ehelichen Verkehrs gegen die Sittennorm verstößt, aber für den Konfliktfall sieht er vor: „Der eheliche Verkehr kann erlaubterweise abgebrochen werden, vorausgesetzt, daß eine proportionierte Begründung (justa causa) gegeben ist“ (l.c. lib. VI n. 947).

<sup>98</sup> Vgl. *F. Scholz*, a. a. O.; *B. Schüller*, *Problematik allgemein verbindlicher Normen*, in: *Theol. u. Phil.* 46 (1970) 1-23.

<sup>99</sup> *I. Kant*, *Kritik der praktischen Vernunft* (Leipzig: Reclam) 36.

<sup>100</sup> A. a. O. 42 ff.

<sup>101</sup> *Pius XII.*, *Ansprache vom 3. November 1953*: *Herderkorrespondenz* 8 (1953/54) 79.

gegen die Meinung der Extremisten, die behaupten, daß „es nichts gibt, was der Mensch nie tun sollte“, äußerst entschieden: „Dies ist das unzivilisierteste und unannehmbare Prinzip.“<sup>102</sup>

## 6. Konflikt und Kompromiß

Extreme Situationsethik macht sich die Lösung der Konflikte leicht, da es für sie neben einer gestaltlosen Liebe und utilitaristischem Pragmatismus kein Prinzip gibt, das absolute Ansprüche stellt. Diese Art der Liebe macht eine seltsame Freiheit geltend, da sie nicht einmal ihr eigenes Antlitz kennt und darum nicht weiß, wozu und wofür sie frei ist.

Nicolai Hartmann sieht die Dinge ganz anders. Er betont, daß der Mensch nicht selten angesichts verschiedener Werte und Wertsphären in einen Konflikt gerät, bei dessen Lösung er schuldig werden kann. „Es bleibt ihm nichts anderes übrig, als den Konflikt der Werte auf sich zu nehmen und durch seine Initiative zu entscheiden. Alle solche Entscheidung nun ist notwendig zugleich Wertverletzung und Wertverletzung. Die Person also wird, im konkreten Fall vor den Wertkonflikt gestellt, notwendig nach einer Seite schuldig.“<sup>103</sup> Das Schuldigwerden scheint hier eine ausweglose Notwendigkeit zu sein, denn nach Hartmann gibt es nicht den einen Wertkosmos mit einem erkennbaren Rang der Werte, sondern nur die miteinander im Konflikt stehenden Wertsphären. Er glaubt sogar, daß dies die unerlässliche Bedingung für die letzte Würde des Menschen ist, denn nur so kann er Demiurg seiner eigenen Wertewelt sein<sup>104</sup>. Auf dieser Sicht des Wertkonflikts beruht Hartmanns postulatorischer Atheismus.

Total verschieden davon ist der Lösungsversuch einer „Sündenmystik“. Angesichts der vielfachen Erfahrung des Pflichtenkonflikts werden die sich schuldig Fühlenden damit getröstet, daß wir eben alle notwendig Sünder sind und, solange wir unter der Sünde leiden, auch der Verzeihung sicher sein können. Diese Denkart vermeidet die Auflehnung, die wir bei Nicolai Hartmann finden, aber sie untergräbt den Sündenbegriff und den Sinn der Versöhnung. Denn was würden Freiheit, Sünde und Versöhnung noch bedeuten, wenn Sünde einfach ein Schicksal ist.

Legalisten, die in ihrem Waffenarsenal Hunderte von absoluten Prinzipien aufgestapelt haben, behaupten leichthin, daß es objektiv keinen Konflikt zwischen diesen Absolutheitsforderungen geben kann. Nach ihnen kommt das „perplexe Gewissen“ nur von der Unwissenheit der Leute in Fragen der Moraltheologie. So wird das Problem des Gewissenskonflikts auf die subjektive Ebene abgeschoben. Solange das verwirrte Gewissen subjektiv ehrlich sucht und der größeren Schuld zu entgehen sucht, ist es absolviert. Die gleichen Moralisten

<sup>102</sup> *P. Ramsey*, in: *Norm and Context* (s. Anm. 79) 135.

<sup>103</sup> *N. Hartmann*, *Ethik* (Berlin 1935) 683.

<sup>104</sup> A. a. O. 263 266 269.

stehen jedoch denen, die irgendeine ihrer absoluten Normen in Frage stellen möchten, unverzeihlich gegenüber. So werden sie mitschuldig an der häufigen Verwirrung der Gewissen und an dem daraus resultierenden moralischen Energieverlust.

Mit dem Hauptstrom der christlichen Überlieferung glaube ich fest an einen Wertekosmos mit einer erkennbaren Werthierarchie und daß deshalb im Konfliktfall kein Prinzip, das das Opfer eines höheren oder dringlicheren Wertes verlangen würde, als absolut gelten kann. Moraltheologen können vielen Christen nutzlose Angst, Verwirrung und Skrupulosität ersparen, wenn sie sorgfältig unterscheiden zwischen jenen allgemeinsten Normen, die immer und unter allen Umständen gelten, und jenen abgeleiteten Normen und Regeln, die gerade wegen ihrer großen Konkretheit und Spezialisierung Wertkonflikte zulassen. Die von Max Scheler erarbeitete materiale Wertethik ist eine Anleitung zur Unterscheidung der Werthöhe und Wertdringlichkeit<sup>105</sup>. Gemäß diesen beiden Gesichtspunkten sind Wertkonflikte objektiv richtig zu lösen. Normen, die niedrigere Werte und Wertsphären betreffen, können das Gewissen nur so lange absolut binden, als ihre Befolgung nicht den Verstoß gegen höhere und dringlichere Werte impliziert. Die schwierigste Frage ist die Lösung im Konflikt zwischen einem grundsätzlich gesprochen höheren und einem hier und jetzt dringlicheren Wert, von dessen Pflege jedoch im Gesamt der Lebensentwicklung auch das Ja zu den höchsten Werten abhängt. Der lebensdringlichere Wert darf nie so vorgezogen werden, daß im Prinzip höhere Wertsphären geopfert werden<sup>106</sup>. Meines Erachtens ist eine sorgfältige Ausarbeitung einer Ethik des Konflikts und Kompromisses eine der dringlichsten Aufgaben der heutigen Moraltheologie<sup>107</sup>. Dies verlangt eine sorgfältigere Formulierung der Normen, größere Beachtung der Lebenserfahrung und eine Erziehung zur „Wertsichtigkeit“. Moralkasuistik sollte eine Typologie der Anleitung zur Lösung von Wertkonflikten ausarbeiten. Dabei ist jedoch dem Wachstumsgesetz und der Notwendigkeit fortschreitender Bekehrung sowohl im Leben der einzelnen wie der Gemeinschaft und Gesellschaft große Aufmerksamkeit zu schenken. In dieser Frage entscheidet sich fast alles an der Wahl zwischen einer statischen oder mehr dynamischen Sicht des sittlichen Lebens.

Als Beispiel mag die Weisung des heiligen Paulus bezüglich der Sklaverei

<sup>105</sup> Dies ist ein Grundthema der Ethik Max Schelers, vgl. bes.: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus: Gesammelte Werke II* (Bern 1966).

<sup>106</sup> Geisler, *Ethics* (s. Anm. 8) 130f.

<sup>107</sup> Aus der reichen Literatur über Konflikt und Kompromiß verweise ich auf F. Pustet, *Gewissenskonflikt und Entscheidung. Die Entscheidung der Konfliktfrage in der materialen Wertethik und in der Ethik des kritischen Realismus und ihre Würdigung* (Regensburg 1955); H. Steubing, *Der Kompromiß als ethisches Problem* (Gütersloh 1955); H. Fahrenbach, *Existenzphilosophie und Ethik* (Frankfurt 1970); A. Denecke, *Wahrhaftigkeit* (Göttingen 1972) 142ff.; K. Demmer, *Entscheidung und Kompromiß*, in: *Gregorianum* 55 (1972) 323-352; G. Zacharias, *Der Kompromiß. Vermittlung zwischen gegensätzlichen Positionen als Ermöglichung des Friedens. Interdisziplinäre Untersuchungen* (München 1974); J. Sauer (Hrsg.), *Normen im Konflikt* (s. Anm. 90).

dienen. Einerseits verlangt er einen radikalen Wandel des Herren-Sklaven-Verhältnisses. Andererseits scheint er sich mit der gegebenen Institution der Sklaverei abzufinden, wenngleich seine neue Sicht zu gegebener Zeit die Sklaverei radikal in Frage stellen muß. Jene Christen, Kirchenmänner und Theologen, die noch im 19. Jahrhundert die Institution der Sklaverei verteidigten, haben sich zu Unrecht auf Paulus berufen. Christen hätten aktiv an der völligen Ausrottung der Sklaverei mitwirken sollen, sobald ihnen das die Zeitumstände erlaubten. Genau dies mußte jenen entgehen, für die Moral vor allem eine Frage des Herrschafts- und Kontrollwissens war.

Gefährlicher ist es, unsere Frage an den gegenwärtigen, weltweiten Diskussionen über Fragen des Schwangerschaftsabbruches zu illustrieren. Extreme Situationsethiken empfehlen tapfer die Abtreibung, die für sie genauso wie die gegenteilige Wahl ein Ausdruck liebender Hinwendung sein kann. Die Sündenmystik dagegen vermindert kaum die Anfälligkeit für Abtreibung, da sie Empfängnisverhütung, Sterilisation und Abtreibung ohne Unterschied in gleicher Weise als Todsünden betrachtet, die man ja schließlich beichten kann und muß. Die meisten Moraltheologen stimmen darin überein, daß der Christ aufgrund seines Glaubens alles tun muß, um unschuldiges Leben zu schützen, vor allem auch das ungeborene Leben. Nur oberflächliche Menschen werden glauben, daß alles getan sei, wenn der Staat scharfe Strafgesetze erlasse und zur Anwendung bringe. Die Moral hat vielmehr zu betonen, daß der Grundwert des Lebens so sehr das Gewissen aller ansprechen muß, daß man ein durchgehendes Zeugnis erwarten darf, z. B. in der Erziehung zum Frieden, in der Ächtung des Krieges, in der weltweiten Sorge für die Hungernden und sicher in der liebenden Zuwendung zu den Alten und durch gezielte Maßnahmen, um den Trend zum Schwangerschaftsabbruch zu überwinden, z. B. durch eine adäquate Sexualerziehung, durch Familienförderung, durch den Schutz der werdenden Mutter, auch der unverheirateten Mutter. Nach alledem wird man dann sachlich untersuchen und diskutieren, welche staatlichen Maßnahmen, vor allem auch des Strafgesetzes, den bestmöglichen Beitrag im Kampf gegen die Abtreibung leisten können. Diese radikale Treue zum Leben aller wird dann auch weithin die Antwort auf die Frage mitbestimmen, was in jenem Konfliktfall zu tun ist, in dem die Wahl zwischen zwei Handlungsweisen besteht: entweder Mutter und Fötus sterben lassen, oder aber das Leben der Mutter retten.

Gene Outka sieht in diesem äußersten Konfliktfall folgende Alternativen: 1) Man kann einfachhin behaupten, daß auch hier das allgemeine Gesetz gilt, nicht zu töten, und zwar ohne jede Einschränkung, so daß es besser ist, Mutter und Kind sterben zu lassen, als das Leben der Mutter durch einen Akt zu retten, der von vornherein als Mord qualifiziert ist. 2) Man mag einfachhin leugnen, daß das Verbot des Mordes hier gilt, z. B. weil man annimmt, daß der Fötus noch keine „Person“ ist. 3) Man kann die Norm in einer Weise formulieren, daß sie hier nicht gilt. So kann z. B. der Fötus durchaus in bezug auf den Grundwert des Lebens als Individuum bzw. Person anerkannt werden, ohne daß daraus die

Folgerung gezogen wird, daß eine Handlung, deren direktes und einziges Ziel die Rettung der Mutter ist, als Mord anzusehen ist, evtl. mit dem Hinweis darauf, daß es für den Fötus kaum einen Unterschied ausmache, ob sein unbewußtes Leben ein paar Stunden mehr oder weniger dauere. 4) Man kann davon ausgehen, daß der Grundwert des Lebens immer zu beachten ist, daß aber in äußersten Konfliktsfällen Handlungen, die dem Schutze des Lebens der Mutter dienen, indem sie das Leben des dem Tod geweihten Fötus abkürzen, nicht unter die sorgfältig formulierte Norm fallen, das heißt, daß eine Ethik des Konflikts Normen so formuliert, daß zu erkennen ist, welcher der aufeinander bezogenen und miteinander in Konflikt geratenen Normen Priorität zukommt<sup>108</sup>.

An diesem heute so brennenden Beispiel kann auch gezeigt werden, daß die Formulierungen den Wandel der Weltauffassung und Denkart mitberücksichtigen müssen. Während in vergangenen Zeiten die Menschheit viele das Leben zerstörende Gegebenheiten einfach passiv hinnahm, gilt heute für wache Menschen das Sterbenlassen, wo eine gezielte Handlungsweise Leben retten könnte, als eine schwere Verletzung des Grundwertes Leben.

## VIII. Bundesmoral und menschliche Satzungen

Die spezielle Moral hat sich mit vielen Fragen des Verhältnisses der Christen zu Autorität und Gesetz in Kirche und Staat, Familie und Gesellschaft auseinanderzusetzen. Hier geht es um grundsätzliche Fragen. Und dabei ist vor allem auf Vorentscheidungen hinzuweisen: Eine Grenz-moral und eine vor allem auf Verteidigung und Kontrolle eingestellte Moral werden das Verhältnis von Moral und Recht ganz anders angehen als eine Moral, die radikal Ausdruck des Heils und der Heilssolidarität, eine „Bundesmoral“ ist.

### 1. Moral und Recht

Man könnte zahlreiche amtliche Dokumente der Kirche zitieren, die verlangten, daß die bürgerliche Autorität den Lehren der Kirche bezüglich öffentlicher und auch privater Moral Sanktion zu verleihen hätte. Dieses Phänomen findet sich nicht nur in der katholischen Kirche. Calvin ging diesbezüglich sogar weiter als die meisten päpstlichen Dokumente. Das heutige Kirchenverständnis – nach der Auflösung des Bündnisses zwischen Thron und Altar und nach der nachdrücklichen Betonung der religiösen Freiheit durch das Zweite Vatikanische Konzil –

<sup>108</sup> G. Outka, in: Norm and Context (s. Anm. 79) 58 f.

verlangt ein neues Durchdenken des Verhältnisses zwischen Moral und Recht und nicht zuletzt auch zwischen Kirchenrecht und bürgerlichem Recht<sup>109</sup>.

Diesbezügliche Fragen wurden schon weithin berührt, vor allem in der Abhandlung über den Gebrauch des Rechtes in der protestantischen Ethik. Hier geht es vor allem um die Frage, ob der Staat ein Recht und eine Pflicht, eine Amts- und Sachkompetenz besitzt, um Moralfragen gesetzlich zu entscheiden und Moralnormen als solche mit Strafsanktion auszuzeichnen. Zunächst ist einmal zu sagen, daß der Staat und internationale Organisationen ein hohes Interesse an gemeinsamen moralischen Werten und Idealen haben. Die erste Folgerung, die sich daraus ableitet, ist, daß sie in ihrem eigenen Interesse und im Interesse aller Menschen handeln, indem sie den Religionsgemeinschaften, all jenen Gruppen und Einzelpersonen, die sich um das Verständnis und die Förderung sittlicher Werte bemühen, den bestmöglichen Raum der Freiheit sichern.

Geordnetes Zusammenleben und Zusammenwirken in Staat, Gesellschaft und internationalen Vereinigungen ist nicht möglich ohne die Anerkennung von Grundrechten, die ihrerseits auf der Anerkennung von Grundwerten aufbauen. In der Geschichte der Vereinten Nationen spielt die allgemeine Erklärung der Menschenrechte durch die Generalversammlung vom 10. Dezember 1948 zweifellos eine wichtige Rolle. Diese Erklärung gilt nicht als gesetzgeberische Schöpfung von Rechten, sondern als gemeinsame Anerkennung von vorgefundenen Rechten, Pflichten und sie begründenden Werten. Es ist eine über Frieden und Ordnung in der Welt entscheidende Frage, über welche Grundrechte alle Staaten sich einigen können. Ähnlich ist es im freiheitlichen modernen Staat eine Frage auf Sein und Nichtsein, wieweit Grundwerte und Grundrechte gemeine Grundlage des staatlichen Handelns sein können. Darum ist die gegenwärtige Auseinandersetzung über Grundgesetz, Grundrechte und Grundwerte in Ländern deutscher Sprache und darüber hinaus von hoher Bedeutung<sup>110</sup>.

Wir gehen davon aus, daß die Träger der staatlichen Gewalt keine Amtskompetenz haben, über Fragen der Moral als solcher zu entscheiden. Alle Staatsbürger, politischen Organisationen und nicht zuletzt die öffentlichen Amtsträger des Staates haben jedoch das Recht und die Pflicht, die Grundwerte zu fördern,

<sup>109</sup> B. Lonergan SJ, The Transition from a Classicist Worldview to a Historical-Mindedness, in: J. E. Biechler (Hrsg.), Law for Liberty: The Role of Canon Law in the Church (Baltimore 1967).

<sup>110</sup> Die Frage nach Grundgesetz, Grundrechte und Grundwerte wird im III. Band ausführlicher behandelt, vor allem in bezug auf das Verhältnis zwischen Gesellschaft und Staat sowie Staat und Kirche. Zur gegenwärtigen Diskussion vgl.: Gesellschaftliche Grundwerte und menschliches Glück. Ein Wort der deutschen Bischöfe zu Orientierungsfragen unserer Gesellschaft: Herderkorrespondenz 30 (1976) 367-370; Grundwerte in Staat und Gesellschaft, Stellungnahme von Helmut Schmidt, Helmut Kohl u. Werner Maihofer: a. a. O. 356-360; H. Schmidt, Als Christ in der politischen Entscheidung (Gütersloh 1976); D. A. Seeber, Was sind Grundwerte?, in: Herderkorrespondenz 30 (1976) 381-384; E. Feil, Trennung von Ethos und Recht, in: a. a. O. 419-422; K. Lehmann, Grundwerte in Staat und Gesellschaft, in: a. a. O. 31 (1977) 13-18; A. Kraxner, Grundwertediskussion. Eine Herausforderung für die Christen, in: Theol. d. Gegenwart 21 (1978) 216-222.

die die Grundlage der Grundrechte und damit eines friedlichen und geordneten Zusammenlebens bilden. Jene, die in besonderer Weise politische Verantwortung übernehmen, können hinsichtlich der öffentlichen Durchsetzung der Anerkennung gemeinsamer Grundwerte nicht einfachhin auf die Gesellschaft und die sie tragenden, wertbildenden Gemeinschaften verweisen, aber ebenso wenig können die Staatsbürger und gesellschaftsbildende Gruppierungen die Verantwortung auf die staatlichen Amtsträger abschieben. Auch Regierungsmänner mit höchsten sittlichen Idealen und die besten Gesetze werden sich nicht durchsetzen, wenn die Anerkennung der Grundrechte nicht mehr im Volke verwurzelt ist. Ein verantwortungsbewußter Gesetzgeber, der weiß, wie sehr das Wohl aller und auch das Gesamtwohl des Staates von der Gesundheit der Familie abhängig ist, wird unter anderem auch das Bestmögliche tun, um die Stabilität der Ehe zu schützen. Dabei muß er sich jedoch realistisch fragen, wie weit ein gutes Gesetz auf Resonanz und Zusammenarbeit im Volke hoffen kann. Ähnliches gilt vom Schutz des ungeborenen Lebens. Dazu gehören vor allem eine ganze Reihe gezielter, konstruktiver Verordnungen zugunsten edelmütig verantworteter Elternschaft, zum Schutz der Mutter und der Kinder, dann aber auch die bestmögliche Strafgesetzgebung zur Verhinderung des Schwangerschaftsabbruchs. Was das Bestmögliche ist, kann nur im Blick auf die gegebene Situation entschieden werden.

Bei aller Unterscheidung zwischen Moral und Recht darf es nicht zu einer Art Ehescheidung zwischen ihnen kommen. Die staatliche Gesetzgebung, die Schaffung von Rechtsnormen darf nicht im Widerspruch zur Moral, zu den guten Sitten und zum sittlichen Empfinden des Volkes stehen. Aber nicht alles, was zur Moral gehört, muß gesetzlich festgelegt und geschützt werden. Aufgabe des Staates ist es, dem Allgemeinwohl zu dienen; und dazu gehört der Schutz der Grundrechte aller Bürger.

Zu allen Zeiten haben staatliche Obrigkeiten an das Gewissen der Bürger appelliert, wie auch Bürger zu Recht an das Gewissen der Regierenden appellieren. Aber der Appell war nicht immer durchaus ehrlich. Die Berufung auf das Gewissen wird zur verabscheuungswürdigen Manipulation, wenn sie der Durchsetzung von Sonderinteressen, Gruppenegoismus oder dem Machtdenken dient. Das Interesse des Staates selbst und die Mündigkeit der Gewissen der Staatsbürger verlangen vom Gesetzgeber, daß er Rechenschaft ablegt über die Gerechtigkeit seiner Gesetze und Maßnahmen. Das ist der beste Weg, an das Gewissen aller zu appellieren. Es liegt ebenso im Interesse des Gemeinwohls und der Würde der Staatsbürger, wenn jene, die nach gründlicher Besinnung und Aussprache Gesetze für ungerecht und unmoralisch halten, zur Gehorsamsverweigerung schreiten, nicht nur um ihrem eigenen Gewissen Genüge zu tun, sondern auch um die Verantwortlichen zur Neubesinnung aufzurufen.

Der Staat hat auch das Recht, gerechte Gesetze, soweit nötig, unter Sanktionen einzufordern. Dabei kann er jenen, die Gewalt anwenden, mit seinen normalen Machtmitteln begegnen. Der Staat hat jedoch kein Recht, die Erfüllung unge-

rechter Gesetze einzufordern. Er hat nicht einmal das Recht, gegen jene mit Zwangsmitteln vorzugehen, die diesen ungerechten Gesetzen öffentlich widerstehen. Er hat die Gesetze einfachhin zu verbessern<sup>111</sup>.

## 2. Mitverantwortung und Gehorsam der Bürger

Im modernen und christlichen Verständnis sind Bürger nicht nur Untertanen des Gesetzes; sie schulden dem Staat nicht nur Gehorsam, sondern auch aktive Mitverantwortung für die Schaffung und Durchsetzung gerechter Gesetze und Maßnahmen, die für das Gemeinwohl notwendig sind. Von Christen darf erwartet werden, daß sie im Staat eine prophetische Rolle erfüllen und mutig den Mißbrauch der Autorität und die Ungerechtigkeit von Gesetzen entlarven. Sie können dies jedoch nur sinnvoll und wirksam tun, wenn sie in der Erfüllung ihrer Bürgerpflichten hervorragen. Ihr Verhältnis zum Staat ist nie vom bloßen Nutzeffekt, sondern vom Gewissen bestimmt, wie Paulus im Römerbrief betont. „Willst du also vor der Behörde keine Furcht haben, so tue Gutes, dann wirst du bei ihr Anerkennung finden. Denn sie ist Gottes Dienerin im Dienste des Guten... Darum ist es notwendig, ihr zu gehorchen, nicht nur im Blick auf das Zorngericht, sondern auch um des Gewissens willen. Darum zahlt ihr ja auch Steuern. Gottes Beamte sind sie, die sich damit zu befassen haben“ (Röm 13, 3-6). Es ist im Kontext des Römerbriefes klar, daß Gehorsam um des Gewissens willen Unterscheidungsgabe voraussetzt.

Alle gerechten Gesetze binden das Gewissen aufgrund ihrer inneren Gerechtigkeit und gemäß ihrer Bedeutung für das Allgemeinwohl. Darum gibt es im strengen Sinn des Wortes keine bloßen Pönalgesetze. Die weitverbreitete Theorie bloßer Pönalgesetze muß geschichtlich verstanden werden. Unter autoritären Regimen und bei scharfer Handhabung der staatlichen Zensur konnten Moraltheologen nicht einfachhin schreiben, daß viele Gesetze ungerecht oder wenigstens nicht nützlich und darum im Gewissen unverbindlich sind. Sie versuchten, den überbürdeten Bürgern eine Entlastung zu verschaffen, indem sie die für das Gemeinwohl nicht nötigen Gesetze als bloße Pönalgesetze deuteten. Das bedeutete praktisch, daß der Bürger im Gewissen nicht an die Beobachtung der Gesetze gebunden sei, daß er sich jedoch bei eventueller Bestrafung nach Nichtbeachtung des Gesetzes nicht gegen die Staatsgewalt auflehnen dürfe, sei es um des Gewissens willen oder um größeres Unheil zu vermeiden.

Allgemein gesprochen, gibt es kein bloßes Pönalgesetz; denn wenn ein Gesetz nicht im Gewissen binden kann, weil es ungerecht oder unnützlich ist, darf es auch nicht unter Sanktionen eingefordert werden. Die Rede vom Pönalgesetz hat jedoch einen guten Sinn, wenn der Staatsbürger in konkreter Situation zur Überzeugung kommt, daß ihn ein an sich gerechtes Gesetz hier und jetzt nicht im Gewissen bindet und er durch Übertretung niemanden schadet. Es handelt sich um

<sup>111</sup> D. C. Rayne, *Conscience, Obligation and the Law* (Chicago 1966).

Anwendung von Epikie. Die Obrigkeit darf nicht auf buchstäblichen Gehorsam drängen und jene, die sinnvoll Epikie angewandt haben, nicht bestrafen. Sind jedoch die Amtsträger nach reiflicher Überlegung überzeugt, daß der Übertreter Unrecht getan hat, so muß sich dieser der Strafe fügen. Wie schon gesagt, können ungerechte und unnütze Gesetze das Gewissen nicht binden. Unter Umständen muß sich jedoch der Bürger doch an das an sich nicht im Gewissen bindende Gesetz halten, dann nämlich, wenn andernfalls ihm oder anderen größerer Schaden drohen würde.

Eine unrechtmäßige Regierung hat kein Recht auf Gefolgschaft und Gehorsam. Aber die Bürger müssen sich jeweils fragen, welche Handlungsweise (Gehorsam oder Ungehorsam, teilweise Mitwirkung oder passiver Widerstand) dem Gemeinwohl am besten nützt.

### 3. Bundesmoral und Kirchengesetz

Der göttliche Meister will nicht sklavische Untertanen, sondern überzeugte Freunde. Darum teilt er ihnen alles mit, was er vom Vater empfangen hat (Joh 15, 15). Sein Gesetz ergibt sich aus dem Geschenk des Bundes, das Verantwortung nicht nur vor Gott, sondern auch Mitverantwortung aller untereinander und füreinander besagt. Die von Christus der Kirche übertragene Sendung ist nicht in erster Linie die einer Lehrerin der Moral. Es gibt für sie keine nackte Moral und keine Moral, die einfachhin von oben zum blinden Gehorsam vorge setzt werden kann. Ihre erste Aufgabe ist Hinführen zu Christus, Verkündigung der frohen Botschaft, Stärkung des Glaubens, der auch zur notwendigen Überzeugung führen wird: „Wir können, wollen und müssen gemäß dem Evangelium leben.“ Die Kirche erfindet das Sittengesetz nicht, sondern findet es vor und soll darum den Gläubigen helfen, das ins Herz geschriebene Gesetz selbst zu entdecken. Die Kirche hat ein Recht und eine Pflicht, die Gläubigen zu mahnen, gemäß der Gnade und dem Auftrag zu leben. Dabei geht es ihr vor allem um Überzeugung und Motivation. Über das für alle Zeiten geltende Gesetz des Evangeliums hinaus hat die Kirche auch das Recht und die Pflicht, die Zeichen der Zeit zu deuten und zeitbedingte Normen zu erlassen, um die gegenwärtigen Heilsmöglichkeiten zu nützen und drohenden Gefahren in Solidarität zu begegnen<sup>112</sup>.

Die positiven Satzungen der Kirche – das kirchliche Gesetz – müssen im Dienste des Evangeliums und der Kirche als Glaubens- und Liebesgemeinschaft stehen. Sie dürfen nie die Wahrheit überdecken, daß die Gnade des Heiligen Geistes das Hauptgesetz der Christen ist. Nie darf der Eindruck erweckt werden, daß das Gesetz dem Evangelium vor- oder übergeordnet werde. Die Kirche muß

<sup>112</sup> B. Häring, *Evangelization of Canon Law*, in: *ders.*, *Evangelization Today* (s. Anm. 16) 68-80; J. Hainz, *Ekklesia-Strukturen: Paulinische Gemeindeftheologie und Gemeindeordnung* (Regensburg 1972); E. Hamel, *La legge nuova per una comunità nuova*, in: *Civiltà Catt.* 1973, III, 351-360.

in allem, vor allem aber auch im Maßhalten bezüglich Gesetz und Sanktion deutlich machen, daß sie selbst dem „lebenspendenden Gesetz des Geistes in Christus Jesus“ (Röm 8, 2) unterworfen ist. Die Kirche muß sehr darauf bedacht sein, unnötige Gesetze zu vermeiden. Darum muß sie ständig ihre Gesetze überprüfen, ob sie den gegenwärtigen Verhältnissen angepaßt sind. Auch die Handhabung des kirchlichen Gesetzes darf nicht die Aufgabe der Kirche verdunkeln, die Vorhut der Menschheit auf dem Weg zu größerer Mündigkeit und Verantwortungsfähigkeit zu sein. Sowohl der Prozeß der kirchlichen Gesetzgebung wie auch das Handhaben des Gesetzes muß ihr vornehmstes Selbstverständnis widerspiegeln. In diesem Sinne sagt das Zweite Vatikanische Konzil den Theologen und Kanonisten: „Bei Behandlung des kanonischen Rechts und bei der Darlegung der Kirchengeschichte wende man den Blick auf das Mysterium der Kirche im Sinne der dogmatischen Konstitution über die Kirche.“<sup>113</sup> Im gleichen Sinne mahnte Papst Paul VI., daß es notwendig sei, „das kanonische Recht vom Wesen der Kirche selbst her zu ergründen, d. h. von dem neuen und urtümlichen Gesetz, dem Gesetz des Evangeliums, dem Gesetz der Liebe, das durch die Gnade des Heiligen Geistes und das Geschenk des Glaubens an Christus verliehen wird. Ist das das innerste Prinzip, das die Kirche in ihrer Aufgabe leitet, dann sollte das auch in ihrer äußeren und gesellschaftlichen Disziplin spürbar werden. Es ist jedoch leichter, diese Sicht zu betonen, als alle Folgerungen vor auszusehen.“<sup>114</sup>

Da die Kirche vor allem eine Gemeinschaft im Heiligen Geiste ist, reicht sie auch in ihrer Gesetzgebung in eine Sphäre, die über die irdische Gesellschaft hinausgeht. Zugleich soll sie jedoch auch vorbildhaft wirken für Sinn und Deutung aller Gesetze im Blick auf das Wort Jesu: „Der Sabbat ist für den Menschen gemacht, und nicht der Mensch für den Sabbat“ (Mk 2, 27). Die Kirche muß vor allem durch einen sparsamen Einsatz von Menschensatzungen, insbesondere von Strafgesetzen, vorbildlich sein. Es muß deutlich werden, daß sie ihr Vertrauen mehr in die Kraft des Heiligen Geistes und das Zeugnis des Evangeliums setzt als in ihre eigenen Gesetze und Kontrollen. Solange jedoch die irdische Pilgerschaft dauert, bedarf die Kirche, nicht zuletzt auch im Blick auf die Sündhaftigkeit der Gläubigen, aber auch zur Koordination ihrer Anstrengungen, positiver Normen entsprechend den besonderen Nöten.

Der Erlaß von Gesetzen und deren Handhabung muß die Wachsamkeit der Kirche für die Zeichen der Zeit zum Ausdruck bringen und darf darum nicht eine vergangene, zeitbedingte Antwort verewigen. Die Bereitschaft zu ständiger Überprüfung ist besonders in unserem Zeitalter nötig, das das Zweite Vatikanische Konzil so beschrieben hat: „So vollzieht die Menschheit einen Übergang

<sup>113</sup> Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Ausbildung der Priester „*Optatum Totius*“, Nr. 16.

<sup>114</sup> Paul VI., *Ansprache an die Teilnehmer des internationalen Kanonistenkongresses*, 20. Juni 1970: AAS 62 (1970) 109.



von einem mehr statischen Verständnis der Ordnung der Gesamtwirklichkeit zu einem mehr dynamischen und evolutiven Verständnis. Die Folge davon ist eine neue, denkbar große Komplexität der Probleme, die wiederum nach neuen Analysen und Synthesen ruft.“<sup>115</sup> Die Kirche muß, nachdem sie aus der westlichen Welt hinausgewachsen ist und noch mehr hinauswachsen muß, besonders auf die legitimen Verschiedenheiten und Bedürfnisse der Lokalkirchen Rücksicht nehmen. Es gilt auch im Bereich des Kirchenrechtes das Prinzip der Subsidiarität. Jeder Versuch, alles einheitlich zu regeln, führt zu Überfremdung und verhindert die Einwurzelung des Evangeliums in der jeweiligen Kultur.

Eine positive Einstellung zur Verschiedenheit in der Einheit, die konsequente Anwendung der Prinzipien der Kollegialität und Subsidiarität im Kirchenrecht wird auch dem großen Anliegen des Herrn dienen: „auf daß alle eins seien“.

<sup>115</sup> GS 5.

## Achtes Kapitel

---

### Sünde und Bekehrung

Schöpferische Freiheit und Treue in Christus ereignet sich im fortwährenden Prozeß der Bekehrung. Das Thema der Bekehrung muß in einer heilsgeschichtlich verstandenen Moraltheologie und ganz besonders in einer Moraltheologie unserer dynamischen Zeit ein Grundthema und eine überall gegenwärtige Dimension sein. Die Bekehrung, sowohl als Grundentscheidung wie als fortwährendes Bemühen, nahm in der Vätertheologie und bei den großen Erneuerern der Moraltheologie wie Johann Baptist Hirscher und Johann Michael Sailer einen entscheidenden Platz ein. Dagegen tauchte das Thema der Bekehrung in den gesetzlichen Handbüchern der Moral für Beichtväter nur am Rande auf und vorzüglich als Konversion zur katholischen Kirche. Ihr Hauptaugenmerk gilt der Sünde und der Unterscheidung der Sünden nach Art und Zahl.

Meines Erachtens bedarf es in einer spezifisch christlichen Moraltheologie nicht eines eigenen Kapitels über die Sünde, nicht etwa weil schon ohnehin überall von der Sünde die Rede ist, sondern im Gegenteil weil man über Sünde nur im Kontext der Frohen Botschaft von der Bekehrung und Versöhnung richtig sprechen kann. Wir blicken auf die Sünde hauptsächlich, insofern Christus uns von ihr für das Reich der Freiheit und schöpferischen Treue in Liebe und Gerechtigkeit befreit hat.

## I. Zur Rede von der Sünde

## 1. Sündhaftes Reden von der Sünde

Die Rede oder das Geschwätz von der Sünde kann in vielfacher Weise sündhaft sein, z. B. wenn es darauf abzielt, uns selbst zu entschuldigen, indem wir die Schuld auf andere schieben. Nicht selten hat man die Sünde zu „erklären“ versucht, indem man den Teufel dafür verantwortlich machte und nichts tat, um die Veriteufelung der Welt zu überwinden. Allzugern möchte man die Hauptlast auf Adam und Eva abschieben, um zu vergessen, daß jeder von uns, wenn er sündigt, ähnlich wie die ersten Sünder die Schuldverhaftung der Menschheit vermehrt. Wir entwürdigen uns selbst, wenn wir uns entschuldigen, indem wir unsere Freiheit verleugnen und uns weigern, die Sache der Freiheit in der Welt zu fördern. Dabei tut der Christ dem Erlöser, der uns zur Freiheit und zur Freisetzung der Welt berufen hat, besonderes Unrecht an.

Wir können uns und anderen großen Schaden zufügen durch ein Reden von der Sünde, das zu sinnlosen Schuldkomplexen führt. Die Rede des Sünders wird immer und notwendig irgendwie sündhaft sein, solange er sich dem Angebot der Versöhnung widersetzt. Außerhalb des Kontextes der Frohen Botschaft von der Versöhnung ist die Sünde nicht nur ein Unding, sondern eine zerstörerische Wirklichkeit, die ein lügenhaftes Unwesen treibt; um diese Aussage zu verstehen, muß sie im Lichte einer positiven Formulierung gesehen werden: Als Versöhnte sprechen wir von Sünde im Lobpreis des Erbarmens und der Geduld Gottes, in Dankbarkeit für die Erfahrung heilender Vergebung und in Bereitschaft zum Heilen, Vergeben, Versöhnen in Christus.

Unsere Rede von der Sünde ist auch kraß sündhaft, wenn sie den Eindruck erweckt, als ob die Sündenverhaftung in Adam und Eva größer sei als die Heilsolidarität in Christus. Wir machen uns ein Gottesbild, das dem von Jesus Christus uns geoffenbarten Bild des himmlischen Vaters widerspricht, wenn wir behaupten, daß unschuldige Kinder nur wegen der Schuldverstrickung mit dem ersten Adam und der ersten Eva vom Heile in Christus ausgeschlossen sind, wenn sie ohne Schuld die Taufe nicht empfangen haben. Außerhalb des Rahmens der Erlösungsgeschichte ist die Rede von der Erbsünde Entfremdung.

Es ist irreführend, wenn man von vielen Sünden gegen viele Gesetze spricht und nur nebenbei die Sünde erwähnt, die die Wurzel aller anderen ist: Gott und seinen Kindern Dankbarkeit und Liebe verweigern. Es ist eine heillose Verkehrung der Ordnung, wenn man mehr von Sünden gegen heilige Dinge – heilige Steine, Gewänder, Orte, Zeiten, Riten – spricht als von der Sünde gegen die menschliche Person und gegen die Mitmenschlichkeit. Es ist nicht viel besser, wenn man von Sünde angesichts biologischer Gesetzmäßigkeiten und Funktionen spricht, während man sich um die Verstöße gegen heile menschliche Beziehungen und die Gesamtverantwortung des Menschen gegenüber Mitmensch und Mitwelt nicht kümmert.

Ist man sich bewußt, was man anstellt, wenn man von Todsünden unmündiger Kinder spricht und gar den Anschein erweckt, daß Sieben-, Acht- oder Neunjährige normalerweise Todsünden zu beichten hätten? Macht man sich ein Bild, wie schwer man das Ringen um Keuschheit macht, wenn man nicht nur behauptet, daß es im 6. Gebot objektiv keine geringfügige Sache gebe, sondern auch, daß man von der Annahme ausgehen müsse, schon ein Kuß mit sinnlicher Lust sei Todsünde und verdiene deshalb ewige Verdammung? Bei alledem kann man sich ernsthaft gegen das gemeinsame Bemühen um ein besseres Kennen Gottes in seiner Heiligkeit und Barmherzigkeit verfehlen.

Um zu lernen, wie wir als Heilsboten über Sünden reden sollen, müssen wir in die Schule der Propheten und vor allem in die Schule des Propheten Jesus Christus gehen. Sie verkünden, daß Friede, Versöhnung, Bekehrung möglich sind und daß es deshalb Sünde ist, sich nicht für den Frieden, die Gerechtigkeit, die Barmherzigkeit und das Heil aller einzusetzen, Sünde, das Angebot der ganzen Bekehrung zu verschmähen. Sie verkünden so die rettende Gerechtigkeit Gottes, daß aus der Dankbarkeit dafür die Bereitschaft erwachsen kann, diese Erfahrung zur Norm mitmenschlicher Beziehungen zu machen. Die Propheten reißen die von Menschen gemachten Trennungswänden zwischen sozialen Klassen, Rassen, Völkern und Kulturen nieder, auf daß alle in Brüderlichkeit und Gerechtigkeit, in Versöhnungsbereitschaft und im Mühen um den Frieden den einen Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus ehren. Während die Moralisten im Dienste irdischer Auftraggeber veraltete Sündenkatologe wiederholen, deuten die Propheten die Zeichen der Zeit und schärfen das Gewissen im Blick auf die gegenwärtige Heilstunde, im Blick auf die Gaben Gottes und die Nöte der Menschen.

## 2. Die Frohbotschaft von der Bekehrung und das Übel der Sünde

Die Heilige Schrift zeigt uns, daß die negative Wirklichkeit der Sünde<sup>1</sup> nicht das letzte Wort der christlichen Theologie sein kann, wie sie dort auch weder das

<sup>1</sup> Die folgende Auswahl aus einer reichen diesbezüglichen Literatur soll u. a. auch zeigen, daß der nicht selten gehörte Vorwurf, die Moraltheologie der letzten Zeit beschäftige sich kaum mehr mit der Frage der Sünde, unberechtigt ist. Es soll aber auch deutlich werden, daß andere Disziplinen etwas zu sagen haben.

J. Haas, Die Stellung Jesu zu Sünde und Sünder nach den vier Evangelien (Freiburg i. Br. 1953); A. Auer, Ist die Sünde eine Beleidigung Gottes?, in: Theol. Quartalschrift 155 (1955) 53-63; J. E. L. Neubegin, Sin and Salvation (London 1956); M. Buber, Schuld und Schuldgefühle (Heidelberg 1958); K. Lorenz, Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression (Wien 1966); R. Kruerim, Die Hauptbegriffe der Sünde im Alten Testament (Gütersloh 1967); R. Blomme, Widerspruch in Freiheit. Eine Analyse des Sündenbewußtseins und der Sünde (Limburg 1965); P. Schoonenberg, Theologie der Sünde. Ein theologischer Versuch (Zürich – Köln 1966); P. Tournier, Echtes und falsches Sündengefühl (Freiburg i. Br. 1967); L. Monden, Sünde, Freiheit und Gewissen (Salzburg 1968); W. Wickler, Sind wir alle Sünder? (München – Zürich 1969); F. Funke, Christliche Existenz zwischen Sünde und Rechtfertigung (Mainz 1969); J. Bommer – G. Condrau, Schuld und Sühne (Zürich 1970); L. Scheffczyk, Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde (Augsburg 1970); M. Oraison, Was ist Sünde? (Frankfurt 1971); G. C. Berkower, Sin

erste noch das letzte Wort ist<sup>2</sup>. Die Geschichte von der Ursünde empfängt ihre Sinndeutung von der Verheißung der Erlösung. Die Sünde hat ihren Platz nur im Gesamt der Frohen Botschaft von Versöhnung und Bekehrung. Die Sünde ist kein Schicksal; denn Bekehrung ist möglich. Sie ist ein großes Übel und Unrecht, schreiende Undankbarkeit; denn sie ist Zurückweisung der Gnade der Versöhnung und Bekehrung.

Die Bibel spricht von Sünde und Bekehrung konkret im Kairos, im Hier und Heute, und im vollen Bewußtsein um die Partner des Gesprächs. Die Bibel lehrt uns Grundregeln, wie wir über Sünde denken und reden sollen: im Angesichte Gottes, dessen Name heilig und dessen Erbarmen währet von Geschlecht zu Geschlecht. Die Bibel lehrt uns, heilsgeschichtlich zu denken. Wir sehen die Unheilsgeschichte im Lichte der Heilsgeschichte. Wir lernen von der göttlichen Heilspädagogik, die den Einzelmenschen und die Gemeinschaft stufenweise in der Erkenntnis des Guten voranführt.

Die Bibel hat nicht nur *einen* Namen für Sünde; sie entlarvt die Sündhaftigkeit der Menschen und die vielen Sünden durch viele Bilder, die aus der jeweiligen Erfahrung der Menschen gewählt werden und immer schon Weisung für Therapie, für stufenweise Bekehrung und Heilung sind.

Wir erinnern uns hier an das Verhältnis zwischen Evangelium und Gesetz. Bei aller Verschiedenheit der Redeweise über Sünde im Alten und Neuen Testament wird doch eines klar: es ist nicht so sehr das Gesetz als das Evangelium, das die Sünde entlarvt und zur Überwindung der Sünde aufruft und ermuntert.

Der Teufel in der Sündengeschichte ist ein armer Wurm, der nur jenen gefährlich, freilich sehr gefährlich, werden kann, die ihren Blick von Gott abwenden. Für den Gläubigen steht Gottes Heilstun, all das Gute und Schöne, das von ihm kommt, immer am Anfang und in der Mitte. Man tut Gott unrecht,

(Grand Rapids/Mich. 1971); P. Ricœur, Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld (Freiburg i.Br. 1971); W. Lauer, Schuld. Das komplexe Phänomen (Kevelaer 1972); G. Zacharias (Hrsg.), Das Böse. Dokumente und Interpretationen (München 1972); W. Zauner – H. Erharder (Hrsg.), Freiheit – Schuld – Vergebung (Wien 1972); A. K. Ruf OP, Sünde – was ist das? (München 1972); St. Rehr (Hrsg.), Sünde – Schuld – Erlösung. Kongreß der Moraltheologen und Sozialethiker 1971 in Salzburg (Salzburg – München 1973); K. Menninger, Whatever Became of Sin? (New York 1973); B. Häring, Sünde in einem Zeitalter der Säkularisation (Graz – Wien – Köln 1974); M. Vidal, Como hablar del pecado hoy (Madrid 1974); R. Koch, Il Peccato nel Vecchio Testamento (Rom 1974); E. Fromm, Anatomie menschlicher Destruktivität (Stuttgart 1974); K. Bümlein, Mündige und schuldige Welt. Überlegungen zum christlichen Verständnis von Schuld und Mündigkeit im Gespräch mit P. Tillich und K. Rahner (Göttingen 1974); J.-S. Sagne, Pêché, culpabilité, pénitence (Paris 1975); A. M. Dorn, Schuld – was ist das? Versuch eines Überblicks (Donauwörth 1976); I. Beck, Das Problem des Bösen und seiner Bewältigung. Eine Auseinandersetzung mit der Tiefenpsychologie von C. G. Jung vom Standpunkt der Theologie und Religionspädagogik (München – Basel 1976); R. Goetschi, Der Mensch und seine Schuld. Das Schuldverständnis der Psychotherapie in seiner Bedeutung für Theologie und Seelsorge (Zürich – Einsiedeln – Köln 1976); K. Demmer, Entscheidung und Verhängnis. Die moraltheologische Lehre von der Sünde im Lichte christologischer Anthropologie (Paderborn 1976); J. Pieper, Über den Begriff der Sünde (München 1977); W. Pannenberg, Aggression und die theologische Lehre von Sünde, in: Zs. f. ev. Ethik 21 (1977) 161-173; M. Battke, Das Böse bei Sigmund Freud und bei C. G. Jung (Düsseldorf 1978).

<sup>2</sup> A.-M. Dubarle OP, The Biblical Doctrine on Original Sin (New York 1964) 8 f.

wenn man im Denken und Reden und im praktischen Verhalten so tut, als ob die Sünde das erste und Mächtigste wäre. Die Bibel traut dem Berufenen und Gerechtfertigten zu, im Stande der Gnade leben zu können. Selbst im Gespräch mit Ungläubigen tun wir gut, auf der uns noch gemeinsamen Erfahrung des Guten aufzubauen. Predigen wir jedoch den Gläubigen, dann ist der Ausgangspunkt immer Dank für die Gabe des Glaubens und für die Frohe Botschaft, daß Versöhnung Wirklichkeit, Bekehrung ein Angebot der Gnade ist, daß Christus uns befreit hat<sup>3</sup>.

Es darf nicht übersehen werden, daß zwischen der Predigt der alttestamentlichen Propheten über Bekehrung und Sünde und der Predigt Jesu ein Unterschied besteht. Ist das Heil in Person erschienen, dann steht die Heilsmöglichkeit, die Befreiung und Erlösung, die Gnade der Bekehrung auf eine neue Weise im Vordergrund. Von Jesus müssen wir auch lernen, auf die Aufnahmebereitschaft und Situation der Hörer einzugehen. Solange Jesus in Galiläa den Armen, den kleinen Leuten die Frohe Botschaft verkündet, bedarf es nicht der gleichen Eindringlichkeit bei der Entlarvung von Falschheit und Heuchelei, nicht des gleichen Angriffs auf die Herzenshärte wie in der Verkündigung angesichts gewisser Gruppen von standesbewußten Priestern, Gesetzeslehrern und Pharisäern. Aber auch ihnen gegenüber zielt das Bemühen Jesu darauf, ihre Herzen der Frohen Botschaft zu öffnen.

Dies alles behalten wir im Blick, wenn wir jetzt zu verstehen suchen, wie die biblische Botschaft die Sünde im Lichte des Heiles beschreibt.

a) Gottes rettende Gerechtigkeit und des Menschen Unrecht (adikia)

Gott der Vater hat in Jesus Christus seine rettende Gerechtigkeit durch eine völlig ungeschuldete Bezeugung seiner rettenden Liebe geoffenbart. Er ist gerecht gegenüber sich selbst, gegenüber seinem Namen: Vater, Liebe, wenn er sich gegenüber seinen Geschöpfen barmherzig erzeigt. Durch seine Gnade sind wir gerechtfertigt. Wenn wir dieses Geschenk zurückweisen, statt es in Dankbarkeit anzunehmen, und es so verlieren, dann handeln wir ungerecht, nicht nur gegenüber unserem eigenen besten Interesse und Heil, sondern vor allem gegenüber Gottes rettender Gerechtigkeit.

Gott, der seine abgrundtiefe Barmherzigkeit als rettende Gerechtigkeit offenbart, macht dies zum Gesetz des Sinnens und Handelns jener, denen er sich so als barmherzig erwiesen hat: „Seid barmherzig wie euer himmlischer Vater“ (Lk 6,36). Unversöhnlicher Haß, Herzenshärte, Feindschaft gegenüber den Mitmenschen sind ein schreiendes Unrecht gegen den von Gott uns angebotenen Namen als Kinder Gottes, ein Hohn auf Gottes rettende Gerechtigkeit. Rechtfertigung aus Glaube und durch Gottes Gnade allein begründet eine radikale Moral der Nachahmung Gottes in Christus Jesus. Sie ist Berufung zur Heilig-

<sup>3</sup> A. Descamps, Le pêché dans le Nouveau Testament, in: Ph. Delhaye (Hrsg.), Théologie du pêché (Tournai 1960) 67.

keit, und das heißt in erster Linie, so an unseren Mitmenschen zu handeln, wie Gott an uns gehandelt hat. Den Hilfeschrei der Armen überhören wollen, die Liebe jenen verweigern, die uns beleidigt haben, verstößt gegen Gottes Heiligkeit und die Art und Weise, in der er seine Kinder zur Heiligkeit beruft (vgl. 1 Joh 5, 17). Da Gott seine Liebesherrschaft in Jesus Christus und durch die Sendung des Heiligen Geistes offenbart, ist die Verweigerung der kindlichen Liebe zu Gott und die Weigerung des Mitvollzugs der Liebe Gottes zu all seinen Kindern eine schreiende Ungerechtigkeit gegen Gott selbst. Der Gipfelpunkt dieses Unrechts ist die Verwerfung Jesu (Joh 15, 22 f.). Da in der Offenbarung der rettenden Gerechtigkeit Gottes durch Jesus Christus das Ganze des göttlichen Willens sichtbar geworden ist, fällt jede Sünde unter den biblischen Begriff der Ungerechtigkeit (*adikia*).

Angesichts der vollen Offenbarung der Heiligkeit und rettenden Gerechtigkeit Gottes im messianischen Zeitalter, in dem die Verheißungen, daß Gott uns ein neues Herz geben will, erfüllt sind, richtet sich die Sünde nicht nur mit neuer Deutlichkeit gegen unsere eigene Daseinsmitte, sondern offenbart den höchsten Grad der Undankbarkeit gegenüber dem Geschenk des Heiligen Geistes. Die Frohe Botschaft, wie das Urevangelium bei Markus sie zusammenfaßt, ist die mächtigste Bekehrungspredigt und enthüllt so die wahre Bosheit der Sünde. „Die Zeit des vollen Heiles ist gekommen, das Reich Gottes ist nahe. Wandelt euch in eurem Herzen und glaubt an die Frohe Botschaft“ (Mk 1, 14). So leben, als ob Jesus nicht gekommen und der Geist nicht gesandt worden sei, ist nicht nur krasse Undankbarkeit, sondern auch ein offenes Unrecht gegen Gott, gegen sich selbst, gegen die Mitmenschen und die ganze Schöpfung.

Dem biblischen Begriff der Ungerechtigkeit ist jener der „*asebeia*“ verwandt. Er bedeutet die Weigerung, Gott als Gott zu ehren und ihm Dank zu sagen, was praktisch Gottlosigkeit ist. „Der Zorn Gottes ergeht vom Himmel her über alle Gottlosigkeit (*asebeia*) und Ungerechtigkeit (*adikia*) der Menschen, die die Wahrheit in Ungerechtigkeit niederhalten... Denn obwohl sie Gott erkannt haben, haben sie ihn nicht als Gott verherrlicht und ihm gedankt“ (Röm 1, 18-21). Wer den unsauberen Machenschaften der Welt, der Anmaßung, der Selbstsucht, der Selbsttäuschung, durch die Erkenntnis des Herrn und Heilandes Jesus Christus entgangen ist und die befreiende Macht des Weges der Gerechtigkeit erfahren hat und sich dann doch abwendet, versündigt sich an sich selbst, mehr noch aber an der Offenbarung der Heiligkeit und rettenden Gerechtigkeit Gottes (vgl. 2 Petr 2, 20 f.). Der Hebräerbrief beschreibt diese Ungerechtigkeit derer, die sich von einer klaren Grundentscheidung für Gott wieder abgewandt haben, mit erschütternden Bildern: „den Sohn Gottes mit Füßen treten“, „das Blut des Bundes, durch das er geheiligt ist, entweihen“ und „den Geist der Gnade schmähen“ (vgl. Hebr 10, 29).

Paulus beschreibt die Ungerechtigkeit der Sünde als Grundentscheidung, auf dem Niveau der eingefleischten und sich immer mehr einfleischenden Selbstsucht (*sarx*) zu leben, wo Gottes Gnade ein Leben auf dem Niveau des Geistes

möglich macht (vgl. Gal 5, 12-26). Das Unwesen dieser schreienden Undankbarkeit und Ungerechtigkeit wird besonders offenbar angesichts der Eucharistie, der Erfahrung der sich schenkenden Liebe Gottes, die eine Berufung zu totaler Dankbarkeit ist.

Besonders die Predigt der Propheten und das Neue Testament lassen keinen Zweifel daran, daß jede Sünde, jedes Unrecht, das der Mensch anderen und sich selbst zufügt, auch eine Ungerechtigkeit gegenüber Gott ist. Die Sünde trifft Gott in seiner Heilssorge, in seiner rettenden Gerechtigkeit und Liebe zu allen Menschen. Wer sich weigert, für das Reich der Liebe, der Gerechtigkeit, der Freiheit und des Friedens und der Menschen tätig zu werden, verweigert Gott die Ehre. Die Tatsache, daß Gott seine eigene Liebe und rettende Gerechtigkeit zum Gesetz für die Erlösten macht, ist eine Ehre, Berufung zu einer aktiven, schöpferischen Rolle im Reiche der Gerechtigkeit und Liebe. Darum ist die Weigerung, Verantwortung auf sich zu nehmen, eine Ungerechtigkeit gegen Gott, den Schöpfer und Erlöser, wie auch gegen sein Volk<sup>4</sup>.

#### b) Gesetzlosigkeit (*anomia*) angesichts des lebenspendenden Gesetzes Gottes

Das Wesen der Sünde als Gesetzlosigkeit kann nur verstanden werden angesichts des neuen Gesetzes, das Gnade und Leben ist: „Das Geistgesetz des Lebens in Christus Jesus hat mich freigesetzt vom Sündengesetz und vom Tod“ (Röm 8, 2). Das Gesetz der Gnade und Liebe, das Gesetz der Freiheit der Kinder Gottes kann durch zwei extreme Haltungen zurückgewiesen werden: einmal durch ein unreguliertes Leben, aber ebenso auch durch einen sinnlosen Kult einer äußeren Gesetzlichkeit, einer Werkgerechtigkeit im Blick auf tausend Gesetze bei gleichzeitiger selbstverschuldeter Blindheit für das eine allumfassende Gesetz des Lebens in Christus Jesus. Auf beide Weisen beraubt sich der Sünder des Lebens im wahren Gesetz, von dem der Völkerapostel sagt: „Ich stehe nicht unter einem Gesetz, noch bin ich gesetzlos, sondern lebe im Gesetz Christi“ (1 Kor 9, 21)<sup>5</sup>.

Die Zurückweisung des Geistgesetzes des Lebens in Christus Jesus (*anomia*) im biblischen Sinn darf nicht verwechselt werden mit der Übertretung eines der vielen Gesetze, Traditionen und Normen, die sich nicht als Ausdruck eben jenes Geistgesetzes ausweisen können. Gesetzesübertretungen haben nur dann die Bosheit der „Gesetzlosigkeit“, wenn sie sich aus der Zurückweisung des Bundesgesetzes, des Gesetzes der Freundschaft und Heilsgemeinschaft ableiten oder diese bewirken<sup>6</sup>.

Die Sünde der Gesetzlosigkeit, Ausdruck der Selbstsucht oder des Gruppenegoismus, der Anmaßung und Herrschsucht, kann sozusagen zur zweiten Natur

<sup>4</sup> A. a. O. 63.

<sup>5</sup> Vgl. E. M. Daly, *Sin. Biblical Perspectives* (Dayton/Ohio 1973) 15.

<sup>6</sup> W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, I, 346, 348 f.

werden, zu einem „Gesetz“, das den Sünder beherrscht und versklavt. Diese Sklaverei unter dem Gesetz der Sünde ist Selbstbestrafung für das Verlassen des lebenspendenden Gesetzes. Die Heilige Schrift zeigt uns die Geschichte als eine dramatische Entscheidung zwischen dem Gesetz der Freiheit in Christus und dem elenden Dasein unter dem Gesetz der Sünde, das seine feindselige Herrschaft über den einzelnen und das Kollektiv der Sünder auf vielerlei Weise verfestigt (vgl. Röm 3, 9; Eph 2, 1-5). Das befreiende Gesetz Christi ist dem Menschen geschenkt, um ihn zu Gott, zum wahren Leben zurückzuführen, während die Gesetzlichkeit der Sünde den Menschen in sich selbst, in selbstischem Sinnen und Trachten verschließt und ihn der Sklaverei einer gottlosen Welt und der Furcht vor dem Tode unterwirft (vgl. Röm 7). Eine Weise, dies zu tun, ist die Verkehrung menschlicher Gesetze und Traditionen, Tabus und anderer Mächte zu einem Selbstzweck. Der Sünder kann viele Gesetze kennen und vielen Traditionen und Normen gehorchen, aber das Kennen des rettenden Gesetzes selbstloser Liebe ist ihm verlorengegangen.

In der Sünde verliert der Mensch sein wahres Selbst an sein selbstisches Ich und an die Mächte, die ihn durch das „Über-Ich“ versklaven. Durch die prophetische Predigt von der Bekehrung und das ins Herz geschriebene Gesetz des Geistes befreit Gott den Menschen für das wahre Selbstsein, so daß er in anbetendem Glauben, im Hoffen und Lieben und in der Heilsgemeinschaft des Volkes Gottes er selbst wird, der auf seinen wahren Namen antwortet. Das „Gesetz der Sünde“ verhärtet des Menschen Herz immer mehr, bis er schließlich Gott ganz und gar feindlich begegnet. „Das von der Selbstsucht bestimmte Leben treibt zur Feindschaft gegen Gott. Es widersetzt sich dem Gesetz Gottes, ja es kann ihm gar nicht gehorchen“ (Röm 8, 7). „Dieser Gedanke der Feindschaft ist das konstitutive Element des paulinischen Sündenbegriffes geworden.“<sup>7</sup> Das lebenspendende Gesetz Gottes aber ist ein Gesetz ständiger Bekehrung, zunehmender Hinkehr zu Gott in dankbarer Freundschaft. Sich dieser Dynamik einer immer innigeren Hinwendung zu Gottes Liebe zu widersetzen bedeutet sich der versklavenden Macht der Sünde auszuliefern.

c) Abwendung von der Heilsgemeinschaft in die Sündenverstrickung (hamartia)

Die Menschheit ist nie zum Sündigen verdammt. Von Anfang an sind die Menschen zum Heil und zur Heilsgemeinschaft im Bunde gerufen (vgl. Gen 3, 15; 9, 8-17; 17, 1-7; Ex 34, 10-27). Gott versichert sie seiner rettenden Treue und der Erfahrung seiner befreienden Liebe, wenn sie ihrerseits sich treu an den Bund halten, ihr Vertrauen in Gott setzen und sich gegenseitig die Bundestreue halten. Demgegenüber ist die Sünde nicht nur Übertretung einzelner Gesetze, sondern Bundesbruch. Dies ist drastisch symbolisiert durch das Zerbrechen der Tafeln des Bundesgesetzes durch Mose. „Schnell wart ihr abgewichen von dem Wege,

den euch der Herr geboten hatte. Da faßte ich die beiden Tafeln, warf sie aus meinen beiden Händen und zerschmetterte sie vor euren Augen“ (Dtn 9, 16f.).

Im Alten Testament wird Sünde vielfach als „Verfehlen des Zieles“ (hata) verstanden. Es ist nicht nur das Verfehlen kostbarer Gelegenheiten zum Tun des Guten und Überwinden des Bösen; es ist das Verfehlen des Zieles, das Gott mit dem Bund gesetzt hat. Wie Bund und Gesetz zusammengehören, so kann man die Sünde nur verstehen im Blick auf das Geschenk des Bundes, von dem das Gesetz seinen geschenkhaften Charakter und seinen Sinn erhält. Damit rühren wir an die soziale Dimension jeder Sünde. Bund und Gesetz Gottes rufen zur Heilssolidarität. Der Sünder entscheidet sich für die Sklaverei der Unheilssolidarität. Wer die rettende Gemeinschaft des Bundes verläßt, verliert nicht nur den Anteil am Bund, sondern fällt auch unvermeidlich in das Elend der Sündenverstrickung. Diese Erfahrung war dem Israeliten selbstverständlich, solange das Volk zusammen auf der Wanderschaft war und solange es im Gelobten Lande lebte. Während der Babylonischen Gefangenschaft und Zerstreung betonten die Propheten mit neuer Dringlichkeit den personalen Charakter der Sünde, ohne jedoch damit die soziale Dimension der Sünde zu vermindern<sup>8</sup>.

Als Christen wissen wir, daß wir durch das Bundesblut erlöst sind, und wir erkennen Christus als den Bund und das Gesetz. Darum ist die Sünde in ihrer Vollgestalt ein Angriff auf Christus, den rettenden Bund. Diese Wahrheit ist bei Paulus auch im Symbol des Leibes Christi ausgedrückt: „Denn wie der Leib einer ist und viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber, obwohl viele, zusammen doch ein einziger Leib sind, so ist es auch mit Christus: Durch ein und denselben Geist sind wir alle zu einem Leib getauft, Juden wie Griechen, Sklaven wie Freie, und wir sind alle mit einem Geist getränkt worden“ (1 Kor 12, 12f.). Daraus folgt das allumfassende Gesetz der Heilssolidarität: „Leidet ein Glied, so leiden alle Glieder mit; und kommt ein Glied zu Ehren, so freuen sich alle Glieder mit“ (1 Kor 12, 26). Jede Sünde vermindert die Heilfülle und vermehrt die Unheilmächte und die Sündenverstrickung. Das Elend und Übel der Sünde wird erst deutlich angesichts des Bundesblutes Christi.

Die Bibel spricht manchmal von der Sünde wie von einer personifizierten Macht, die den Sünder in ihren Klauen hält und ihre Krallen nach seiner Umwelt und Mitwelt ausstreckt (vgl. Gen 3, 17). Die ganze dem Menschen anvertraute Schöpfung leidet unter dieser Sündenverstrickung, aber so, daß sie dabei notwendig nach der Erfahrung der Heilssolidarität, nach der Teilhabe an der Freiheit der Kinder Gottes seufzt (Röm 8, 19-21). Die von Gott geschaffene Welt und das wahre Wesen des Menschen protestieren gegen die Sündenverstrickung. Der Egoist, der nur auf sein eigenes Wohlbefinden und sein eigenes Heil bedacht ist, kann den dunklen Mächten der Unheilssolidarität nicht entfliehen, bis er eine Grundentscheidung für die rettende Heilsgemeinschaft trifft, die sich in der täglichen Ausübung der Mitverantwortung ausdrückt. Jeder einzelne und die

<sup>7</sup> W. Grundmann, in: Theol. Wörterbuch z. NT I, 312.

<sup>8</sup> E. M. Maly, a. a. O. 17; A.-M. Dubarle, a. a. O. 28f.

Gemeinschaft insgesamt müssen sich um das Heil und Heilsein aller und eines jeden kümmern um so dem einzelnen die Warnung zum Bewußtsein zu bringen: „Wißt ihr nicht: Schon ein wenig Sauerteig durchsäuert den ganzen Teig. Reinigt euch also vom alten Sauerteig und schafft ihn hinaus“ (1 Kor 5,6f.).

Das Neue Testament drückt diese versklavende Sündenverstrickung vielfach durch das Wort „hamartia“ im Singular aus. Der Plural „hamartiai“ spricht von einzelnen Sünden, die aus dieser Unheilsverstrickung kommen und sie vermehren. Es geht also nicht bloß um zahlenmäßige Vermehrung der einzelnen Sünden, sondern immer auch um ihre vergiftende Wirkung; sie verhärten das Herz, vermindern die Freiheit für das Gute und verbreiten das Gift der Sünde. Je mehr der Sünder der Macht seiner eigenen Selbstsucht und seines Stolzes verfällt, desto mehr gerät er auch unter die Sklaverei der kollektiven Sündenverstrickung. Es besteht eine Schauer erregende Dialektik zwischen der einzelnen Sünde, die sich in soziale Entfremdung übersetzt, und der Rückwirkung entfremdeter Gemeinschaften und Gesellschaften auf den Sünder. Das Selbstverständnis des Menschen als Sünder und der Gesellschaft selber ist entfremdet. Das Ergebnis ist auch ein irreführendes Freiheitsverständnis und eine zunehmende Verfälschung aller Grundbegriffe, wie Gerechtigkeit, Wahrheit, Treue und Liebe<sup>9</sup>.

Alles, was wir bisher über die Sünde gesagt haben, gilt im vollen Sinn nur von der Todsünde, von der Grundentscheidung gegen Gott und das Gute, die einschlußweise und unvermeidlich eine Entscheidung gegen die rettende Gerechtigkeit und die Heilsgemeinschaft in Christus zugunsten der Mächte des Bösen ist<sup>10</sup>. Aber auch die läßliche Sünde ist immer schon verzahnt mit der Sündenverstrickung, versehrt das Heilsein der einzelnen und schädigt die heilen Bezüge zu anderen. Die läßliche Sünde ist je nach ihrer Schwere ein Übel, das von der Oberfläche her immer mehr den Kern der Person in Griff zu nehmen droht. Dabei zeigt sich ein stets wachsender Verlust an innerer Einheit und klarer Entschlossenheit für die Heilssolidarität.

#### d) Abkehr von der Wahrheit und das Verfallen an die Lüge

Wie wir früher gesehen haben, ist Christus, die Wahrheit und das Licht, der Befreier von der Sklaverei, von Irrtum und Falschheit. Er, der das wahre Licht ist, ist gekommen, um alle Menschen zu erleuchten. Aber jene, die zur selbstherrlichen Welt gehören, ziehen die Finsternis vor, die freilich das Licht nie auszulöschen vermag (Joh 1,5 ff.). Der Ruf zur Bekehrung ist ein Heimruf in die Wahrheit und das Licht. Das Nein zu diesem befreienden Ruf kommt aus dem Stolz und der Angst des Sünders, der nicht will, daß seine beschämende Finsternis aufgedeckt wird. „Das Licht bringt seine Frucht in jederlei Güte, Gerech-

<sup>9</sup> G. Baum, Religion und Alienation, 203.

<sup>10</sup> Vgl. Kap. 5 über die Fundamentaloption, wo wichtige Aspekte bezüglich der subjektiven Seite der Sünde behandelt werden.

tigkeit und Wahrheit“; jene, die sich ihm öffnen, fürchten die Entlarvung der fruchtlosen Werke der Finsternis nicht; denn so wird alles durch das Licht offenbar (Eph 5,9-13). Die Bibel bezeichnet sowohl die individuelle wie die soziale Dimension der Sünde oft als Finsternis (skotos), als ein Versinken in Irrtum, Selbsttäuschung und Verlogenheit (pseudos), was gleichbedeutend ist mit Sklaverei unter Satan, dem Vater aller Lüge (vgl. Joh 8,44ff.). Die Sünder erachten Gott nicht für würdig, gekannt zu werden. „Die Wahrheit Gottes haben sie in Trug verkehrt“ (Röm 1,25). Das Unheil und die Bosheit dieser Grundentscheidung wird deutlich angesichts der Tatsache, daß der Vater des Lichtes uns seinen vielgeliebten Sohn gesandt hat, um uns seine Wahrheit zu offenbaren und uns in seine Weisheit heimzuziehen. Ihn zu verwerfen fügt der Sünde der Verlogenheit eine neue Dimension der Bosheit und Sklaverei bei: „Wäre ich nicht gekommen und hätte ich ihnen nicht geoffenbart, so hätten sie keine Sünde; doch nun haben sie keine Entschuldigung für ihre Sünde“ (Joh 15,22). Das Elend der Grundentscheidung für Falschheit, Verlogenheit und Finsternis erscheint vor allem sündhaft angesichts der Tatsache, daß der Herr uns den Geist der Wahrheit sendet. Jene, die sich ihm dankbar anvertrauen, decken durch ihr Zeugnis das Unwesen der Sünde auf: „Mit seinem Kommen wird er der Welt aufdecken, was es mit Frevel, Gerechtigkeit und Gericht auf sich hat: mit dem Frevel, weil sie nicht an mich geglaubt haben“ (Joh 16,8f.). Jene aber, die aus der Wahrheit leben, entlarven die Idole und Ideologien und beweisen, daß es Sünde ist, sich in der Finsternis zu verschließen. „Einerseits ist der Sünder verantwortlich für seine Sünde, er verschuldet sein Wandeln im Finstern. Andererseits sündigt er mit Notwendigkeit, weil er in seiner Finsternis und Teufelsknechtschaft nicht anders kann als fehlgehen... Aus diesem heillosen Ring gibt es nur einen Durchbruch: den des Glaubens an die Offenbarung Gottes in Jesus Christus (Joh 8,18).“<sup>11</sup>

### 3. Die Versuchung

Die uns von Gott geschenkte Freiheit als solche neigt nicht zum Bösen hin, sondern zum Guten. Die Unvollkommenheit der geschaffenen Person bedeutet lediglich die Möglichkeit des sich Versagens. Versuchung zur Sünde ist etwas ganz anderes als die bloße Möglichkeit des Sündigens. Die Versuchung des freien Willens kommt sowohl von der eigenen Konkupiszenz, den bösen Neigungen, die sich von den vergangenen individuellen Sünden und der kollektiven Sündhaftigkeit herleiten, und von all dem Bösen, das sich in der Umwelt ansässig gemacht hat.

Die Bibel spricht auch vom Bösen, dem Teufel, der der Versucher ist (1 Thess 3,5; Mt 4,3). Den Teufel ins Gespräch zu bringen ist gefährlich; man ist allzu leicht geneigt, ihn als Sündenbock zu benützen, um sich selbst zu entschuldigen.

<sup>11</sup> A. Kirchgässner, Erlösung und Sünde im Neuen Testament (Freiburg i.Br. 1950) 237.

Aber nicht weniger gefährlich ist es, den Unheilmächten zu gestatten, sich zu verbergen und so ihr dunkles Handwerk wirksamer zu betreiben. Die bösen Geister haben keine Macht über jene, die ihr Vertrauen auf Gott setzen und sich im Kampf gegen das Böse um Christus scharen und so in wahrer Heilssolidarität die Mächte des Guten, der Gerechtigkeit, Treue, wahren Freiheit und des Friedens in der Welt stärken.

Der Gläubige sollte wissen, was es heißt zu beten: „Und führe uns nicht in Versuchung, sondern rette uns vor dem Bösen“ (Mt 6, 13). Gott führt niemand in Versuchung. Von ihm kommt die Hilfe, Versuchungen zu meiden und in unvermeidlichen schwierigen Situationen der Versuchung zu widerstehen. „Niemand sage, wenn ihm Versuchungen widerfahren: Gott ist es, der mich in Versuchung führt. Nein, wie Gott selbst unversuchlich ist vom Bösen, so führt er auch von sich aus niemanden in Versuchung. Wo immer einer in Versuchung gerät, da ist es seine eigene Gier, die ihn zerrt und lockt. Und dann wird die Gier schwanger und gebiert die Sünde; die Sünde aber, wenn sie voll zur Wirkung gekommen ist, gebiert den Tod“ (Jak 1, 13-15). Man kann nicht ehrlich und wirksam um Bewahrung vor übergroßen Versuchungen bitten und den Sieg über das Böse erkämpfen, wenn man sich nicht radikal für jene Heilssolidarität entschließt, der allein der Sieg zugesichert ist. Der Gläubige darf nicht in der Defensive bleiben, er muß sich in Mitverantwortlichkeit um eine Umwelt bemühen, die allen viele Versuchungen ersparen kann. Wer immer sich zur Heilssolidarität bekehrt hat, kann sein Vertrauen auf Gott setzen. Er wird uns vor allem durch die Heilsgemeinschaft zur Fähigkeit der Unterscheidung der Geister helfen. Wer jedoch den Halt in der Glaubens- und Heilsgemeinschaft verschmährt, verschließt sich dem Geiste Gottes und steht den Irrlichtern der Welt hilflos gegenüber. Das Zusammenspiel zwischen seinem selbstischen Selbst (sarx) und den von außen eindringenden Unheilmächten wird ihn übertrumpfen. Ein bedeutsamer Ausdruck der Heilssolidarität ist die gegenseitige Ermunterung und die brüderliche Zurechtweisung, die nur dann Aussicht auf Erfolg hat, wenn sich jener, der seine Hilfe anbietet, wohl bewußt ist, daß auch er versucht werden kann (vgl. Gal 6, 1f.).

Beten wir demnach, daß Gott uns der Versuchung nicht verfallen lasse, so beten wir um die Reinheit unserer Intentionen und Beweggründe und um die Bereitschaft, uns mit allen Menschen guten Willens zusammenzutun, um dem Bösen wirksam zu widerstehen und eine heilere Welt zu bauen. Wir beten um Eifer im Gebet und um jene Wachsamkeit, die uns vor vielen Versuchungen bewahren kann.

Wir beten nicht, daß Gott uns jede Prüfung erspare. Wir bitten nur, daß er uns vor heilsgefährlichen Situationen bewahre. Prüft Gott die Reinheit unseres Glaubens und unserer Liebe durch vielerlei Heimsuchungen, dann bietet er uns auch gleichzeitig die innere Gnade an, zumindest die Gnade zu beten. An diese von der Vorsehung geschickten oder zugelassenen Prüfungen denkt der Jakobusbrief, wenn er sagt: „Für lauter Freude seht es an, meine Brüder, wenn ihr

vielfachen Prüfungen anheimfällt, und wißt, daß der Glaube, wenn er sich bewährt, Geduld wirkt. Die Geduld aber soll ihr Werk an euch vollenden, so daß ihr vollkommen und unversehrt dasteht, ohne daß euch etwas fehlt“ (Jak 1, 2-4; vgl. 1 Petr 4, 12). Durch die Prüfungen will Gott in uns sein Werk vollenden und den Glauben zum Goldglanz führen (Sir 27, 6). So handelte Gott mit Abraham, Ijob, Tobias und vielen Auserwählten. „Da Gott mich sandte, um den Glauben zu prüfen, sandte er mich zugleich, dich zu heilen“ (Tob 12, 14). „Der Herr, euer Gott, stellt euch auf die Probe, um zu erkennen, ob ihr den Herrn, euren Gott, von ganzem Herzen und von ganzer Seele liebet“ (Dtn 10, 3).

Die entscheidende Antwort der Gläubigen auf eine verführerische Welt ist nicht Flucht in die Wüste, sondern ein gemeinsamer und zielbewußter Einsatz, um die Welt zu entgiften und sie den Anteil an der Freiheit der Kinder Gottes verspüren zu lassen. Es heißt jedoch, sich für diesen Einsatz ständig zu wappnen durch den Geist des Gebetes, tiefe Verwurzelung in der Heilsgemeinschaft, Betrachtung der Weisheit des Kreuzes und der Sendung der Jünger Christi, Licht für die Welt zu sein. Dabei wird jeder einzelne und die Gemeinschaft sorgfältig ihre Stärke prüfen und versuchen, die voraussehbaren Folgen des Einsatzes oder aber des Rückzugs abzuschätzen und dabei stets zu lernen, dem Bösen wirksamer zu begegnen<sup>12</sup>.

#### 4. Die Sündenstrafen

Heutige Moraltheologie spricht sehr viel weniger von Lohn und Strafe als die Handbücher der letzten drei Jahrhunderte. Dafür bestehen gute Gründe. In erster Linie wissen wir um die Glaubenskrise bei Menschen, die beim Gedanken an eine rachsüchtige Gottheit erschüttert sind<sup>13</sup>. Ein zweiter Grund ist das auf-rüttelnde Wissen, das uns Männer wie Pawlow und Skinner vor Augen geführt haben, daß nämlich die Kombination von Lohn- und Strafmotiven die Wirksamkeit der Manipulation begründet. Das Verhältnis Gottes zum Menschen ist nicht mit einem Vertrag zu vergleichen, bei dem es um Lohn und Sanktion geht. Gott bietet einen Bund treuer Liebe an. Die Gläubigen sind in diesem Bunde beheimatet und werden wahrhaft frei und auch stark genug, den Manipulationen zu widerstehen, wenn sie in Dankbarkeit leben und wenn ihre Motive weit über die bloße Erwartung von Belohnung und die Furcht vor Strafe hinausgehen.

Es geht jedoch auch um ein besseres Verständnis des Lohn- und Strafmotivs. Wir können die Tatsache nicht übersehen, daß das Gute eine beseligende Kraft hat. In der wahrhaftigen Hingabe an das Gute kommt die Person zur Vollendung und bereichert Gemeinschaft und Umwelt. Und ähnlich trägt das Böse die

<sup>12</sup> Vgl. J. Leclercq, Tentation, in: Ph. Delhaye (Hrsg.), Pastorale du péché (Tournai 1961) 17-64; E. Grünwald, Tiefenpsychologische Aspekte zur Situation der „Versuchung“, in: Gott in Welt. Festgabe für K. Rahner (Freiburg i. Br. 1964) II, 568-578.

<sup>13</sup> E. M. Maly, a. a. O. 47.

Strafe in sich selbst. Im Tun des Bösen verstümmelt sich der Mensch selbst und setzt sich heillos den Unheilmächten aus. Dies hat uns der Völkerapostel im Anschluß an das Alte Testament deutlich vor Augen geführt im ersten Kapitel des Römerbriefes (V. 18-32), wo er uns zeigt, wie schrecklich die Ernte der Sünde ist, wenn der Mensch Gott die Ehre versagt und sich nicht kümmert, ihn zu erkennen und anzuerkennen.

Gott ist in keiner Weise rachsüchtig. In seiner rettenden Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ruft er den Sünder zur Heimkehr, und zwar so, daß auch das von der Sünde verursachte Leiden selbst in diesen Ruf eingehen kann. „Verachtet du den Reichtum seiner Güte, Geduld und Langmut und verkennst, daß Gottes Güte dich zur Umkehr führen will? Nein, in deinem Starrsinn, deinem unbußfertigen Herzen sammelst du dir selbst Zorn an für den Tag des Zornes“ (Röm 2, 4 f.). Der Sünder handelt grausam an sich selbst. Weist er den Ruf und die Gnade zur Heimkehr ab, so zerstört er stufenweise seine eigene Freiheit für das Gute. Er versündigt sich an seinem eigenen Heil und Heilsein und verliert seine Identität. „Wer sündigt, macht sich zum Sklaven der Sünde“ (Joh 8, 34).

Obwohl nur die Todsünde die Vollgestalt und das volle Übel der Sünde beinhaltet, dürfen wir die läßliche Sünde ja nicht leicht hinnehmen. Die unbereuten läßlichen Sünden sind ein Bleigewicht. Wer sie nicht bereut, bestraft sich selbst durch den stufenweisen Verlust der Freiheit und der Freude am Guten.

Die Sünde schreibt sich als negative Information im Großhirn ein, macht das Gedächtnis zur Rumpelkammer. Und ebenso schreiben sich die Sünden der einzelnen und der Gemeinschaften in den Ablauf der Geschichte und das kollektive Unbewußte ein. Die Menschheit hat sich gestraft und straft sich weiterhin durch ihre Sünden. Der menschengewordene Gottessohn selbst hat unter dieser gesamten Sündenlast gelebt – bis zum letzten Angstschrei am Kreuze. Er hat uns aber auch gezeigt, wie sich das Leiden in der Heilssolidarität umwandeln läßt<sup>14</sup>.

Der Gläubige wird Gott dankbar preisen, daß er uns klar geoffenbart hat, wie unsere Grundentscheidung die Wahl entweder für ewiges Leben und Freundschaft mit Gott oder aber für unwiderrufliche Entfremdung in sich schließt.

## II. Die Sünde und die Sünden

Die Heilige Schrift unterscheidet auf der einen Seite die Sünde als Macht, als Entfremdung, als Verkehrung des menschlichen Herzens, als negative Grundentscheidung und auf der anderen Seite die verschiedenen Akte, in denen die Sünde sich ausspricht und ihr Unwesen vergrößert. Zu allen Zeiten führten vorbeugende und nachgehende Heilssorge zu Katalogen von Sünden und leiteten

<sup>14</sup> Vgl. P. Eder, Sühne. Eine theologische Untersuchung (Wien 1962).

an, die verschiedenen Arten der Sünden zu unterscheiden. Nicht nur die Sünden in einem direkten Tun, sondern auch die vielen Sünden der Unterlassung wurden genannt. Und man war sich bewußt, daß Sünden ungleich schwer sein können.

### 1. Sündenkatologe

Sündenkatologe<sup>15</sup> hatten ihren Anlaß jeweils in besonderen Situationen. Sie dienten pädagogischen und gesellschaftlichen Zielen. So finden wir zum Beispiel im Buch Deuteronomium (27, 15-26) einen Katalog von zwölf Verbrechen, die damals als besondere Bedrohung des Bundesvolkes empfunden wurden. Im Mosaischen Gesetz sind Sünden verschiedener Art gruppiert. Insgesamt enthält es 630 Gebote und Verbote, die nach Ansicht der Schriftgelehrten ein vollständiges moralisches Gesetzbuch und selbstverständlich damit auch einen vollständigen Katalog der Sünde darstellten.

Der Völkerapostel gibt verschiedene Kataloge von sündhaften Haltungen und Handlungsweisen, die direkt dem Reiche Gottes widersprechen. Im Ersten Korintherbrief (6, 9-10) zählt er jene Laster auf, die von der heidnischen Umwelt her die christliche Gemeinde bedrohten. Dabei warnt er vor allem vor gesetzesfeindlichen Fehlinterpretationen seiner Botschaft von der christlichen Freiheit. Im Galaterbrief (5, 18-21) stellt Paulus der reichen Ernte eines Lebens gemäß der Gnade des Heiligen Geistes die bitteren Früchte der eingefleischten Selbstsucht entgegen, die die Freiheit bedrohen, für die Christus uns befreit hat.

Im christlichen Altertum kannten fast alle kirchlichen Gemeinschaften einen Katalog jener besonders anstoßerregenden Sünden, die einer besonderen kirchlichen Disziplin bedurften (kanonische Buße). Die irisch-schottische Kirche vermehrte in ihren Bußbüchern sowohl die Zahl der Sünden wie auch die genauen Anweisungen zur Buße. Daneben gab es Kataloge der Haupt- oder Wurzelsünden, die die Christen anleiteten, nicht nur gegen Symptome, sondern gegen die Wurzeln der Sünde zu kämpfen.

Sündenkatologe sollen keine bloße Wiederholung früherer Warnungen sein, sondern pädagogisch die Kräfte der Christengemeinde im Kampf gegen die Sünde konzentrieren und die besonderen Gefahren dabei aufdecken.

### 2. Artverschiedenheit von Sünden

Aufgrund des kirchlichen Gesetzes müssen die Gläubigen alle Todsünden gemäß ihrer besonderen Art und Zahl der Schlüsselgewalt der Kirche im Bußsakrament unterwerfen. Die Verordnung des Konzils von Trient gab Anlaß zu

<sup>15</sup> Vgl. E. M. Maly, a. a. O. 33; zeitgemäße Kataloge von Sünden vgl.: W. F. May, A Catalogue of Sins. A Contemporary Examination of Christian Conscience (New York – Chicago – San Francisco 1967); K. Lorenz, Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit (München 1974).



vielen Abhandlungen über die Artverschiedenheit der Sünden<sup>16</sup>. Übertreibungen führten zu endloser Skrupulosität. Und allzuoft dienten die künstlichen Unterscheidungen in keiner Weise dem Kampf gegen die Sünde.

Die besondere Art der Sünde kann bestimmt werden gemäß den Werten, Pflichten oder Tugenden, denen sie widerspricht. So sind z. B. Nachlässigkeit im Suchen nach Kenntnis oder vollere Kenntnis der geoffenbarten Wahrheiten sowie Vernachlässigung oder gar Leugnung jener Wahrheiten des Glaubens, die zu einem radikalen Wandel aufrufen, Sünden, die ihrer Art nach der göttlichen Tugend des Glaubens widersprechen. Die Tugend der Gottesverehrung verlangt, daß wir Gott allein in all unserem Leben anbeten. Dieser Grundforderung der Tugend widerstreiten die Verweigerung des Dankes und der Anbetung gegenüber Gott und die Anbetung falscher Götter (Idolatrie). Der in der gleichen Tugend eingeschlossenen Forderung, Gott auf eine würdige Weise anzuheten, widersprechen Nachlässigkeit im Ehren Gottes und ganz besonders alle Formen des Aberglaubens; in verschiedenem Ausmaß religiöser Kitsch.

Übertretung gerechter Gesetze der Kirche oder des Staates verletzen die Tugend des Gehorsams, darüber hinaus aber die Grundwerte und Rechte, deren Schutz diese Gesetze dienen. Steht bei einem Gebot oder Befehl nur der Gehorsam als solcher auf dem Spiel und kein anderer Wert, so ist die Übertretung nicht einmal eine Sünde des Ungehorsams; denn man kann nicht befehlen um des Befehls willen. Gefährdet jemand bei Übertretung der Verkehrsvorschriften Leben und Gesundheit anderer, so sündigt er gegen das Gut des Lebens, d. h. gegen die Tugenden der Gerechtigkeit und Liebe.

Wie man leicht sehen kann, geht es nicht nur um vollständige Aufzählung der Arten, sondern vor allem um Schärfung des Gewissens durch Hinführung zu dem das Gebot begründenden Wert und zur entsprechenden Haltung.

### 3. Bedeutung der Zahl der Sünden

In der heutigen Gesellschaft wird ein Verbrechen mit Recht als besonders schwerwiegend und strafwürdig angesehen, wenn jemand es wiederholt begeht. Vom sittlichen Standpunkt aus betrachtet, ist es besonders schwerwiegend, wenn jemand die Sünde wiederholt, ohne sie zu bereuen. Dies kann ein Anzei-

<sup>16</sup> H. Denzinger – A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum* (DS), Nr. 1680 und 1707; zu dem Problemkreis der Unterscheidung zwischen Todsünde und läßlicher Sünde vgl. bes.: J. Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustinus* (Freiburg i. Br. 1929) II, 235-238 (über die Position des hl. Augustinus); A. Landgraf, *Das Wesen der läßlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin* (Bamberg – München 1923); ders., *Die Lehre von der Sünde und ihren Folgen* (Regensburg 1955/1956); H. Heyer SVD, *Die läßliche Sünde nach Albertus Magnus* (Steyl 1963); J. Velez Puyada, *Es mortal toda decisión deliberada y desordenada? Estudio histórico de los autores comprendidos entre Pedro Lombardo y Santo Tomás* (Madrid 1971); H. Gaulty, *Wissen um Schuld. Die Bedeutung der nachtridentinischen Lehre über die subjektiven Bedingungen der Todsünde für die Pastoraltheologie* (Mainz 1972); H. Weber, *Todsünde – läßliche Sünde. Zur Geschichte der Begriffe*, in: *Trierer theol. Zs.* 82 (1973) 93-119.

chen dafür sein, daß eine Grundentscheidung gegen Gott getroffen wurde, oder doch, daß schwere läßliche Sünden dabei sind, die gute Fundamentaloption zu untergraben. Die Entscheidung, Gott über alles zu lieben, ist vor allem dann sehr in Frage gestellt, wenn ein psychisch normaler Christ sich nach einer ersten Sünde sagt: „Ich muß es nun ohnehin beichten, warum soll ich es nicht wieder tun!“

Die zentrale Bedeutsamkeit der Grundentscheidung macht es unmöglich, rein mathematisch die sündhaften Akte zusammenzuzählen. Vielmehr hat man sich zu fragen, wie ernst man etwa gegen eine sündhafte Gewohnheit gekämpft hat und weiterkämpfen will und wie bald man nach dem Rückfall ernste Reue erweckt und den Vorsatz erneuert hat. Außer Zweifel wird eine sich durchhaltende Hinneigung zur Sünde die Freiheit für das Gute sehr viel mehr vermindern als eine bestimmte Anzahl sündhafter Akte im Falle eines Menschen, der mit Ernst gegen das Böse ankämpft. Auch im Hinblick auf ein sinnvolles Bekenntnis im Bußsakrament ist die entscheidende Frage die bezüglich der Richtung unseres Lebens: Ist es eine aufsteigende Linie des Wachstums und der Reinigung, oder aber ein feststellbares Nachlassen des Strebens zum Guten?

### 4. Sünden des Tuns und des Unterlassens

Vielleicht schaden die Sünden des Begehens des Bösen dem Reich Gottes und dem Wachstum des Menschen nicht mehr als die zahlreicheren Sünden der Unterlassung des Guten, das in der Reichweite des freien Willens liegt. In christlicher Sittlichkeit geht es um mehr als um genau umschriebene Pflichten. Das Ja zum Reich Gottes umfaßt die Grundentscheidung, sich von der schenkenden und so fordernden Liebe Gottes leiten zu lassen. Das bedeutet den dankbaren Einsatz aller Energien, das entschlossene Nützen der gegenwärtigen Möglichkeiten zum Guten im Blick auf die Gaben Gottes und die Nöte der Mitmenschen. Wer seinen Vorsatz nur darauf beschränkt, nichts Böses zu tun, kann unmöglich die Mächte des Bösen besiegen. Zu den verhängnisvollen Sünden der Unterlassung gehört die Nachlässigkeit im Suchen nach dem Wahren, Guten und Schönen, das Unterlassen von Gebet und Betrachtung, geistliche Trägheit und die Flucht vor Verantwortung, die praktisch der Fahnenflucht gleichkommt. Eine Gewissensbildung, die das sündige Nichttun übersieht, ist unwirksam auch im Kampf gegen die Sünden des Begehens. Eine der schwerwiegendsten Sünden ist die mangelnde Bereitschaft zu ständiger Bekehrung und zum Wachstum gemäß der Gnadengabe Gottes und den uns anfordernden Nöten.

### 5. Sünden im Herzen und Sünden im Tun

Biblische Moral betont vor allem die Reinheit des Herzens, die Pflege der guten Gesinnungen, guten Wünsche und Gedanken, der Grundintention und des Leitmotivs sowie der Einzelmotive. Die Unordnung des Herzens gebiert die böse

Tat. Auch die sogenannten rein inneren Sünden bilden einen Teil des bösen Baumes, der üble Früchte bringt. Die hauptsächlich inneren Sünden sind folgende:

1) Die Lust an der Vorstellung des Bösen (*delectatio morosa*). Diese lustbetonten Vorstellungen sind besonders dann verhängnisvoll, wenn es um den Nachvollzug des Bösen geht, das man getan hat, oder wenn man sich ärgert, eine Gelegenheit zum Tun des Bösen, z. B. der Rache an einem Feind, nicht benützt zu haben. Ein solches Sinnen verrät die mangelnde Bekehrung des Herzens.

2) Das Begehren nach sündigem Tun, das aus irgendeinem Grunde unmöglich ist. Es besteht also kein Vorsatz, Böses zu tun, aber nur deshalb nicht, weil es nicht in Reichweite liegt. Diese Sünde wird bisweilen „unwirksames Verlangen nach dem Bösen“ genannt.

3) Der Vorsatz, wirklich Böses zu tun, der „wirksames Begehren“ heißt, auch wenn schließlich äußere Umstände oder, was positiver wäre, ein Sinneswandel es nicht zum Tun des Bösen kommen lassen.

All diese inneren Sünden gehören zur gleichen Art wie die äußere Tat, auf die sie sich beziehen (vgl. Mt 5,28), obwohl sie gewöhnlich nicht den gleichen Grad an Aktivierung des bösen Willens haben wie die äußere Handlung. Wird jemandem die Sündhaftigkeit dieser inneren Akte nicht bewußt, so ist das ein Zeichen moralischer oder psychischer Unreife.

Da an sündhaften Handlungen nicht notwendig alles böse ist und da sie bisweilen heilsame Folgen haben, bedeutet lustbetontes Nachdenken nicht notwendig Billigung des Bösen als solchen. So kann z. B. eine uneheliche Mutter durchaus Freude an ihrem Kinde haben, ohne den ungeordneten Geschlechtsverkehr zu billigen. Sie kann sich freuen, daß sie ihre Verantwortung wahrgenommen hat, und Gott preisen für all das Gute in ihrem Kinde und in ihrer mütterlichen Liebe.

### III. Todsünden und Wundsünden

#### 1. Sind alle schweren Sünden zugleich Todsünden?

Vergleicht man die Moraltheologie der letzten vierhundert Jahre mit der Predigt der Apostel und der Lehre der Kirchenväter, so fällt vor allem das disproportionierte Mühen der Moralisten der letzten Jahrhunderte bezüglich der Bestimmung der Grenzlinie zwischen Todsünde und läßlicher Sünde auf. Die Bibel und die Kirchenväter warnten zweifellos vor der Gefahr von Sünden, die eine Abwendung von Gott bedeuten. Jedoch erst als das Bußsakrament die uns bekannte Form annahm, entwickelte sich in manchen Schulen der Moraltheologie ein zwanghaftes Bemühen, genau anzugeben, wo die läßliche Sünde aufhört und

die Todsünde beginnt. Dieser auffällige Wandel kann nur im Gesamt des geschichtlichen Wandels der Kultur und des Selbstverständnisses der Kirche erklärt werden. In einer Kirche, die leidenschaftlich ihre direkte und indirekte Macht und Kontrolle über alle Bezirke des weltlichen Lebens betonte, fiel auch die Frage nach Todsünde und läßlicher Sünde einseitig unter die Sicht des „Herrschaftswissens“.

Rigoristische Strömungen führten zu einer Identifizierung von schwerer Sünde und Todsünde, wobei der Eindruck erweckt wurde, als ob läßliche Sünden nicht schwerwiegend sein könnten. Die Situation verschlimmerte sich unter dem Einfluß des Jansenismus, der sich in weiten Kreisen der römisch-katholischen Kirche verbreitete und ähnlichen Tendenzen in Kreisen der reformierten Kirchen begegnete. Man behauptete ohne Bedenken, daß der größte Teil der Menschheit zu ewiger Verdammung vorherbestimmt sei. Calvin, der der rigoristischen Schule katholischer Theologen folgte, predigte: „Jede Sünde ist Todsünde; denn sie ist eine Auflehnung gegen den Willen Gottes, die notwendig seinen Zorn herausfordert.“<sup>17</sup> Calvin glaubte, daß der Sünder nur deshalb nicht zu verzweifeln brauche, weil er von Gott zum Heile vorherbestimmt sei, nicht aber aufgrund der läßlichen Natur von Sünden. Wenn Gott demnach andere aufgrund von irgendwelchen Sünden zur ewigen Verdammung bestimme, so handle er gerecht. Solch ein rigoristischer Sündenbegriff führte bei Calvinisten und Katholiken zu zahllosen Traumen und verdunkelte den Glauben an Gott, dessen Name Liebe ist. Heute zwingt uns die Herausforderung von Atheisten, die uns sagen, daß, wenn es einen Gott gäbe, er sicher unendlich größer ist als der, auf den unsere Theologie hinweist, zu einer gründlichen Überprüfung unserer Auffassungen über Todsünde und läßliche Sünde. Dabei helfen uns die biblische Erneuerung und die Fortschritte der Humanwissenschaften, unsere Frage in neuem Licht zu betrachten.

Wir haben schon gesehen, wie wichtig diesbezüglich das theologische und psychologische Verständnis der Fundamentaloption ist. Das im Zweiten Vatikanischen Konzil sich durchsetzende Kirchenverständnis, das ganz und gar in der Richtung des „Heilswissens“ liegt und vor allem Sendung zum Zeugnis für den allheiligen und allgütigen Gott bedeutet, weist unserem Suchen die Richtung. Angesichts einer kritischen Generation untersuchen wir all unsere Lehren und unsere Praxis, ob sie zu dem Gott der Liebe hinführen, der sich in Jesus Christus geoffenbart hat.

#### 2. Ein gestufter Sündenbegriff in der Bibel

Zweifellos kennt die Bibel wesentlich verschiedene Stufen der Sünde<sup>18</sup>, aber keineswegs im Blick auf das spätere Anliegen der Unterscheidung zwischen Sünden, die unbedingt gebeichtet werden müssen (Todsünden), und Sünden, die

<sup>17</sup> Calvin, *Institutio religionis christianae* lib. II, cap. 8 n. 59.

<sup>18</sup> G. C. Berkower, a. a. O. (Anm. 1) 285–322; E. M. Maly, a. a. O. 33 ff.

gebeichtet werden können (läßliche Sünden). Die Sünde und ihre Stufen kommen in der Bibel immer zur Sprache im Blick auf Bekehrung, entweder Totalumkehr oder Abkehr von teilweiser Entfremdung. Die im Bekehrungsruf sich vollziehende Entlarvung der Sünde hat eine besondere Note, wenn er sich an Israel wendet, dem Gott Bund und Gesetz und viele andere Zeichen seiner Huld und seines Erbarmens geschenkt hat. Die Schwere der Sünde mißt sich am Undank für die empfangene Liebe. Und darum wiegen die Sünden Israels schwerer als jene der Heidenvölker, denen Gott nicht in gleicher Weise seine Heiligkeit und Huld geoffenbart hat. In den Geschichtsbüchern, bei den Propheten und in der Weisheitsliteratur besteht ein Wissen um die allgemeine Sündhaftigkeit, das jedoch Sinn hat für die Unterscheidung zwischen ehrlich strebenden Menschen, die sich für die Treue zum Bund entscheiden, auf der einen Seite und Sündern, die den Zorn Gottes hervorrufen, auf der andern.

Die verhängnisvollste Sünde beging jener Teil der Führungsschicht Israels, der dem Werben der Liebe Gottes in Jesus widerstand und das Volk gegen Christus aufwiegelte, eine Sünde, der der Abfall von Christen vom Glauben nach Erleuchtung und Weihe an Christus an Bosheit nicht nachsteht. „Wenn wir mutwillig sündigen, nachdem wir die Erkenntnis der Wahrheit gewonnen haben, dann gibt es für uns kein Opfer mehr, das unsere Sünden sühnen könnte, sondern wir haben dann ein schreckliches Gericht zu erwarten als ein gieriges Feuer, das alle Widersacher verzehren wird. Schon wenn jemand gegen das Gesetz des Mose verstößt, muß er erbarmungslos sterben, wenn zwei oder drei Zeugen gegen ihn aussagen. Wieviel schlimmer, meint ihr, wird es geahndet werden, wenn jemand den Sohn Gottes mit Füßen tritt, das Blut des Bundes, durch das er geheiligt ist, entweiht und den Geist der Gnade schmährt!“ (Hebr 10, 26-30.) Dieser Text bezieht sich offenbar auf eine voll zu verantwortende Grundentscheidung gegen Christus und sein Reich.

Aber nicht nur Abfall vom Glauben, sondern auch ein Leben, das dem Glauben, den man bekennt, ständig widerspricht, ist eine Entscheidung gegen Christus. Darum werden jene, die den Herrn durch einen bloßen Lippendienst entehrt haben, am Schluß das schreckliche Urteil erfahren: „Ich habe noch nie eure Bekanntschaft gemacht; geht mir aus den Augen, ihr Täter der Gesetzlosigkeit (anomia)“ (Mt 7, 23). Hier wird die Sünde einer durch das Leben Lügen gestraften Orthodoxie genau wie die Sünde der Jesus verwerfenden Pharisäer „anomia“, Gesetzlosigkeit, genannt. „Nach außen erscheint ihr als Ehrenmänner, inseits aber seid ihr voll Heuchelei und Gesetzlosigkeit (anomia)“ (Mt 23, 28). Der radikale Widerspruch des Lebens zum Glaubensbekenntnis nimmt an der Bosheit und Gesetzlosigkeit des Antichrists teil (vgl. Mt 24, 12).

Auch im johanneischen Schrifttum bedeutet „anomia“ ein letzthinniges Nein zur Liebe Gottes durch ein liebloses und ungerechtes Verhalten zum Nächsten (1 Joh 3, 4). Aber der Erste Johannesbrief betont bei allem Wissen um die allgemeine Anfälligkeit für die Sünde, daß die Jünger Christi nicht die Sünde der anomia begehen. Aus dem Kontext ist also klar, daß die Sünde jener Christen,

die insgesamt und letztlich Christus treu bleiben, von ganz anderer Natur ist, als die anomia<sup>19</sup>. Auf der einen Seite stehen jene lieblosen Christen, die Gott nicht „kennen“, weil sie den Nächsten nicht lieben wollen; auf der anderen Seite finden sich jene, die sich von der Gesetzlosigkeit (anomia) fernhalten, aber doch demütig vor Gott bekennen, daß sie Sünder sind und seines Erbarmens bedürfen. „Behaupten wir: ‚Wir haben keine Sünde‘, so führen wir uns in die Irre, und die Wahrheit ist nicht in uns. Bekennen wir jedoch unsere Sünden, so ist er treu und gerecht, uns unsere Sünden zu vergeben und uns zu reinigen von allem Unrecht. Sagen wir dagegen: ‚Wir haben nicht gesündigt‘, so machen wir ihn zum Lügner; sein Wort ist dann nicht in uns“ (1 Joh 1, 8-10).

Ohne den christlichen Optimismus zu schwächen, der uns hoffen läßt, in der Liebe Christi zu bleiben, sagt der Jakobusbrief: „Wir alle verfehlen uns vielfach“ (Jak 3, 2). Wir alle bedürfen des heilenden Vergebens Gottes, und der Weg der Heiligkeit ist der Weg jener, die täglich demütig beten: „Vergib uns unsere Sünden, wie auch wir jenen vergeben, die gegen uns sündigen“ (Mt 6, 12; Lk 11, 4).

Die Unterschiede zwischen Sünde und Sünde sind gewaltig. Am einen Ende der Skala sehen wir die Sünde gegen den Heiligen Geist, die unvergebbar ist, weil sie absolute Herzensverhärtung besagt, letzthinniges Sich-Versagen gegenüber dem Liebeswerben Gottes (vgl. Mt 12, 31 ff.; Mk 3, 28 ff.; Lk 12, 10; 1 Joh 5, 16 ff.). Am anderen Ende stehen die täglichen Schwachheitssünden, deren sich auch die Heiligen anklagen. Alle Christen müssen sich mahnen lassen, solchen Tendenzen zu widerstehen. Davon heben sich jene schwer ärgerniserregenden Sünden ab wie die des Blutschänders von Korinth (1 Kor 5, 1). Oft stehen Christen vor Fehlritten oder einem Fehlverhalten von Mitchristen, das der brüderlichen Zurechtweisung bedarf (vgl. Gal 6, 1 ff.; 1 Joh 5, 16), was jedoch nicht notwendig bedeutet, daß es sich um Todsünden handelt.

In der Bibel findet sich nicht der geringste Anhalt, der ein quantitatives Abmessen der Trennungslinie zwischen Todsünde und läßlicher Sünde erlauben würde. Aber es findet sich in der Heiligen Schrift ein deutlicher Unterschied zwischen dem Bekehrungsruf, der denen gilt, die eines radikalen Wandels bedürfen, und der Mahnung zur Erneuerung des Geistes, zur fortschreitenden Bekehrung, die den auf dem Weg zur Heiligkeit wandelnden Büßern gilt. Die Bibel ermutigt nicht zur Gleichsetzung von Todsünde und schwerer Sünde, wie sie auch nicht gestattet, alle Sünden, die nicht zum Tode sind, als nicht besorgniserregend anzusehen. Die Heilige Schrift kennt nuanciertere Unterscheidungen als bloß die zwei Kategorien Todsünde und läßliche Sünde. Zu meinen, Wundsünden seien nicht ernst, ist ebenso unweise wie zu meinen, es gäbe keine Wunden, die ernst sind, solange sie noch nicht zum Tode geführt haben.

<sup>19</sup> Vgl. I. de la Potterie, Le péché c'est l'iniquité, in: Nouv. Rev. theol. 70 (1956) 785-797.

## 3. Theologische Reflexion

Die kirchliche Theologie müßte an Glaubwürdigkeit einbüßen, würde sie die neuen Einsichten der Humanwissenschaften nicht im Lichte der biblischen Erneuerung aufarbeiten im Blick auf ein besseres Verständnis der Unterscheidung zwischen Todsünden und Wundsünden<sup>20</sup>. Das Hauptanliegen ist die rechte Verkündigung der Frohen Botschaft von der Bekehrung, dann aber auch die Erneuerung der kirchlichen Bußpraxis. Der Bekehrungsruf, dem auch die Feier der Bekehrungssakramente dient, bedarf keiner klaren Grenzziehung in dem Sinne, daß der Christ genau sagen können müßte, ob eine schwere Wundsünde wirklich Todsünde sei oder nicht.

Die altkirchliche Bußpraxis und Bekehrungspredigt ruft vor allem eine Kategorie ins Bewußtsein, nämlich die schwer ärgerniserregenden Sünden, wie Glaubensabfall, Mord, Abtreibung, öffentlich bekannte ehebrecherische Beziehungen. Im Kampf gegen das Ärgernis und um der eigenen Glaubwürdigkeit willen belegte die Kirche diese Sünden mit schweren kanonischen Bußen. Das Hauptkriterium der Unterscheidung war das schwere öffentliche Ärgernis und darum die Notwendigkeit öffentlicher Wiedergutmachung. Aber nie erweckte die Kirche den Eindruck, als ob nur jene Sünden, die der kanonischen Bußpflicht unterworfen waren, Todsünden seien. Stets brachte die Kirche die biblischen Lasterkataloge in Erinnerung, die von sündigen Haltungen und sündigem Verhalten sprechen, die im Widerstreit zum Reiche Gottes stehen (Mt 25, 41-46; 1 Kor 6, 9 f.; Gal 5, 19-21; Röm 1, 24-32; 13, 13; 1 Petr 4, 3; 2 Petr 2, 12-22; Off 21, 27; 22, 15). Diese Sündenkataloge wurden nicht dazu in Erinnerung gebracht, daß jeder genau abmessen könne, ob er Todsünden oder nur läßliche Sünden begangen habe, sondern vielmehr um allen deutlich zu machen, daß ein echter Christ stets entschlossen sein wird, gegenüber diesen Tendenzen in seinem eigenen Herzen und in seiner Umwelt zu kämpfen, um sicher in der Liebe Gottes zu bleiben.

Als die iro-schottische Kirche angesichts des Verfalls des altkirchlichen Bußwesens die Norm aufbrach, nach der sündigen Christen nur einmal im Leben die Absolution gespendet worden war, erweiterte sie den Katalog der beichtpflichtigen Sünden. Aber keineswegs wurde eine Grenzlinie zwischen Todsünde und bloß läßlichen Sünden gezogen. Der Katalog der Bußtarife ließ jedoch die unterschiedliche Abwägung verschiedener Gruppen von Sünden deutlich ins Auge fallen. Als sich im Laufe des 8. und 9. Jahrhunderts die iro-schottische Bußpraxis auf dem Kontinent durchsetzte, war man sehr um Verinnerlichung und Überwindung äußerer Schematisierung bemüht, ganz besonders in der Zeit der karolingischen Reform. Später trat Abaelard mit lauter Stimme gegen ein bloß quantitatives Abmessen der Sünde auf. Man betonte mehr und mehr auch

<sup>20</sup> Vgl. K. Rahner, Bußandacht und Einzelbeichte. Anmerkungen zum römischen Erlaß über das Bußsakrament, in: St. d. Zeit 190 (1972) 363-372.

das subjektive Element, das sich äußerer Kontrolle entzieht. Lange Zeit standen sich in der Kirche zwei Denkart und Praktiken gegenüber. Die einen betonten mehr die Herzensbekehrung, die anderen waren mehr um genaue Kontrolle und quantitativ abgemessene Auferlegung von Bußen besorgt. Die großen Theologen des 13. Jahrhunderts, wie Thomas von Aquin und Bonaventura, gingen von der Grundentscheidung und den Grundgesinnungen aus, während in den Kreisen der Kanonisten das Herrschaftswissen den Ton angab.

Die Dekrete des Konzils von Trient über Rechtfertigung und Bußsakrament<sup>21</sup> spiegeln bestes theologisches Bemühen hauptsächlich im Blick auf Bekehrung und Vertiefung des Glaubens wider. Es wird deutlich unterschieden zwischen der ersten Bekehrung oder Grundbekehrung vom Zustand der Sünde zur Gnade entsprechend der „ersten Rechtfertigung“ und der zweiten oder andauernden Bekehrung entsprechend der „zweiten Rechtfertigung“. Damit ist das Wachstum in der Gnade durch Wachstum im Glauben und den Früchten des Glaubens gemeint. Das Konzil von Trient gab der Theologie eine gute Chance für eine gesunde Entfaltung. Aber in der nachtridentinischen Theologie machten sich Legalismus, Rigorismus, später Jansenismus und die Tendenz der neuen naturwissenschaftlichen Kultur zu quantitativem Messen ungünstig geltend. So kam es, daß viele Moralisten seit dem 17. Jahrhundert die Grenzlinie zwischen Todsünde und läßlicher Sünde quantitativ bestimmen wollten<sup>22</sup>.

Die theologische Reflexion kann dieser geschichtlichen Besinnungen nicht entraten; denn nur ein besseres Kennen der Gesamttradition befreit von der Versklavung an die jüngste Tradition. Zudem ist zu sagen, daß auch in den letzten Jahrhunderten der Protest gegen ein allzu quantitatives Denken nie fehlte.

Das Ringen um das Problem der Unterscheidung zwischen Todsünde und läßlicher Sünde war besonders hart in der scholastischen Theologie des Mittelalters. Da sie das Problem aus der Sicht Gottes angingen, war es für sie absolut absurd, zu denken, daß Gott seinen Willen bloß bis zu einem bestimmten Punkt absolut ernst nähme. Darum muß der Gläubige seinerseits den Willen Gottes als ganzen radikal ernst nehmen. Arthur Landgraf, der sich um die Erforschung der Geschichte dieses Problems besonders verdient gemacht hat, sagt, daß es nach dem heiligen Bernhard „vielleicht kein Scholastiker gewagt hat, an dem Axiom zu rütteln: Was gegen Gottes Gebot ist, ist schwere Sünde.“<sup>23</sup> Damit fiel bei der Unterscheidung zwischen Todsünde und läßlicher Sünde der Hauptton auf das Gegebensein von hinreichender Erkenntnis und Freiheit. Die Scholastiker betonten demnach, daß ein völlig freies und überlegtes Nein zu irgendeinem Gebot

<sup>21</sup> DS 1528, 1544, 1667-1693.

<sup>22</sup> Vgl. die bedeutsamen Untersuchungen von: A. M. Meier, Das peccatum mortale ex toto genere suo. Entstehung und Interpretation des Begriffs (Regensburg 1966); K.-H. Kleber, De parvitate materiae in sexto. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Moraltheologie (Regensburg 1971).

<sup>23</sup> A. Landgraf, Das Wesen der läßlichen Sünde, 190.

Gottes in irgendeinem Ausmaß grundsätzlich ein Nein zum Willen Gottes und darum Todsünde sei. Da sie sich jedoch nicht immer voll Rechenschaft über die Begrenztheit des Menschen gaben, machte ihnen dieses Prinzip nicht geringes Kopfzerbrechen. Einige Scholastiker folgten Skotus, der behauptet, daß läßliche Sünde nur möglich sei anlässlich eines Rates, während die Übertretung eines Gebotes immer Todsünde sei. Doch keiner der großen mittelalterlichen Theologen zog die Schlußfolgerung, die für die Rigoristen und Johannes Calvin kennzeichnend ist, der lehrte, daß jede Sünde Rebellion gegen Gottes Willen und damit Todsünde sei und zu Recht den Zorn Gottes herausfordere<sup>24</sup>. Die Haupt Sorge mittelalterlicher Theologen wie auch Calvins bestand darin, den Christen einzuprägen, daß Gottes Wille in seiner Ganzheit heilig und mit ganzem Herzen anzunehmen ist, mit anderen Worten, es ging um den Ruf zu ganzer Bekehrung. Aber sobald quantitatives Denken ins Spiel kam, verkehrte ein legalistischer Rigorismus das theologische Anliegen. Ein katholischer Zeitgenosse Calvins, Johannes Major, lehrte, daß der Diebstahl von einer oder zwei Ähren, wenn der Besitzer ein reicher Mann sei, keine Sünde sei; daß jedoch das Wegnehmen von sechs bis zehn Ähren eine läßliche Sünde und der Diebstahl von elf Ähren eine Todsünde sei<sup>25</sup>. Eine Reihe von Moralisten gab sich viel Mühe, zu beweisen, daß der kleinste quantitative Unterschied den qualitativen Umschlag von läßlicher Sünde zu Todsünde begründe. Das von Claudius Lacroix<sup>26</sup> gebrauchte Beispiel wurde unermüdlich wiederholt. Er erklärte, daß ein einziger Tropfen Alkohol den Ausschlag an der Trunkenheit gebe und daß dieser eine Tropfen die Todsünde begründe. So triumphierte die Mathematik über das Kennen des Menschen in seiner Größe und in seinem Elend.

Der Ausgangspunkt meiner Überlegungen ist derselbe wie der der Scholastiker: Gottes Wille muß in seiner Ganzheit angenommen werden. Wir sind uns jedoch heute der menschlichen Schwäche mehr bewußt und lernen vor allem von der Entwicklungspsychologie. Nicht jede menschliche Handlung und jeder innere Akt sind Ausdruck der Person als ganzer. Todsünde ist eine Grundentscheidung, die nur dann gegeben ist, wenn ein sündhafter Akt aus der Tiefe des Bewußtseins und der Freiheit hervorgeht oder in diese Tiefe zerstörend hineinreicht und so Ausdruck der Person in ihrer Ganzheit bzw. im Zerfall ihrer Ganzheit ist. In der Grundentscheidung spricht die Person sich aus und verfügt über sich in ihrer Tiefe<sup>27</sup>.

Dabei wird die Bedeutung des Gegenstandes des Aktes keineswegs geleugnet, aber der Gegenstand erhält seine moralische Bedeutsamkeit nur im Verhältnis zur gegenwärtigen Verfügbarkeit der Erkenntnis und Freiheit und in dem Ausmaß, als die Selbstbestimmung der Person durch eine Grundentscheidung gegeben ist. Aber nochmals sei es betont: vom Gegenstand her gibt es keine

<sup>24</sup> J. Calvin, a. a. O. (Anm. 17).

<sup>25</sup> J. Major, *Quartus sententiarum* dist. 15 q 19 (Paris 1509 ed. Ponset, Le Preux) fol. 4,99.

<sup>26</sup> C. Lacroix, *Theologia moralis* lib. III, Pars I, dubium 2 n. 1101 (Nachdruck Köln 1929).

<sup>27</sup> Diese Frage ist ausführlich behandelt in Kap. 5.

Möglichkeit einer quantitativen Bestimmung der Grenzlinie zwischen Todsünde und läßlicher Sünde, eben weil er sich den verschiedenen Menschen entsprechend ihrer sittlichen und religiösen Entfaltung und dem Einfluß ihrer Umwelt verschieden präsentiert bzw. von ihnen verschieden erfaßt wird. Einerseits bedarf es demnach eines tiefen Verständnisses menschlicher Begrenztheit, andererseits aber muß eine therapeutische, pastorale Theologie dazu beitragen, daß jeder grundsätzlich und mit ganzem Herzen das Gesetz der Gnade annimmt, gemäß seinen Talenten und Charismen den gegenwärtigen Heilmöglichkeiten und den Bedürfnissen der anderen zu begegnen. Vor allem darf ein Christ nie der Versuchung nachgeben, nach Sklavenart ausrechnen zu wollen, wie weit er Gottes Willen umgehen und übertreten kann, ohne in den Abgrund zu stürzen.

Diese Lösung, die dem radikalen Ruf der Bibel zur Bekehrung entspricht, darf jedoch nicht zu Rigorismus führen und wird es auch nicht, wenn wir uns stets des Wachstumsgesetzes und der vielfältigen Einflüsse bewußt sind, die uns verstehen lassen, warum viele sündhafte Akte nicht in jene Tiefe hineinreichen, in der der Mensch sich auf sein letztes Ziel ausrichtet.

Nach allem, was über die Grundentscheidung im Lichte der Bibel und der Humanwissenschaften gesagt ist, wird man nicht eilfertig von Todsünden von Kindern und noch nicht zur Reife gekommenen Jugendlichen sprechen. Dies ist vor allem zu betonen angesichts der Tatsache, daß viele den Kanon 906 des Kirchenrechtes so auslegen, daß Kinder mit dem Beginn des Unterscheidungsalters, also etwa um das siebte Lebensjahr, unter die Verpflichtung des Kanons 901 fallen, dem gemäß sie jährlich wenigstens einmal ihre Todsünden beichten müssen. Die Kinderbeichte muß völlig anders begründet werden. Nur dann kann sie von den Eltern mitverantwortet werden. Gerade hier wird es deutlich, wie jedes Reden von Sünde ein Reden von Gott ist. Es geht um das Gottesbild im Herzen des Menschen, vor allem des jungen Menschen. Die Psychologie hat uns zum Bewußtsein gebracht, wie entscheidend Kindheit und Jugend im Heranreifen zu voller Identität sind. Dabei ist die Auseinandersetzung mit der Sünde, die durchaus ernst zu nehmen ist, von großer Bedeutung.

#### 4. Formulierungen vorkonziliärer Katechismen

Die verschiedenen Katechismen der vorkonziliären Epoche formulieren die Grenze zwischen Todsünde und läßlicher Sünde alle in ähnlicher Weise: Eine Todsünde ist gegeben, wenn der Mensch das Gesetz Gottes in wichtiger Sache mit voller Überlegung und Freiheit übertritt. Es handelt sich dagegen um eine läßliche Sünde, wenn der Mensch das Gebot Gottes in einer weniger wichtigen Sache übertritt und ebenso wenn er es in wichtiger Sache übertritt, aber ohne volle Überlegung und Freiheit<sup>28</sup>.

<sup>28</sup> Vgl. den holländischen Katechismus von 1910, Frage 284 und 287; den holländischen Katechismus von 1948, Frage 381; Baltimore Catechism von 1884, Frage 56.

Offenbar setzen diese Formulierungen die Möglichkeit voraus, quantitativ die Trennungslinie zu bestimmen. Das Problem, wie ein quantitativ geringer Unterschied den qualitativen Umschlag von läßlicher Sünde zu Todsünde begründen kann, ist offenbar hier nicht gesehen. Die ganz verschiedene Weise des Erfassens der Bedeutsamkeit der Handlung je nach Anlage und Entfaltung bleibt unberücksichtigt.

Die Formulierung kann Anlaß sowohl zum Laxismus wie zu äußerstem Rigorismus werden. Jene, die vom Herrn fünf Talente empfangen haben, könnten vier davon in der Erde vergraben, solange der Gebrauch des einen Talenten die quantitativ fixierte Grenzlinie nicht unterschreitet. Jene aber, die nur ein Talent oder noch weniger empfangen haben, müßten sich – wenn wir dieses Gleichnis so anwenden dürfen – zuerst einmal sagen lassen, daß sie objektiv eine Todsünde begangen haben und subjektiv nur entschuldigt sind, wenn sie nachweisen können, daß ihre Überlegungskraft und Freiheit unter der Normalgrenze liegt. Und schließlich ist zu fragen, was „vollkommene Überlegung und vollkommene Freiheit“ bedeuten. Könnte sich hier nicht jeder entschuldigen mit dem Hinweis, daß weder seine Überlegung noch seine Freiheit vollkommen sind? Es geht nicht um eine vollkommene Überlegung und Freiheit, sondern um jenes Maß an Überlegung und Freiheit, das im Verhältnis zur Todsünde besteht, das also hinreicht, um eine Grundentscheidung zum Guten ins Gegenteil zu verkehren. Und schließlich ist noch einmal zu bedenken, daß sich Todsünde und Grundentscheidung für das Gute und Böse kaum punktuell bestimmen lassen.

##### 5. Todsünde der ganzen Art nach?

Sobald Moralisten anfangen, die Grenzlinie zwischen Todsünde und läßlicher Sünde quantitativ zu bestimmen, stellte sich die Frage, ob diese Art der Grenzziehung auf allen Gebieten gültig ist. Oder gibt es Tugenden, Werke und Pflichten, die keine Geringfügigkeit der Sache zulassen? Viele, aber nicht alle Moralisten der vergangenen Jahrhunderte lehrten, daß es Gebote gibt, bei deren Übertretung stets die Annahme (*praesumptio*) besteht, daß es sich um Todsünde handelt, das heißt, daß diese Gebote keine Geringfügigkeit der Sache kennen und die Übertretung deshalb „der ganzen Art nach“ (*ex toto genere suo*) Todsünde sei. Demnach käme auf diesen Gebieten, und nur auf diesen, die Möglichkeit einer bloß läßlichen Sünde nur aus der Unvollkommenheit des Aktes, während wir behaupten, daß dies auf allen Gebieten der Fall ist. Das Problem könnte man so formulieren: Kann man mit Recht annehmen, daß jeder Mensch, der zur Unterscheidungsgabe gekommen ist, Kind, Jugendlicher und Erwachsener, auf einigen Gebieten normalerweise wahrnimmt, daß es sich bei jeder Übertretung um eine Grundentscheidung gegen Gott handelt, während auf den meisten Gebieten des sittlichen Lebens er dies nur von einer quantitativ festlegbaren Linie an erfahren kann?

Es scheint mir, daß es gerade auch in dieser Frage um den Konflikt zwischen Heilswissen und Herrschaftswissen geht. Das ganze Problem entstand nur innerhalb der Beichtmoral, der es um die genaue Kontrolle der Gewissen durch den Beichtvater ging. Im Zeitalter des Absolutismus und einer von diesem Herrschaftsstil mitgeprägten Kirche sollte die Kontrolle über genaue Einhaltung der Kultformen, der orthodoxen, kontrollierbaren Glaubensformel absolut sein. So behaupteten viele Moralisten, die der offiziellen Linie zu entsprechen schienen, daß in Sachen der Glaubensformulierung, des Aberglaubens und Irrglaubens alle Sünden in Gedanken, Worten und Werken objektiv Todsünden sind. Gleichzeitig setzten sie „großzügig“ quantitative Grenzmarkierungen, die auf dem Gebiet der Gerechtigkeit, der Friedfertigkeit, der Barmherzigkeit, der Liebe und der Achtung der Personwürde des anderen einen ziemlich breiten Raum für Geringfügigkeit der Sache und demnach für bloße Läßlichkeit der Sünde zuließen.

Die bedeutenden Moraltheologen haben sich dabei immer Rechenschaft abgelegt, daß es sich bei Markierungen der Grenze zwischen Todsünde und läßlicher Sünde nur um annähernde Kriterien handelt. Ihr Lösungsversuch kann als Warnungsruf verstanden werden, der auf einigen Gebieten des sittlichen und religiösen Lebens nachdrücklicher formuliert werden mag. Aber in der Hand von Legalisten und Beichtvätern, die dazu erzogen worden waren, sich vor allem als Richter zu verstehen, mußte sich sowohl die quantitative Grenzbestimmung auf den meisten Gebieten wie auch die Radikalisierung auf einigen wenigen Gebieten ungünstig auswirken. Heutige Moraltheologie hat vor allem die Tatsache zu beachten, daß in der großen prophetischen Tradition vor allem der Bekehrungsruf in Fragen der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, des Friedens und der Liebe besonders ernst ist und daß bei der notwendigen Betonung des Glaubens das Fruchtbringen in Liebe mitentscheidend ist. Ferner ist zu beachten, daß prophetische Warnungen und die Bekehrungspredigt überhaupt einen wachen Sinn für die geschichtlichen Möglichkeiten und Notwendigkeiten voraussetzen. Dem widersprechen sowohl die einseitige Betonung einiger weniger Gebiete wie auch zeitlose Grenzziehungen zwischen Todsünde und läßlicher Sünde. Eine Korrektur dieser Tradition der letzten Jahrhunderte ist erleichtert durch den wissenschaftlichen Nachweis, daß auch innerhalb derselben der Ausdruck „Todsünde der ganzen Art nach“ durchaus nicht immer die gleiche Bedeutung hatte<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> A. M. Meier, a. a. O. 227-243; 336-345.

6. Sind alle direkten Zuwiderhandlungen gegen das 6. Gebot der ganzen Art nach Todsünden?

In den letzten Jahrhunderten entwickelten sich viele Gewissensängste infolge der Lehren vieler Moraltheologen und der römischen Inquisition, wonach alle Sünden in Gedanken, Begierden und Taten, die direkt das 6. Gebot verletzen, der ganzen Art nach Todsünden sind. Die Hintergründe und Gründe für diese Lehre sind vielfältig. Fürs erste glaubte man, gerade auf diesem Gebiet die Warnung verschärfen zu müssen, da ein anfängliches Nachgeben leicht zur Katastrophe führt. Fürs zweite sah man die Keuschheit radikal in Verbindung mit der Heiligkeit des Lebens, und zwar auf eine Art und Weise, die mit den biologischen Auffassungen jener Zeit zusammenhing. Die Moralisten der vergangenen Jahrhunderte beriefen sich auf Thomas von Aquin, nach dem der männliche Same „etwas Göttliches ist; denn er ist potentiell eine menschliche Person“<sup>30</sup>. Infolge davon wurde jede Sünde gegen die Keuschheit als die schiefe Ebene zum Mord angesehen. „Es ist ein Angriff auf das potentielle menschliche Leben infolge einer Unordnung, die sich auf den Akt menschlicher Zeugung bezieht.“<sup>31</sup> Dazu kam noch, daß ein Strom der Überlieferung die sinnliche Lust und ganz besonders die geschlechtliche Lust als in sich böse ansah und infolgedessen behauptete, daß der eheliche Akt mit seiner Lust sittlich nur durch den aktuellen Willen zur Zeugung entschuldigt werden könne.

Die sorgfältige Untersuchung von Karl-Heinz Kleber hat erbracht, daß bei dieser Lehre gleichlautende Formulierungen nicht immer den gleichen Sinn hatten und daß sie insgesamt immer wieder starken Widerspruch auch von seiten kirchentreuer Theologen erhielt. Es handelt sich also nicht nur um eine relativ späte Tradition, sondern nicht einmal um eine einhellige Tradition der letzten Jahrhunderte. Die Erklärung der Glaubenskongregation vom 15. Januar 1976 über einige Fragen der Sexualmoral stellt sich auf den Standpunkt der rigoristischsten Linie der Tradition, wonach es nicht nur objektiv keine relative Geringfügigkeit vom Gegenstand her gibt, sondern wonach auch eine begründete Annahme (*praesumptio*) besteht, daß es sich auch subjektiv um Todsünde handelt, solange nicht feststeht, daß es an der notwendigen Überlegung und Willensfreiheit fehlte<sup>32</sup>. Die Formulierung des Dokumentes schließt zum mindesten eine gegenteilige Annahme aus.

Unter den Moraltheologen von heute scheint sich die These durchzusetzen, daß das 6. Gebot genauso zu behandeln ist wie die Gebiete der Gerechtigkeit, der Barmherzigkeit, des Friedens, der Nächstenliebe usw. Zwei in sich verschiedene Lösungsversuche führen zu ähnlichen Schlußfolgerungen.

<sup>30</sup> *Thomas von Aquin*, *De malo* q 15 a 11. <sup>31</sup> *A. a. O.* q 2 a 10.

<sup>32</sup> Überblick über die verschiedenen Stellungnahmen bei *R. McCormick*, *Notes on Moral Theology*, in: *Theol. Studies* 38 (1977) 100-114; *Ch. E. Curran*, *Sexual Ethics: Reaction and Critique*, in: *Linacre Quarterly* 43 (1976) 147-164; *B. Häring*, *Reflexionen zur Erklärung der Glaubenskongregation über einige Fragen der Sexualethik*, in: *Theol.-prakt. Quartalschrift* 124 (1976) 115-126.

1) Der Ausgangspunkt der Überlegungen und Formulierungen ist die mittelalterliche Lehre, daß, von Gott her gesehen, das Gebot als Ganzes ohne jeden Abstrich anzunehmen ist und daß sich darum die Möglichkeit und Gegebenheit der läßlichen Sünde nur von ungenügender Überlegung und Freiheit des Aktes herleitet. Das gilt beim 6. Gebot genauso wie bei anderen Geboten. Auf allen Gebieten des sittlichen und religiösen Lebens ist gleichermaßen zu warnen vor einem sklavischen Abzirkeln der Todesgrenze und vor der Leichtfertigkeit jener, die sich auf die schiefe Ebene begeben. Aber solange der Mensch ehrlich strebt und ringt, teilweise Versagen bald bereut und zum Anlaß eines energischeren Strebens und Betens nimmt, darf er stets vertrauen, sich nicht von Gott getrennt zu haben. Es widerspricht guter Menschenkenntnis und der Pädagogik der Freiheit, wenn Rigoristen annehmen, daß vorübergehendes lustvolles Denken an sexuelle Dinge, ein lustbetonter Kuß zwischen Verlobten und dergleichen objektiv als Todsünden anzusehen sind und daß auch subjektiv die Präsumtion auf Todsünde stehe. Dieser Rigorismus in der Einschätzung führt nur zu Sexualneurosen und vielfach zum Umschlag in Libertinismus, wenn nicht zu ernststen Glaubenszweifeln. Die Unvollkommenheit des menschlichen Aktes und der Pilgerzustand des Menschen müssen ernst genommen werden. Ein punktueller rigoristisches oder *laxes* Abmessen des Einzelaktes ist auszuschließen.

2) Viele Moraltheologen, die von den traditionellen Handbüchern herkommen, nehmen als Ausgangspunkt die sinnvolle Erwägung, daß auf allen Gebieten einschließlich des 6. Gebotes geringere Grade der Abweichung von der sittlichen Ordnung gewöhnlich nicht zu einer Entscheidung führen, die aus der Tiefe des Daseins kommt oder diese Tiefe in einer Grundentscheidung festlegt. Sie behaupten demnach, daß es auch im 6. Gebot grundsätzlich der Art nach geringfügigere Abweichungen gibt, bei denen die Präsumtion nicht auf Todsünde steht. Aber selbstverständlich gilt es auch bei dieser Annäherungsweise an das Problem, davor zu warnen, quantitative, uniforme Marksteine aufstellen zu wollen.

#### IV. Können Menschensatzungen unter Sanktion der Todsünde auferlegt werden?

Die meisten Sünden, deren sich der durchschnittliche Katholik der vorkonziliären Kirche anklagte, waren nicht Vergehen gegen Nächstenliebe, heilendes Vergeben, Frieden und Gerechtigkeit, sondern Fehlritte gegen Satzungen der Kirche. Der Wandel im Selbstverständnis der Kirche und der Blick auf die umfassendere Tradition stellt uns auch vor die Frage: Kann die Kirche ihre Gesetze, insofern sie nicht Teil des ins Herz geschriebenen Gottesgesetzes sind, unter Androhung ewiger Höllenstrafen erlassen, d. h., traditionell ausgedrückt, „unter Sanktion der Todsünde“? Dies ist ein Teil der breiteren Frage, wie und unter welchen Bedingungen menschliche Gesetze das Gewissen binden.

##### 1. Die Obrigkeit im Dienste des Gewissens

Die Ausübung menschlicher Autorität, sei es durch die Eltern, die weltliche Gesellschaft oder die Kirche, hat mit dem Sittengesetz und infolgedessen mit dem Gewissen zu tun. Die Autorität wird ein sittlicher Faktor, wenn Gesetze, Vorschriften, Direktiven und Verordnungen kraft ihrer inneren Gerechtigkeit und sittlichen Bedeutsamkeit an das sittliche Gewissen appellieren können. Der sittlich reife Mensch weiß, daß er sowohl Gehorsam wie Ungehorsam gegenüber Menschensatzungen zu verantworten hat und daß die Übertretung nur dann Schuld bedeutet, wenn sie gegen sittlich bedeutsame Werte verstößt. Kinder, die das Glück haben, liebevolle und vernünftige Eltern zu besitzen, haben ein Grundvertrauen, daß das, was die Eltern verlangen, gut ist, eben weil die Eltern selbst gut und liebevoll sind. In einer geordneten Gesellschaft mit sittlich hochstehenden und weisen Amtsträgern wird der Bürger ein ähnliches Grundvertrauen haben, freilich aufgrund seiner sittlichen Reife und Lebenserfahrung von Fall zu Fall prüfen, ob das Gesetz, die Verordnung usw. im allgemeinen und auch im konkreten Fall sittlich binden können.

Gesetz und Verordnungen der Obrigkeit sollen die Grundrechte aller schützen und einen Damm errichten, um Verstöße gegen die Freiheit und andere Grundrechte der Mitmenschen zu verhindern. Wir stehen jedoch vor der traurigen geschichtlichen Erfahrung, daß Autorität und Gesetz allzuoft mißbraucht werden und daß selbst der Appell an das Gewissen der Untergebenen oft der Heuchelei und dem Eigennutz entspringt. Alle Menschen sollten sich mitverantwortlich fühlen für sinnvolle Gesetzgebung und deren vernünftige Anwendung sowie für den sittlich geordneten Gebrauch von Macht und Autorität.

##### 2. Die Gefahr der Entfremdung des Gewissens

Die Tiefenpsychologie hat deutlich gezeigt, daß viele Neurosen, vor allem in Gestalt von Schuldkomplexen, auf die Furcht des Kindes zurückgehen, nicht nur bestraft zu werden, sondern auch die Liebe der Eltern zu verlieren. Solche im unterbewußten und halbbewußten Gedächtnis aufgespeicherten Erfahrungen können authentischen Glauben und das Grundvertrauen, das sowohl für das zwischenmenschliche Verhältnis wie auch für den Bezug zu Gott grundlegend ist, schwer blockieren. Frühkindliche Erfahrungen dieser Art wirken sich noch negativer aus, wenn innerlich nicht verstandene Leistungen im Namen Gottes und der Kirche unter Hinweis auf ewige Verdammung eingefordert werden.

Die Kirche von heute ist sich klargeworden, daß die Glaubenskrise und die Weiterverbreitung des Atheismus viel zu tun haben mit der allgemeinen Autoritätskrise und insbesondere mit der Erfahrung bezüglich kirchlicher Autorität. In diesem Licht ist auch die Frage neu zu stellen, ob die Kirche ein Recht hat und ob es klug ist, ihre menschlichen Satzungen durch Drohung mit der Todsünde zu sanktionieren. Diesbezüglich bedarf die Kirche einer Art Tiefenpsychologie. Sie muß sich erinnern, wie in der Vergangenheit das Schwert der Kirchenstrafen unter Hinweis auf Todsünde und ewige Strafen allzuoft benützt wurde zugunsten der weltlichen Macht der Kirche und des Bündnisses zwischen Thron und Altar. Eine unverhältnismäßig hohe Zahl von Kirchenstrafen dienten dem Schutz des kirchlichen Eigentums und kirchlicher Privilegien. Dabei trugen die Moralisten einen Großteil der Mitverantwortung.

Allzu leicht behaupteten sie von vielen rein kirchlichen Satzungen, daß sie das Gewissen unter Todsünde binden. Und dabei handelte es sich nicht selten um Gesetze, die mit der Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit, mit Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit und Frieden wenig zu tun hatten. Karl Rahner spricht für viele, wenn er sagt: „Wer wird wie früher kirchlichen Vorschriften bis zu Lappalien hinunter so leicht den Charakter einer schweren Sünde zuschreiben?“<sup>33</sup>

Eine Anzahl von Moralisten hat die Macht der Kirche über das Gewissen so erklärt, daß sie durch positive Verordnung das, was aufgrund des Sittengesetzes nur unter läßlicher Sünde binde, den Christen unter Todsünde auferlegen könne<sup>34</sup>. Es ist schmerzlich, daß sich offenbar keiner dieser Männer ernsthaft gefragt hat, welches Gottesbild und welche Auffassung von der Kirche er damit verrete. Und doch ist das eine Kernfrage der therapeutischen Theologie.

<sup>33</sup> K. Rahner, a. a. O. (Anm. 20) 367.

<sup>34</sup> *Salmanticenses*, *Cursus theologicus* tr. 13, De vitiis et peccatis, disp. 10, dubium 5 (Paris 1877) vol. VII, tit. 374, n. 185.



## 3. Lösungsversuch

Ohne zu meinen, das letzte Wort sprechen zu können, seien einige wichtige Ausgangspunkte für eine Lösung angegeben:

1) Keine Menschensatzung, die willkürlich ist, kann das Gewissen binden. Menschliche Gesetze, auch die der Kirche, treffen das Gewissen nur kraft deren Dienst für das Allgemeinwohl, den Frieden, die Gerechtigkeit und die Entfaltung der Verantwortungsfähigkeit der Person. Um das Gewissen binden zu können, müssen Gesetze gerecht und notwendig sein.

2) Alle Satzungen der Kirche müssen ihrer Sendung untergeordnet sein, die Gewissen zu erziehen und zur Bekehrung zu rufen. Ihre eigenen Satzungen müssen dem Verständnis des Gesetzes der Gnade und des Gesetzes des Glaubens dienen. Verordnungen der Kirche, die über die Forderungen des Evangeliums und des natürlichen Sittengesetzes hinausgehen, müssen sich rechtfertigen als Antwort auf die Zeichen der Zeit, auf besondere Nöte. Und selbst in diesem Falle können sie nur so lange das Gewissen binden, als die entsprechenden geschichtlichen Situationen andauern.

3) Besondere Bedürfnisse der Lokalkirchen eines Landes oder Kontinents rechtfertigen nicht den Erlaß eines Kirchengesetzes für alle Teile der Christenheit. Auch das kirchliche Recht muß das Subsidiaritätsprinzip einhalten.

4) Besonders in einem kritischen Zeitalter wie dem unseren soll die Kirche die Bedeutsamkeit ihrer Gesetze durch Darlegung der Gründe statt durch Beifügung von Sanktionen erklären. Das ist auch notwendig, um einen sinnvollen Gehorsam zu ermöglichen. Übertriebene Sanktionen, die dem Sinngrund des Gesetzes und der besonderen Sendung der Kirche nicht entsprechen, werden nur an das Über-Ich appellieren und seine Dynamik pervertieren.

5) Es steht außer Frage, daß die Kirche bei der Verkündigung der sittlichen Botschaft des Evangeliums und bei der Auslegung des natürlichen Sittengesetzes auch auf die Heilsgefahr hinweisen darf und bisweilen muß. Die Frage, die uns hier beschäftigt, ist, wie die Kirche heute bloß menschliche Satzungen einfordern soll. Angesichts von manchen Übertreibungen in der Vergangenheit ist es nicht leicht, den jeweiligen Grad der Verbindlichkeit überzeugend und einladend zu formulieren. Meines Erachtens sollte die Kirche bei bloß kirchlichen Gesetzen aber nie mit Todsünde und Höllenstrafen drohen. Ich kann mir kaum vorstellen, daß ein Gesetz, das nicht im Evangelium und im natürlichen Sittengesetz enthalten ist, so bedeutsam sein kann, daß dessen Übertretung – außer im Falle böswilliger grundsätzlicher Ablehnung – ewige Höllenstrafen vom allgütigen Gott verdienen kann. Mit Todsünde als Sanktion drohen ist schwerwiegender als die Bedrohung mit der Todesstrafe; denn auf Todsünde steht die ewige Strafe.

Rebellion gegen die Kirche, die Christi Stiftung ist, kann durchaus Todsünde sein. Aber die Sünde kann auch auf jene fallen, die durch übertriebene Strafordrohungen den Gehorsam einfordern, zumal in Fällen, in denen kaum gezeigt

werden kann, daß eine Menschensatzung vom Evangelium und der natürlichen Sittenordnung verlangt ist.

6) In der Vergangenheit wurden manche Kirchengesetze mit der Beifügung „sub gravi“ erlassen. Das bedeutete ursprünglich nicht unter Androhung der Todsünde und ihrer ewigen Bestrafung; denn man setzte schwere Sünde und Todsünde nicht in eins. So bedeutete es lediglich eine Warnung, daß Nichtbeachtung eines solchen Gesetzes eine ernste Gefahr für das Heil mit sich bringen kann. Eine solche Warnung ist durchaus berechtigt, wenn ein kirchliches Gesetz von hoher Bedeutung ist und wenn gezeigt werden kann, warum und wie die Nichtbeachtung eines solchen Gesetzes dem einzelnen oder dem Allgemeinwohl der Kirche schwer schaden kann.

## 4. Einige klassische Beispiele

Das Gesagte soll an drei vielbesprochenen und in sich selbst bedeutsamen Beispielen illustriert werden.

## a) Bußwerke

Buße im weitesten Sinn ist eine Grundforderung des Evangeliums für jeden, der sich in der Sünde von Gott entfernt hat, und mit verschiedener Dringlichkeit auch als Teil der uns allen notwendigen fortwährenden Bekehrung. Die Bekehrung schließt die Bereitschaft zur Wiedergutmachung der Sünden und zum ständigen Kampf gegen Egoismus ein. In diesem Sinne verstanden, verpflichtet Buße in strenger Weise.

Eine davon ganz verschiedene Frage ist jedoch, wie konkrete, von der Kirche verordnete Bußwerke das Gewissen unter Todsünde binden können. Im ersten Teil der Konstitution „Poenitemini“ hat Paul VI. betont, daß Buße, insofern sie mit Bekehrung zusammenfällt, eine Forderung des Evangeliums ist<sup>35</sup>. So gesprochen, hat Paul VI. zweifellos die ganze Tradition der Kirche hinter sich, wenn er sagt, daß „alle Gläubigen durch das Gesetz Gottes selbst zur Buße verpflichtet sind“<sup>36</sup>. Im zweiten Teil bestimmt die Konstitution sehr maßvoll einige wenige Bußfeiern und Bußwerke. Den Bischofskonferenzen wird zudem große Freiheit gelassen, diese Bußwerke so zu bestimmen, daß sie dem Wachstum in brüderlicher Liebe und Gerechtigkeit dienen. Vom Ganzen dieser konkreten Forderungen sagte dieser Papst: „Die wesentliche Beachtung derselben verpflichtet ernst (sub gravi).“

Der Kirche fällt es zweifellos zu, konkrete Formen und bestimmte Zeiten anzuzeigen, um die Christen regelmäßig zur Bekehrung und zum Nachdenken über ihre Bußbereitschaft aufzurufen. Der Ausdruck der Konstitution über die Schwere der Verpflichtung kann durchaus im Sinne der älteren Tradition so

<sup>35</sup> Paul VI., Poenitemini vom 17. Februar 1966: AAS 58 (1966) 177-198.

<sup>36</sup> A. a. O. 183.

verstanden werden, daß einfachhin die Warnung ausgesprochen ist, jene, die das Wesentliche dieser Verordnungen aus eigener Schuld verfehlen, setzten sich ernstester Heilsgefahr aus, vor allem der Gefahr, den Ruf des Evangeliums zu Bekehrung und Buße nicht ernst zu nehmen.

Dagegen könnte eine kleinliche Auslegung, die genau beschreiben wollte, welche Unterlassung von Bußwerken eine Todsünde sei, zur Entfremdung führen. Es besteht ohnehin die allzu menschliche Neigung, sich mit einigen konkreten Werken zu begnügen, anstatt den radikalen Bußruf des Evangeliums ernst zu nehmen. Bußzeiten und Bußwerke sollen Realsymbole sein, die den breiteren Horizont öffnen und eine größere Bekehrungsbereitschaft wecken.

#### b) Das priesterliche Gebet und verordnete Gebete

Gemäß dem Gnadenruf Gottes ist die Kirche berufen, ein Haus des Gebetes zu sein (vgl. Jes 56, 7). Die Erziehung der Gläubigen und vor allem der Priester und Ordensleute zu einem regelmäßigen und intensiven Gebetsleben gehört zu den vornehmsten Aufgaben der Kirche. Dazu gehört auch die Sorge um regelmäßige Gebetszeiten und gute Gebetsformen und Weisungen, wie sich Priester und Gläubige gegenseitig in der Treue zum Gebet Halt geben sollen. Das kirchliche Gesetz bezüglich der Feier des Stundengebetes will dieser Aufgabe dienen und bindet demnach das Gewissen.

Das ständige Lernen des Betens und die gegenseitige Ermunterung zu einem regelmäßigen Gebetsleben mit dem Ziel, das ganze Leben zur Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit umzugestalten, ist eine Lebensfrage für die ganze Kirche, für jeden Gläubigen und ganz besonders für Priester und Ordensleute; denn ihre Berufung besagt wesentlich ein Charisma des Betens.

Eine kleinliche Kasuistik, die bestimmen wollte, welche Teile des Stundengebetes unter Todsünde bzw. unter läßlicher Sünde binden und die den Ruf des Evangeliums zu einem Leben des Gebetes verdunkeln und Anlaß entweder zu Minimalismus oder zu Skrupulosität geben mußte, ist der Sorge um die Treue im Gebetsleben gewichen. Um diese Treue geht es auch dort, wo Priester, die in der Arbeit der Seelsorge stehen, teilweise das Stundengebet durch andere Gebetsformen und durch intensivere Bemühungen um die kontemplative Dimension ihres Lebens ersetzen, um besser beten und besser ihr Apostolat erfüllen zu können. Selbstverständlich dürfen sie dabei nicht die Mitverantwortung für das regelmäßige gemeinschaftliche Beten vernachlässigen. In Anbetracht des großen Bemühens der Kirche, das Stundenbuch zu einer gemeinsamen Schule des Gebetes zu gestalten, dürfte kein Priester ohne sehr schwerwiegende Gründe das Stundengebet beiseite schieben. Das Gesetz der Kirche dient dem Gebet und nicht umgekehrt das Gebet dem Gesetz.

#### c) Regelmäßiger Meßbesuch

Das zweifellos komplexeste Beispiel für unsere Frage ist das Gesetz, das den regelmäßigen Meßbesuch vorschreibt. Zunächst ist zu betonen, daß die Sorge

um die eucharistische Erziehung aller Gläubigen und ein intensives eucharistisches Leben dem feierlichen Auftrag und dem Testament des Herrn entspricht. Daraus ergibt sich vor allem eine grundlegende Pflicht kirchlicher Heilssorge, nie die Eucharistie in erster Linie als Gesetz zu präsentieren. Sie ist vor allem das hervorragendste Geschenk Christi an seine Kirche, Quell der Gnade, Ausdruck der Heilsgemeinschaft in Christus, Schule der Anbetung im Geiste und in der Wahrheit. Die Beteiligung an der Eucharistiefeier ist darum vor allem Ausdruck der Dankbarkeit und Bekundung der Mitverantwortung in der Kirche und für die Kirche.

Hier beschränken wir uns auf die mehr spezielle Frage, mit welcher Verbindlichkeit die Kirche den absolut regelmäßigen Meßbesuch an allen Sonntagen und gebotenen Feiertagen verlangen und einfordern soll. Die absolute Regelmäßigkeit ist nach Ausweis der Tradition kein göttliches Gesetz, jedoch eine wichtige Sorge der Kirche, ein Mittel, Nachlässigkeit und religiöse Unterernährung der Gläubigen zu vermeiden. Dabei ist ein sehr wichtiger Punkt zu beachten: Der beste Weg, einen regelmäßigen Gottesdienstbesuch zu erreichen, ist die würdige Feier, die frohe Verkündigung des Wortes Gottes und eine pädagogische Hinführung zum Sinnziel der Eucharistie und aller Sakramente.

Auch hier gilt es auf die ganze Tradition der ganzen Christenheit zu achten. Nach Georg Troxler<sup>37</sup> ist der heilige Antonin von Florenz († 1459) der erste, der behauptete, daß die absolute Regelmäßigkeit im Kirchenbesuch „sub gravi“ verpflichtet. Es besteht guter Grund, anzunehmen, daß er wie die meisten seiner Zeitgenossen das „sub gravi“ nicht im Sinne von „unter Sanktion der Todsünde“ verstand, sondern als eine Warnung gegen Nachlässigkeit im Kirchenbesuch, die zu schweren Gefahren des Heiles führen kann. Noch zur Zeit des Konzils von Trient wurde das „sub gravi“ von führenden Theologen so verstanden. So erklärte z. B. der hochangesehene Konzilstheologe von Trient Melchior Cano, daß scharf zu unterscheiden sei zwischen „sub gravi“ und „unter Todsünde“. Er erklärte dies an einem interessanten Beispiel: Er meinte, daß ein Gläubiger, der entgegen dem Kirchengebot die Kommunion empfangt, nachdem er eine begangene Todsünde zwar ernstlich bereut, aber nicht gebeichtet hat, schwer sündigt, daß er jedoch nicht eine Todsünde begeht<sup>38</sup>. Über das Beispiel läßt sich selbstverständlich streiten. Worauf es uns hier ankommt, ist das rechte Verständnis der kirchlichen Warnung. Troxler meint, daß vor dem Erlaß des Kanons 1248 im neuen kirchlichen Gesetzbuch (1917) kein die allgemeine Kirche bindendes Kirchengesetz bestand, das den absolut regelmäßigen Kirchenbesuch vorschrieb. Es ist zu beachten, daß der Kanon kein Wort über die Schwere der Verpflichtung sagt. Die Lehre, daß das Versäumnis auch nur

<sup>37</sup> Vgl. G. Troxler, Das Kirchengebot der Sonntagspflicht als theologisches Problem in Geschichte und Gegenwart (Freiburg i. Ue. 1971).

<sup>38</sup> Vgl. I. Trubaldo, in: Nuova Alleanza vom 10. Oktober 1972, 387 ff.

einer Messe aus Nachlässigkeit Todsünde sei, ist die Folge theologischer Erklärung.

Meines Erachtens können wir vernünftigerweise von einer Verpflichtung „sub gravi“ sprechen, sollten jedoch vermeiden, von Sanktion „unter Todsünde“ zu reden. Gläubige, die intensiv am Leben der Kirche teilnehmen und ausnahmsweise den sonntäglichen Meßbesuch durch die Mitfeier an einem Wochentag ersetzen, sollten nicht im Gewissen beunruhigt werden.

## V. Die fleischgewordene Frohe Botschaft der Bekehrung

Christus, Gottessohn und Menschensohn, ist das lebendige Evangelium, das allumfassende Sakrament der Bekehrung, der Befreier von Sünde und die Quelle neuer Freiheit. Er ist der Prophet, der nicht nur die Sünde unserer Entfremdung entlarvt, sondern uns Heimat anbietet in seiner Wahrheit, in seinem Frieden. Er ist der Bund und der Mittler des Bundes, die Verkörperung der rettenden Solidarität, die allein uns frei machen kann von der Unheilssolidarität der Sünde. Zur leibhaftigen Botschaft Christi von der Bekehrung gehört die Verheißung des Heiligen Geistes, der unsere Herzen und das Antlitz der Erde erneuern und so eine neue Schöpfung hervorbringen kann.

### 1. Christus, das Ursakrament der Bekehrung

In Christus ist die Wirklichkeit der Bekehrung als Heimkehr symbolisiert; er allein kann uns heimbringen in die Liebe des Vaters. Er ist vom Vater gesandt, um für uns und mit uns zum Vater heimzukehren. Er vermittelt der Menschheit jene Erfahrung der Nähe Gottes, die Gnade und Einladung zur Umkehr zum Vater ist. Nur in ihm und durch ihn ist diese Heimkehr möglich. Das Ostergeheimnis ist nicht nur die Quelle des Heiles, sondern auch das Realsymbol der Heilsgüter und des Weges zum Heile, des Sieges über die Sünde und Ganzhingabe an den Willen des Vaters.

Mit Jesus bricht die Fülle der Heilszeit herein, die von den Propheten verkündet war, die Zeit des Neuen Bundes, den Gott in die Herzen der Seinen schreibt, um seine Herrschaft durch die Macht der Gnade im Geschenk des Heiligen Geistes auszuüben. Jesus ist die Einladung zur Bekehrung als das lebendige Evangelium (vgl. Mk 1, 15). Sein ganzes Dasein in der Welt, sein Tod und seine Auferstehung und die Geistsendung verkünden uns, daß Bekehrung, Erneuerung in Geist und Herz möglich und darum dringend ist. Es handelt sich nicht um eine bloß intellektuelle oder moralische Bekehrung, sondern um Hinkehr zu ihm, dem lebendigen Evangelium, dem Weg der Wahrheit und des Lebens, und so zum Vater.

Glaubensbekehrung umgreift das ganze Leben. Sie ist dankbarer Empfang dessen, der die lebendige Botschaft und Einladung zur Bekehrung ist und totale Weihe an die neue Ordnung, die er bringt. Daraus ergibt sich dann die Loslösung vom selbstischen Selbst, von Anmaßung und Stolz und Heimkehr aus der Entfremdung: Hinkehr zu Gott, der uns in Jesus sein gnädiges Antlitz zuwendet.

Der griechische Ausdruck für Bekehrung ist im Neuen Testament „metanoia“. Sie schließt Reue, einen tiefen Schmerz über die Sünde und Abkehr von ihr ein. Das Entscheidende ist jedoch das neue Verhältnis zu Gott, das Daheimsein bei ihm, der sich als der „Gott mit uns“ offenbart. Die neutestamentliche Bekehrungsbotschaft zeigt volle Kontinuität zur alttestamentlichen Verheißung, wo die Bekehrung im messianischen Zeitalter vor allem als Herzenerneuerung beschrieben wird, worauf das Wort „metanoia“ etymologisch hinweist, und als Heimkehr. Das in der hebräischen Bibel 1059mal wiederkehrende Wort „schub“ ist in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments vielfach mit „metanoia“ wiedergegeben worden<sup>39</sup>. Es erinnert an die Heimkehr aus der Fremde.

Die religiöse Bekehrung, um die es vor allem geht, bedeutet Glauben an Jesus, vertrauensvolle Hingabe an ihn, der unsere Hoffnung ist. Aber es geht um mehr als um ein bloßes Vertrauen, daß unsere Seelen gerettet werden; es ist die Hingabe an ihn, der die Wahrheit und das Heil für alle ist. So ist Bekehrung ein bedingungsloses Ja zu der Wahrheit, die er ist und die er uns lehrt, und zu dem Reich, zu dem er uns beruft. Bekehrung ergreift den ganzen Menschen in all seinen Bezügen. Es ist eine totale Selbstverpflichtung und Selbsthingabe für Gott und seine Sache<sup>40</sup>.

Wir haben früher gesehen, daß Gewissenserfahrung ein tiefes Verlangen nach Ganzheit und Integrität ist. In der Grundentscheidung für das Gute und Wahre wird das Gewissen heil; es ist auf dem Weg nach letzter Ganzheit. Dies alles erfüllt sich in einzigartiger Dichte in der Glaubensbekehrung zu Christus. Die Hinkehr zu ihm, dem lebendigen Evangelium, bedeutet sehr viel mehr als ein Ja zu einzelnen Wahrheiten und Geboten, mehr als ein allgemeines Suchen nach Wahrheit und Gutsein. Es ist eine Wiedergeburt zu einem neuen Leben, zur Fülle des Lebens in Christus Jesus, zu einem Mitvollzug seiner Liebe zum Vater und so zum Mitvollzug der Liebe des Vaters und des Sohnes im Heiligen Geiste zu allen Menschen. Das Herzstück der christlichen Bekehrung ist immer die Hinkehr zu Christus und in Christus zum Vater. Damit ist ein brennendes Verlangen mitgegeben, ihn in all seinen Bezügen zu kennen und sich ihm, dem Herrn und Erlöser der ganzen Welt, zu weihen. So ist die christlich verstandene Bekehrung

<sup>39</sup> A. Feuillet, *Metanoia*, in: *Sacramentum Mundi* III, 453.

<sup>40</sup> Vgl. Kap. 5 über die Fundamentaloption; vgl. auch K. Rahner, *Konversion*, in: *Sacramentum Mundi* III, 39-47. Rahner behandelt die Bekehrung ganz ausdrücklich als Grundentscheidung und kann darum in der Grundentscheidung zum Guten, „wo ein Mensch sich selbst losläßt („sich selbst verleugnet“), selbstlos den Nächsten liebt“, eine wirkliche, wenngleich nur implizit vollzogene Hinwendung zu Christus sehen (a. a. O. 41).

etwas ganz anderes als der Rückzug der Sekte von Qumran in die Wüste, während sie die Masse der Bevölkerung als verräterisches und hoffnungsloses Volk ansah<sup>41</sup>. Wer sich zu Christus bekehrt, teilt seine Liebe und Heilssorge zu allen. In der Bekehrung zu Christus ist eine tiefe Erfahrung mitgegeben, daß wir ohne unser Verdienst gerettet sind. Christus ist für uns Sünder gestorben; darum teilt der bekehrte Sünder die Liebe Christi zu den Sündern. Seine mitsorgende, heilende und vergebende Liebe wird immerdar ein Akt der Danksagung sein. So wird der Bekehrte in der Gemeinschaft der Bekehrten zu einem Realsymbol des Gottesreiches, das ein Reich des Erbarmens, der Gerechtigkeit und des Friedens ist. Wer an sich selbst die Liebe Christi, des barmherzigen Samariters, erfahren hat, kann nicht wie der Priester und der Levit im Evangelium dem Notleidenden ausweichen.

Bekehrung zu Christus bedeutet für seine Jünger Teilnahme an seiner schöpferischen und erlösenden Liebe und Treue in jener Heilssolidarität, die für sie und für alle Befreiung aus der Unheilssolidarität der Sünde bedeutet.

## 2. Christus der Prophet – Befreiung aus der Entfremdung

In Christus kommt die Bekehrungspredigt der Propheten zur Vollendung. Die Propheten sind niemals Lehrer abstrakter, weltfremder Rechtgläubigkeit. Sie sind gesandt, um die Möglichkeit und Dringlichkeit der Bekehrung zu verkünden. Dazu entlarven sie die Sünde im Licht der göttlichen Huld und Gerechtigkeit. „Höret, ihr Himmel, horche auf, o Erde! Denn der Herr redet: Kinder habe ich großgezogen und emporgebracht, und sie sind von mir abgefallen“ (Jes 1,2). Die Propheten predigen Bekehrung für alle, doch erscheinen ihnen die Sünden der kleinen Leute sehr viel weniger tadelnswert als die der Könige und ihrer Priester. Für sie ist jede Privatisierung von Sünde und Bekehrung ausgeschlossen. Gewiß, sie rufen jeden einzelnen in seiner Herzmitte an, aber zugleich rufen sie alle zur Umkehr, zur Erneuerung der Sitten, zu einem Wandel der Autoritätsstrukturen, zur Ehre des einen Gottes<sup>42</sup>.

Dabei geschah es oft, daß die vom König besoldeten Priester am wenigsten bereit waren, auf die Stimme der Propheten zu hören. „Amazja sprach zu Amos: ‚Seher, geh, fliehe ins Land Juda; dort iß dein Brot und dort prophezeie! In Bet-El aber darfst du nicht mehr prophezeien, denn das ist ein Königsheiligtum und ein Reichstempel.‘ Amos aber antwortete dem Amazja: ‚Ich war kein Prophet und kein Prophetenjünger, sondern ein Viehhirt bin ich und ziehe Maulbeerfeigen. Aber der Herr hat mich hinter der Herde weggenommen und hat zu mir gesprochen: ‚Gehe hin und weissage wider mein Volk Israel‘“ (Am 7,12-15). Die Propheten rücken den Sündenbegriff der Priesterklasse zurecht. Anstelle des

<sup>41</sup> Vgl. H. Feuillet, a. a. O. 456.

<sup>42</sup> Die wesentlichen Dimensionen der Bekehrung wurden in Kap. 4 behandelt in der Sicht „Wovon und wofür Christus uns befreit hat“.

Sündenkaloges der Ritualisten tritt der Ruf nach Erbarmen und Gerechtigkeit, nach Respektierung der Würde der Kleinen und Ausgestoßenen. Sie verkünden die Herrschaft Gottes und sein Heilshandeln so, daß sich keiner entschuldigen kann, wenn er sich nicht bekehrt.

Mit dem Kommen des letzten Propheten, Johannes' des Täufers, wird der Bekehrungsruf besonders dringend. Er ist Hinführung zu Christus, in dem das Gottesreich sichtbar wird. Christus ist der Prophet. Mit ihm kommt die große Heilstunde der Bekehrung. Sein Leben, sein Wort und seine Taten, sein Sterben, seine Auferstehung und Himmelfahrt und die Geistsendung sind die Ermöglichung für die dringende Predigt der Heimkehr. Angesichts seines Kommens muß sich jeder entscheiden. Er spricht mit absoluter Autorität: „Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr, Herr!, wird in das Reich der Himmel kommen, sondern wer den Willen meines Vaters in den Himmeln tut... Und jeder, der diese meine Worte hört und sie nicht tut, ist einem törichten Manne zu vergleichen, der sein Haus auf Sand baute“ (Mt 7,21-26). „Wer mich verwirft und meine Worte nicht annimmt, hat seinen Richter; das Wort, das ich geredet habe, das wird ihn richten am jüngsten Tage. Denn ich habe nicht von mir aus geredet, sondern der Vater, der mich gesandt hat, er hat mir Auftrag gegeben, was ich sagen und was ich reden soll“ (Joh 12,48 f.). Mit den Selbstgerechten und Heuchlern geht Jesus scharf ins Gericht, freilich um sie zu retten. Es scheint, daß „jene Gerechten, die der Buße nicht bedürfen (Lk 15,7), als falsche Gerechte, als Pharisäer zu verstehen sind, weil in der Sicht des Evangeliums jeder Mensch der Bekehrung bedarf“<sup>43</sup>.

Angesichts Christi ist die Privatisierung der Religion und der Bekehrung noch weniger möglich als bei den Propheten des Alten Testaments. Sicher, er ruft zur Herzensbekehrung, die aber besagt eine totale Hinwendung und Hingabe ans Reich Gottes, das ein Reich der Liebe und Gerechtigkeit ist. Diese totale Bekehrung ist möglich dank der Sendung des Heiligen Geistes, der uns in alle Wahrheit einführt und von allen Formen der Entfremdung befreit für das Reich der Liebe<sup>44</sup>. Die zu Christus Bekehrten, die sich von seinem Geiste leiten lassen, werden den Mut finden, den verschiedensten Formen der Entfremdung, auch innerhalb der Religion, zu begegnen, um gemeinsam für die Wahrheit und wahre Freiheit einzutreten. All das ist in der Bekehrung zu Christus dem Propheten, dem Erlöser der Welt, mit eingeschlossen<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> A. Feuillet, a. a. O. 459.

<sup>44</sup> Vgl. R. Schnackenburg, Von der Wahrheit, die frei macht. Gottes in der Bibel geoffenbarte und präsente Wahrheit (München 1964). Dieser Fragenkreis wird ausführlicher in Bd. II behandelt.

<sup>45</sup> Bezüglich dieser wichtigen Dimension der Sünde als Entfremdung und der Bekehrung als Heimkehr zur Wahrheit und Authentizität siehe mein Buch „Sünde im Zeitalter der Säkularisation“ (Anm. 1), 39-109.

## 3. Christus der Versöhner

Die religiöse Bekehrung ist ganz und gar im Lichte der Initiative Gottes zu sehen. Sie ist dankbarer Empfang der Versöhnung, die Gott in Jesus Christus gewirkt hat und die uns durch die Kraft seines Heiligen Geistes erreicht. Versöhnung ist Neuschöpfung. „Wenn jemand in Christus ist, so ist er eine neue Schöpfung; das Alte ist vergangen – siehe, Neues ist geworden. Dies alles aber ist von Gott her geschehen: Er hat uns durch Christus mit sich versöhnt und uns den Dienst der Versöhnung übertragen. Denn Gott ist es, der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat, den Menschen ihre Übertretungen nicht zurechnete und unter uns das Wort von der Versöhnung aufrichtete“ (2 Kor 5, 17-19).

Da diese Neuschöpfung, diese neue heile Beziehung zu Gott, zu sich selbst, zum Nächsten und zur ganzen Welt absolut ungeschuldete Gnadengabe Gottes in Christus Jesus ist, kann sie nur in Dank empfangen und bewahrt werden. Wo die Dankbarkeit fehlt, da ist die Gabe verschmäht und Gottes Großmut entehrt. Dankbare Freude gibt die Kraft, entsprechend der Versöhnung zu leben; und das schließt notwendig großherzige Mitarbeit am Werk der Versöhnung ein. In der Neuschöpfung der Versöhnung wissen wir uns von Gott angenommen, so wie wir sind, auf daß wir das werden, wozu er uns im Reich seiner Liebe und Gerechtigkeit beruft. Im Lobpreis des Versöhners können wir uns selbst annehmen, die uns von Gott zufließenden Kräfte entdecken und mutig an unserer Umwandlung arbeiten. Im Wissen um das Angenommensein von Gott werden wir unsere Mitmenschen nicht mehr als Bedrohung empfinden, sondern vielmehr als ein Geschenk Gottes. Wir sind fähig, sie anzunehmen, sie zu suchen, wo sie sind, um gemeinsam den Weg zum vollen Heil zu gehen. Jene, die sich versöhnen lassen, wirken zusammen im Reich der Liebe und des Friedens<sup>46</sup>.

Nichts kann in uns die schöpferischen Kräfte für eine schöpferische Antwort und für treue Übernahme unserer Verantwortlichkeit zur Versöhnung der Welt und als Friedensboten besser wecken als das dankbare Wissen um Gottes ungeschuldete Initiative.

## 4. „Dein Heiliger Geist komme über uns und mache uns rein“

In einigen Handschriften ist im Lukasevangelium (11,2) die Vaterunserbitte „Dein Reich komme“ ersetzt oder vielmehr umschrieben mit dem Gebet: „Dein Heiliger Geist komme über uns und mache uns rein.“ Versöhnung und Reinigung sind das Werk des Heiligen Geistes. Er gibt uns das neue Herz, das versöhnte Beziehungen möglich macht. Das dankbare Vertrauen auf den Heiligen Geist führt zu ständiger Bekehrung, zur Reinigung des Herzens, Geistes und Willens. Durch die Sendung des Heiligen Geistes vom Vater erfüllt Jesus die

<sup>46</sup> Bezüglich dieses zentralen Gehaltes der Heilbotschaft und einer den geschichtlichen Verhältnissen entsprechenden Verkündigung siehe mein Buch „Evangelization Today“, 164-182.

großen Prophezeiungen: „Dann werde ich euch mit reinem Wasser besprengen, daß ihr rein werdet ... Und ich werde euch ein neues Herz geben und einen neuen Geist in euer Inneres legen; ich werde das steinerne Herz aus eurem Leibe herausnehmen und euch ein fühlendes Herz geben. Meinen Geist werde ich in euer Inneres legen“ (Ez 36, 25-27; vgl. Jer 31, 31-33; Hebr 8, 7-12; 10, 16). Das Kommen des Heiligen Geistes ist das Zeichen der Endzeit, der radikalen Entscheidung der Rückkehr zu Gott. Alles ist ganz und gar das Werk des Geistes Gottes, der eine schöpferische und treue Antwort und Mitwirkung möglich macht.

Paulus beschreibt das Leben des Bekehrten als Kampf zwischen dem Geist, der ihn rechtfertigt und heiligt, und dem alten sündigen Selbst, das in der sündigen Welt seinen Bundesgenossen hat.

„Wandelt im Geiste, so werdet ihr nicht vollführen, was eure Selbstsucht begehrt. Denn was eure Selbstsucht begehrt, ist dem Geiste Gottes zuwider, und was der Geist begehrt, der Selbstsucht. Beide liegen im Streit miteinander, damit ihr nicht tut, was ihr tun wollt. Wenn ihr euch jedoch vom Geiste führen laßt, seid ihr nicht unter der Herrschaft des Gesetzes“ (Gal 5, 16-18). Nur wenn wir uns dem Wirken des Heiligen Geistes anvertrauen, können wir uns in einer fortwährenden Bekehrung mehr und mehr dem für uns gekreuzigten und auferstandenen Christus angleichen. „Die zu Christus Jesus gehören, haben ihre Selbstsucht mit all ihren Leidenschaften und Begierden ans Kreuz geschlagen. Wenn wir also im Geist leben, so wollen wir uns auch nach dem Geiste richten!“ (Gal 5, 24-25)<sup>47</sup>.

## 5. Bekehrung zu Christus, dem Befreier von der Sündenverhaftung

Einer individualistischen Denkart bleibt das Geheimnis der Erlösung und Erbsünde unzugänglich. Die Erlösung in Jesus Christus, dem Bundesmittler, verlangt eine persönliche und solidarische Bekehrung. Sie ist Hinkehr zu dem einen Gott, dem Vater unseres Herrn Jesus Christus, aber so auch zugleich Hinkehr zu seiner in Jesus Christus gestifteten Familie. Die Lehre von der Sünde und von der Bekehrung in der Sicht des Bundes, und nicht im Blick auf bloße Selbstverwirklichung zu sehen.

Es ist theologisch unmöglich, eine Abhandlung über die Erbsünde außerhalb der klaren Sicht von der Erlösung und der Heilssolidarität darzubieten. Schon allein der Gedanke, Gott könnte die Menschheit der solidarischen Haftung für die Sünde überlassen, widerspricht dem Gottesbild, das uns in Christus geoffenbart ist. Das Erstgewollte ist bei Gott die Heilssolidarität. Dieser theologische Satz hat ungeheuer praktische Konsequenzen. Würde jemand seinen Blick ausschließlich auf die Sündigkeit seines eigenen Herzens, seine vergangenen Sünden

<sup>47</sup> Vgl. Kap. 4, wo die Freiheit und das Hineingekommensein in die Erlösung als Befreiung als Frucht des Geistes behandelt wird.

und all die Sündenmächte in der Welt richten, so sähe er die Welt in einer total verzerrten Perspektive und müßte in Verzweiflung stürzen. Dem Erlösten entspricht es besser, zuerst all das Gute in sich selbst und in seiner Umwelt zu sehen. Das Sich-eins-Wissen im Guten ist grundlegend. Der Ruf und die Gnade der Bekehrung erreichen uns in Jesus Christus, der „der Bund und das Gesetz ist“<sup>48</sup>. Bekehrung ist ein dankbares und totales Ja zur Heilssolidarität in Jesus Christus. In dieser Sicht allein kann das schwierige Problem der Erbsünde überdacht werden.

In den letzten 15 Jahren brachten Exegese, Dogmatik, Moral- und Pastoraltheologie ihren Beitrag zu einer Neuformulierung der traditionellen Lehre über die Erbsünde ein. Das Ergebnis ist sicher nicht eine Abschwächung oder Verbannung der Lehre in Randzonen. Der neu sich abzeichnende Konsens verleiht der Erlösungslehre eine größere Geschlossenheit. Die Lehre von der Erbsünde, radikal gesehen im Lichte Christi, des Bundesmittlers und Erlösers der Welt, erhellt vor allem die soziale Dimension von Versöhnung und Bekehrung<sup>49</sup>. Eine sorgfältige Untersuchung der Bibeltexte im Lichte des Gesamts der Heilsgeschichte und der je besonderen kulturellen Umwelt legt nahe, daß es den Verfassern der ersten 10 Kapitel des Buches Genesis nicht so sehr um den historischen ersten Menschen geht als vielmehr um die Einheit und Solidarität der Menschheit vor Gott und in ihrer Berufung zu Freiheit und Treue.

Die ganze Menschheit findet sich vor einer ererbten Sündentradition (Röm 5, 12-21). Sie muß sich auseinandersetzen mit kollektiven Mächten der Sünde, die Johannes als „Sünde der Welt“ bezeichnet (Joh 1, 29; vgl. 1 Joh 2, 16). Zweifellos will die Bibel uns auch sagen, daß Sünde nicht Schicksal ist, sondern ihren Anfang nahm mit einem freien Akt des sich Gott und dem Nächsten versagenden Menschen, eines ersten sündigen Adam und einer ersten sündigen Eva, die das Gute, das ihnen möglich war, nicht tun wollten und das Böse, das sie

<sup>48</sup> Diese Perspektive hat Justin in seinem „Dialog mit dem Juden Tryphon“ nachdrücklich hervorgehoben. Vgl. J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme* (Tournai 1958) 216-219.

<sup>49</sup> Die Frage nach dem eigentlichen Sinn der Erbsündelehre war in den letzten zwei Jahrzehnten entscheidend für die rechte Weise, über Erlösung, Bekehrung, Befreiung und Sünde zu denken und zu reden. Unter den zahlreichen hervorragenden Studien seien folgende genannt: H. Haag, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündelehre* (Stuttgart 1966); S. Trooster, *Evolution and the Doctrine of Original Sin* (Glen Rock/N.J. 1968); K. Schmitz-Mormann, *Die Erbsünde. Überholte Vorstellung und bleibender Glaube* (Olten – Freiburg i. Br. 1969); U. Baumann, *Erbsünde?* (Freiburg i. Br. 1970); K. Rahner, *Die Sünde Adams*, in: *Schriften zur Theologie IX* (1970) 259-275; K.-H. Weger, *Theologie der Erbsünde. Mit einem Exkurs ‚Erbsünde und Monogenismus‘ von K. Rahner* (Freiburg i. Br. 1970); K.-H. Weger, *Erbsünde heute* (München 1972); A. Vanneste, *Le dogme du péché originel* (Paris 1971); F. Dexinger – F. Staudinger – H. Wahle – I. Weismayer, *Ist Adam an allem schuld?* (Innsbruck – Wien – München 1971); M. Flick – Z. Alszeghy, *Il peccato originale* (Brescia 1972); A. Schmied, *Konvergenzen in der Diskussion um die Erbsünde*, in: *Theol. d. Gegenw.* 17 (1974) 144-156; G. van der Velde, *Original Sin: Two Major Trends in Roman Catholic Reinterpretation* (Amsterdam 1975); P. Guilly (Hrsg.), *La culpabilité fondamentale: péché originel et anthropologie moderne* (Gembloux 1975); B. O. McDannott, *The Theology of Original Sin: Recent Development*, in: *Theol. Studies* 38 (1977) 478-512; vgl. B. Häring, *Sünde im Zeitalter der Säkularisation*, 11-136.

hätten vermeiden können, taten. Aber wir alle handeln als Adam und Eva und verstärken die Sündenmächte und die Sündentradition jedesmal, wenn wir unsere Freiheit zum Bösen mißbrauchen, sei es durch Tun oder Unterlassen. Unsere Sünde ist nie unsere eigene private Angelegenheit. Ähnlich wie die ersten Menschen, sind wir mitverantwortlich für das Heil der ganzen Menschheit.

Um die Heils- und Unheilssolidarität der Menschheit zu erklären, bedarf es nicht der Theorie des Monogenismus, das heißt der Abstammung aller Menschen von einem Paar. Viel bedeutsamer ist diesbezüglich der Monotheismus: Da der eine Gott, Schöpfer und Vater aller, uns ins Dasein gerufen hat, ruft er uns auch zugleich und aus innerster Notwendigkeit zur Solidarität. Die allumfassende Mitverantwortung ist der Lebensausdruck des Glaubens an den einen Gott. Sein sammelnder Ruf geht auf das Heil aller in universaler Mitverantwortung. Versagt sich jedoch der Mensch der Heilssolidarität, so ist er nicht aus dem menschlichen Verband entlassen, sondern die Heilssolidarität schlägt um in Unheilssolidarität.

Dem alten Israel war diese Wahrheit erfahrungsmäßig leicht zugänglich. Die Bindung an die Gemeinschaft der Familie, des Stammes und der Nation und das Verwurzelsein im Lande, in der Umwelt waren eine Urerfahrung<sup>50</sup>. Aber nur die Berücksichtigung des ganzen Alten Testaments im Lichte des Neuen Bundes gibt eine ausgeglichene Sicht der Heilsverbundenheit, der Unheilsverstricktheit und der je persönlichen Verantwortung. Letztere wurde vor allem von den Propheten während des Exils verkündet, als der einzelne Israelit und seine Familie in einer heidnischen Umwelt aus ganz persönlichem Entschluß das Glaubenszeugnis geben mußten. Immer aber brach die folgende Überzeugung durch: „Jenseits der ganz persönlichen Verantwortung für die Sünde finden sich alle Menschen kraft ihres gemeinsamen Ursprungs in einem entordneten Verhältnis zu dem, der im Glauben Israels der allbarmherzige Gott ist.“<sup>51</sup>

Sünde, auch Erbsünde, darf nie als ein blindwaltendes, unentrinnbares Schicksal vorgestellt werden. Weder ein Teufel noch der erste Adam erlauben uns Selbstentschuldigung. Wir können und dürfen uns nicht die Hände in Unschuld waschen. Erbsünde oder, biblischer ausgedrückt, die Sünde der Welt gereicht aber nur denen zum Verhängnis, die sich der Heilssolidarität verschließen, die in Christus ihre Mitte hat. Doch müssen wir der Tatsache ins Auge sehen, daß wir in eine Welt geboren sind, die mehr oder weniger von Macht-hunger, Herrschsucht, individuellem und kollektivem Egoismus, von Idolen und Ideologien durchsetzt ist. Eine Reihe biblischer Texte (vgl. 1 Kor 15, 33; Eph 4, 14; der Römerbrief als ganzer) befaßt sich mit der Tatsache, daß schon das Kind mit einer Welt zu tun hat, die nicht die so notwendige Anregung zum Guten und zu einem lebenswahren Glauben gibt, falls im Familienmilieu, in der Nachbarschaft, in der Gesellschaft die erlösenden Kräfte eines aufrufenden

<sup>50</sup> A.-M. Dubarle, a. a. O. 28 ff.

<sup>51</sup> A. a. O. 72.

Zeugnisses für Gerechtigkeit, Frieden, Wahrhaftigkeit und Glaubensstärke fehlen.

Mehr und mehr Theologen sind heute überzeugt, daß die Erbsünde nicht einfachhin durch eine Katastrophe zu Beginn der Menschheitsgeschichte zu erklären ist, obwohl die erste Sünde in der langen Kette der Sündenverstrickung einen besonderen Platz einnimmt. Jede persönliche Sünde setzt einen neuen Erdrutsch in Bewegung und errichtet eine neue Barriere gegen den Strom des Guten. „Und dabei ist jedermann ein Opfer, und viele sind die Urheber.“<sup>52</sup> Es ist eine Kettenreaktion aller früheren und gegenwärtigen Sünden, wobei wir besonders unter der Sünde jener leiden, die uns zeitlich und örtlich am nächsten stehen. Die ganze Menschheit leidet immer noch unter der Verwerfung von Christus nicht nur durch die führende Klasse Israels, sondern durch all jene im Verlauf der Geschichte, die die angebotene Gnade des Glaubens verschmäht haben und verschmähen. Und die Menschheit leidet ganz besonders infolge der Sünden, die der Heilssolidarität der Kirche widersprechen.

Doch das letzte Wort bezüglich dieses Geheimnisses ist Lobpreis und Danksagung für die mächtigere Gegenwart des Geheimnisses der Heilssolidarität. Dies macht freilich die Sünde jener, die die Unheilssolidarität vermehren, noch sündhafter. Das rechte Verständnis von Erbsünde und Erlösung ist der dringende Ruf, sich ganz Christus, dem Mittler des Bundes, anzuschließen durch eine Bekehrung zum Reich der Liebe, Gerechtigkeit, Wahrheit, Treue und des Friedens, durch eine Herzensbekehrung und zugleich durch eine totale Selbstverpflichtung zur Erneuerung von Kirche und Gesellschaft, Familienleben und Politik.

## VI. Die Heilszeichen der Bekehrung

Über Bekehrung sprechen bedeutet für den Christen immer gläubige Hinwendung zu Christus, der das ursprüngliche und alles umfassende Heilszeichen der Versöhnung und des Gnadenrufes zur Bekehrung ist. Er ergreift nicht nur direkt die Herzen durch die Gnade des Heiligen Geistes, sondern gibt der Kirche Anteil an seiner ursprünglichen Sakramentalität. Die Kirche ist zusammengerufen aus dem Chaos der Sünde, ist eine Neuschöpfung der Gnade, dazu berufen, eine heilige Büsserin, eine Gemeinschaft von Bekehrten und sich Bekehrenden und so Sakrament der Bekehrung aller zu sein. Ferner hat ihr Christus seine Sakramente anvertraut als Zeichen und Quellgrund der Bekehrung und des gemeinsamen Bemühens um Erneuerung von Kirche und Welt.

<sup>52</sup> A. a. O. 224.

### 1. Die Kirche als Ursakrament der Bekehrung

Die dogmatische Konstitution über die Kirche beginnt mit den Worten: „Christus ist das Licht der Völker ... Die Kirche ist in Christus gleichsam das Sakrament, d. h. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.“<sup>53</sup> Die Botschaft, die sie durch ihr ganzes Dasein verkünden soll, lautet: Einheit der Menschheit mit Gott, Sammlung aus der Zerstreung der Sünde ist möglich und darum dringend geboten. Das Heimkommen zu Gott und in die Heilsgemeinschaft, die alle umfaßt, ist der Grundgehalt der Bekehrung und die vornehmste Sendung der Kirche. Es geht nicht nur darum, daß die Kirche Bekehrung predigt und in Sakramenten feiert, sondern noch vordringlicher ist, daß sie selbst immer mehr zu einem Sakrament der Bekehrung wird.

Durch Gnade und Berufung ist die Kirche heilig, geheiligt durch die Kraft des Heiligen Geistes, der sie in der wesentlichen Wahrheit erhält und aus ihrer Mitte immer wieder Heilige beruft. Sie ist heilig durch das ihr anvertraute Glaubensgut und die Sakramente. Um besser zu verstehen, wie die Kirche Sakrament der Bekehrung ist, müssen wir uns der Frage stellen, wie sie selbst unter der Sünde leidet und teilweise in die Sündenverstrickung hineingezogen werden kann.

Hier gibt es ganz unterschiedliche Denkart. Charles Journet ist in seiner Darlegung über die Heiligkeit der Kirche wohl typisch für einen breiten Strom der Theologie der letzten Jahrhunderte. Er sagt: „Die Kirche ist nicht ohne Sünder; sie ist jedoch ohne Sünde.“<sup>54</sup> Er spricht so von der Heiligkeit der Kirche, daß ihre ganze institutionelle Wirklichkeit als vollkommen erscheint: das Kirchenrecht, alle Lehrdokumente, die Gestaltung der Liturgie usw. Die Sendung der Kirche ist dann lediglich, die einzelnen, einschließlich der Amtsträger, zu individueller Bekehrung zu rufen.

Die Sicht des Zweiten Vatikanischen Konzils, die von großen Theologen wie Karl Rahner und Yves Congar vorbereitet wurde, ist davon zu unterscheiden. Infolge der in jeder Sünde sich aussprechenden Unheilsverstrickung drücken die vielen Sünden ihrer Glieder und Amtsträger die Kirche in ihrem Niveau herab, so daß sie in ihrer Erscheinung und Wirkungsweise hinter dem von Christus ihr gesetzten Ideal zurückbleibt. Sie hat ihre Sendung in einer Welt zu erfüllen, die besser sein könnte, wäre sie selbst im Gesamt ihrer Geschichte dem Herrn treuer geblieben. Für ihre Liturgie und Verkündigung gebraucht sie eine Sprache und kulturelle Symbole, die nicht in jeder Weise rein sind von Entfremdung. Sie paßt nicht selten ihr eigenes Leben an gesellschaftliche Strukturen, Institutionen und Denkweisen an, die auf verschiedene Weise von der Sünde der Welt mitbetroffen sind. Vor allem die mangelnde Bereitschaft von Christen und nicht zuletzt von Amtsträgern, ihre Sünden zu bekennen und ihr Leben als ständiges Bemühen

<sup>53</sup> Dogmatische Konstitution des Zweiten Vat. Konzils über die Kirche „Lumen Gentium“, Nr. 1.

<sup>54</sup> *Ch. Journet*, *Théologie de l'Église* (Paris 1958) 236.

um Bekehrung und Erneuerung zu verstehen, schreibt sich in die Strukturen und Lebensäußerungen der Kirche ein. So steht die Kirche, die ein göttliches Milieu, eine heilende Gemeinschaft sein soll, teilweise unter dem Einfluß einer ungesunden Atmosphäre, in der viele Versuchungen zu Selbstgerechtigkeit, Selbstentfremdung und unwahrhaftiger Apologetik entstehen<sup>55</sup>.

Was das Erste Vatikanische Konzil über die Glaubwürdigkeit und Heiligkeit der Kirche sagte, hat seine fortdauernde Gültigkeit: „Ja, schon durch sich selbst ist die Kirche ein großer und steter Beweggrund der Glaubwürdigkeit und ein unwiderlegliches Zeugnis ihrer göttlichen Sendung kraft ihres wunderbaren Wachstums, ihrer hervorragenden Heiligkeit und unerschöpflichen Fruchtbarkeit in allem Guten, in ihrer katholischen Einheit und unbesiegbaren Beständigkeit.“<sup>56</sup> Aber gerade diese Vision, die auf dem Niveau des normativen Ideals wahr ist, ruft nach einer mehr existentiellen Ausdrucksform, wie wir sie im Zweiten Vatikanischen Konzil finden. Das Erneuerungswerk des Zweiten Vatikanischen Konzils ist vor allem ein Ruf zur Bekehrung und Erneuerung für die ganze Kirche und alle ihre Mitglieder. Dies kommt auch in einer neuen ökumenischen Offenheit zum Ausdruck: „Jede Erneuerung der Kirche besteht wesentlich im Wachstum der Treue gegenüber ihrer eigenen Berufung, und so ist ohne Zweifel hierin der Sinn der Bewegung in Richtung auf die Einheit zu sehen. Die Kirche wird auf dem Wege ihrer Pilgerschaft von Christus zu dieser dauernden Reform gerufen, deren sie allzeit bedarf, soweit sie menschliche und irdische Einrichtung ist; was also etwa je nach den Umständen und Zeitverhältnissen im sittlichen Leben, in der Kirchenzucht oder auch in der Art der Lehrverkündigung – die von dem Glaubensschatz selbst genau unterschieden werden muß – nicht treu genug bewahrt worden ist, muß deshalb zu gegebener Zeit sachgerecht und pflichtgemäß erneuert werden.“<sup>57</sup>

Die Kirche kann die Welt nur als „heilige Büsserin“ zur Bekehrung und Erneuerung rufen. „Damit ist aber zugegeben, daß die Kirche in ihrem Handeln sündig sein kann... Die Kirche ist eine sündige Kirche – das ist eine Glaubenswahrheit, nicht eine primitive Erfahrungstatsache.“<sup>58</sup> Die Kirche handelt durch Menschen, die mehr oder weniger heilig beziehungsweise mehr oder weniger Sünder sind, und je nach dem Grade ihres Sünderseins und der Selbstgerechtigkeit ihrer Umgebung sind sie in Gefahr, im Namen der Kirche so zu handeln, wie es der Norm ihrer Heiligkeit nicht entspricht. Als heilige Büsserin betet die Kirche täglich: „Vergib uns unsere Sünden!“ Jede mangelnde Bereitschaft zur

<sup>55</sup> Y. Congar, *Sainte Église: Etudes et approches sociologiques* (Paris 1963) 471; *ders.*, Die heilige Kirche, in: *Mysterium salutis IV/1* (Einsiedeln 1972) 469ff.

<sup>56</sup> DS 3013, zitiert nach J. Neuner – H. Roos, *Der Glaube der Kirche*, Nr. 356.

<sup>57</sup> Dekret über den Ökumenismus des Zweiten Vatikanischen Konzils „Unitatis Redintegratio“, Nr. 36.

<sup>58</sup> K. Rahner hat diese Wahrheit am klassischsten ausgedrückt in seinen beiden Aufsätzen „Kirche als Sünder“ und „Sündige Kirche nach den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils“, in: *Schriften zur Theologie* (Einsiedeln 1968) 301-320, 321-345; vgl. M. Schwind, *Die Kirche der Sünder* (Berlin 1969).

Erneuerung des Lebens der Kirche widerspricht genauso wie mangelnde Bereitschaft zu persönlicher Bekehrung dem Gnadenruf Gottes und dem Wesen der Kirche. Das Wissen um die Dimensionen ihres Sünderseins ist Grundvoraussetzung ihres Erfahrens der Heiligkeit. Eine demütige Kirche, die in schöpferischer Treue und Freiheit das ganze Wagnis, das mit einem ständigen Erneuerungswerk verbunden ist, eingeht, ist ein großes heilbringendes Zeichen, das einzelne und Gemeinschaften zur Bekehrung aufruft. Diese Erkenntnis hat das Zweite Vatikanische Konzil vor allem dadurch eingebracht, daß es für das Selbstverständnis der Kirche die Modelle der Sakramentalität und der Pilgerkirche wählte, die ihr Handeln und ihre Strukturen immer neu zu überprüfen hat an dem verpflichtenden Modell, Sakrament der Liebe und Gemeinschaft im Heiligen Geiste zu sein und immer besser zu werden.

Diesem verpflichtenden Selbstverständnis widerstreiten jede bittere Kritik an der Kirche und der Ruf nach Reform durch jene, die sich selbst nicht auf den Weg der Bekehrung begeben wollen, wie auch eine Bekehrungspredigt durch Kirchenmänner, die selbst der Reform den Weg verbauen. Diese Einsicht ist auch notwendig zu einem besseren Verständnis des Bußsakramentes und zur Überwindung seiner gegenwärtigen Krise.

## 2. Die Sakramente der Bekehrung

Jeder Christ und jede christliche Gemeinschaft, die die Synthese zwischen persönlicher Bekehrung und Eifer in der Erneuerung von Kirche und Welt vorleben, sind Heilszeichen und helfen der Kirche insgesamt, deutlicher und wirksamer Sakrament des Heiles und der dafür nötigen Bekehrung zu werden. In diesem Lichte betrachten wir die sieben Sakramente, die die privilegierten Heilszeichen der grundlegenden und der fortwährenden Bekehrung sind. Sie sind der Kirche anvertraut, damit sie sie in einer Weise feiert, die die Christen unablässig an ihre erhabene Berufung und die dafür notwendige Bekehrung erinnert. Die Sakramente sollen eine bleibende gnadenvolle Ermunterung auf dem Weg ständiger Bekehrung sein. So verstanden, sind die sieben Sakramente nicht nur Aufruf zu moralischer Bekehrung, zur Beobachtung jedes Gebotes, sondern in erster Linie zur Glaubensbekehrung, zur Hinkehr zum Gott der Wahrheit, der Liebe, der Gerechtigkeit und des Friedens; sie sind Anleitung zu immer besserer Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit. Ob und wie weit die Sakramente diese Gnaden wahrhaft bewirken, hängt von Gott, aber auch von der Treue der Kirche in ihrem ganzen Leben und in der Feier der Sakramente ab.

Sowohl die Grundentscheidung wie ihre Festigung durch ständige Bekehrung haben eine sakramentale Dimension<sup>59</sup>, die den Gläubigen immer neu zu Bewußtsein bringt, daß Heil und Bekehrung durch Gottes Initiative in uns und

<sup>59</sup> Für eine ausführlichere Darstellung dieser sakramentalen Dimension siehe B. Häring, *The Sacraments in a Secular Age* (Slough 1976) 93-179.



mit uns zur Vollendung kommen nach dem Maß unseres dankbaren Empfangens und treuen Mitwirkens. Die Sakramente schreiben in unser Herz und Gedächtnis vor allem den Indikativ des Heiles ein, daß Versöhnung, Friede, Bekehrung möglich sind, und gerade so rufen sie uns zum Mitwirken auf. Dabei spielt die Lebendigkeit der Glaubensgemeinschaft eine entscheidende Rolle. Denn vermittelt ihrer werden die Sakramente zu ansprechenden Zeichen des Glaubens und zum gnadenhaften Ansporn des Hoffens und Liebens. Die dankbare Feier der Sakramente zur Erinnerung der vergangenen Heilstaten Gottes, zum Lobpreis seiner Verheißungen und seiner gegenwärtigen Güte stärken die eschatologischen Grundhaltungen, die für die andauernde Bekehrung und für den Einsatz der Erneuerung mitentscheidend sind.

Gemäß der Absicht Gottes wollen die Sakramente des Neuen Bundes uns vor allem lehren, was wahre Anbetung Gottes ist und daß keine Bekehrung und heilsgemäße Erneuerung möglich ist ohne Fortschritt im Geiste der Anbetung. Denn Bekehrung ist radikale Hinwendung zur Ehre Gottes in Vereinigung mit Christus, dem prophetischen Hohenpriester, und in Heilsgemeinschaft mit der ganzen Kirche, die vor allem ein Haus des Gebetes ist.

Zwei Sakramente, die Taufe und das Sakrament der Versöhnung, sind in erster Linie der grundlegenden Bekehrung zugeordnet und damit auch der Konsolidierung der Grundentscheidung für Gott und sein Reich. Ihre Feier ist nicht nur punktuell zu sehen, sondern im Gesamt der Evangelisation und der Vorbereitung durch die Kirche als Gemeinschaft des Glaubens, Hoffens, Liebens und Anbetens. Auch die der Feier folgende Haltung der Dankbarkeit und des Lobpreises gehört dazu. Wo die Kirche lebendig ist, darf durchaus gehofft werden, daß das Leben der Gnade entsprechend der Grundentscheidung des Glaubens, Hoffens, Liebens schon vor dem aktuellen Empfang der Taufe von Gott geschenkt worden ist. Die Taufe selbst macht das Leben der Gnade und die entsprechende innere Grundentscheidung im Raum der Gemeinschaft der Kirche sichtbar und gültig, ratifiziert sie und konsolidiert sie. Ähnliches gilt von der Feier des Sakramentes der Versöhnung im Falle einer erneuerten Grundentscheidung. Vielfach ist jedoch die Feier des Bußsakraments „nur“ im Blick auf die fortwährende Bekehrung (zweite Bekehrung) zu sehen.

#### a) Taufe und Glaubensbekehrung

Die Taufe ist das grundlegende Sakrament der gläubigen Hinkehr zu Gott und seinem Reich, die die tiefgehendste sittliche Bekehrung hervorbringen wird. Schon die Bußtaufe des Johannes weist hin auf die Taufe im Heiligen Geist, der das Herz der Sünder umwandeln und mit der Bundestreue besiegeln kann (vgl. Mk 1,4; Lk 3,16; Apg 13,24; 19,4ff.). Das Taufverständnis der alten Kirche ist bei Justin dem Märtyrer klassisch ausgedrückt: sie ist „das Bad der Bekehrung, das nur die sich Bekehrenden reinigen kann“<sup>60</sup>.

<sup>60</sup> Justin, Dialog mit Tryphon 14, 1: PG 6, 504.

Die Taufe im Namen Jesu ist ein Realsymbol der Heimkehr des Sünders in das Haus des Vaters. Sie drückt die Wahrheit aus, daß die in Jesus offenbar gewordene Güte Gottes es ist, die den Sünder einlädt, sich mit Vertrauen und Dank Gott zuzuwenden. In der Taufe preisen wir den Namen Jesu, der für uns nicht nur die Wassertaufe im Jordan empfangen hat, sondern geweiht durch den Heiligen Geist für uns in seinem Blute, dem Blute des neuen und ewigen Bundes, getauft ist. Die Taufe bringt zum Ausdruck, daß wir nur in Christus das uns vom Vater zugedachte Heil empfangen. Die Taufe ist eine heilsgemäße Begegnung mit dem Erlöser und Meister in jenem dankbaren Vertrauen, das Gottes Heilshandeln preist und so den Sünder für die Heilskräfte des Leidens, des Todes und der Auferstehung Christi und für die Verheißung des Endheils öffnet. Die sakramentale Erfahrung besagt, daß es der Herr selbst ist, der den Sünder gerufen hat, ihn im Hause des Vaters erwartet und begrüßt, und daß die Wirkgegenwart Christi und die Kraft seines Heiligen Geistes alle Schritte des sich Bekehrenden bis zur Vollendung des Heiles leiten wollen. Die Vorbereitung bedeutet frohe Erwartung, in deren Kraft die Hindernisse, die der Begegnung mit Christus im Wege stehen, beiseite geräumt werden.

Taufliturgie und biblische Texte über die Taufe zeigen das Ziel der Bekehrung: Angleichung an Christus in seinem Tod und seiner Auferstehung, Gestorbensein für Sünde und Sündenverstrickung und Befreitsein für die Heilssolidarität. „Für die Sünde sind wir tot. Wißt ihr nicht, daß wir alle, die wir auf Christus getauft sind, in seinen Tod hineingetauft sind? So sind wir durch die Taufe mitbegraben mit ihm in seinen Tod hinein: Und wie Christus durch die Herrlichkeit seines Vaters von den Toten auferweckt worden ist, so sollen wir nun in dem neugewonnenen Leben unseren Wandel führen... Christus, auferweckt von den Toten, stirbt nicht mehr: der Tod ist nicht mehr Herr über ihn. Denn sein Tod gilt der Sündensolidarität, und sein Leben gehört Gott. So sollt auch ihr urteilen: tot seid ihr für die Sündenverstrickung, lebendig aber für Gott in Christus Jesus“ (Röm 6,2-11). Im Blick auf die in Christus durch die Taufe uns zugesprochene Verheißung der Herrlichkeit ergeht der Ruf: „Ihr seid ja doch gestorben, und euer Leben ist mit Christus zusammen verborgen bei Gott... So tötet denn alles, was der alten Sündenexistenz angehört: Unzucht, Unreinheit, Leidenschaft, böse Lust und die Habsucht, denn sie ist Götzen-dienst“ (Kol 3,3-5).

Dieser im Gnadengeschenk mitgegebene Imperativ zu einem neuen Leben in radikalem Kampf mit den Äußerungen der alten Existenzweise gilt allen, ob sie als Erwachsene oder als Kinder getauft worden sind. Für jene aber, die nach der Taufe der Todsünde Macht über sich gegeben haben, bedeutet es den Ruf zu einer erneuten Grundbekehrung.

#### b) Taufe im Heiligen Geist und Firmung

Das Sakrament der Firmung will das in der Taufe grundlegende Werk des Heiligen Geistes zur Vollendung bringen. Es ist im Blick auf die umfassendere Ver-

heißung der Taufe im Heiligen Geist zu sehen. Taufe und Firmung, die uns auf die Eucharistie hinweisen und zu ihr hinführen, sind Höhepunkte im Wirken des Heiligen Geistes, der den Gläubigen ganz erfassen und völlig erneuern will bis zur vollen Gleichgestaltung mit Christus. Und das verlangt in Antwort auf das heiligende Tun Gottes eine ständige Reinigung und Bekehrung. Die Firmung ist das Sakrament des Wachstums in schöpferischer Freiheit und Treue unter dem Wirken des Heiligen Geistes. Es bringt uns deutlicher zur Kenntnis, daß unser Kampf gegen die Sünde ein Teil des Kampfes der Heilsgemeinschaft gegenüber der Sünde der Welt ist. Der geistliche Kampf wird als Ausdruck der Heilsgemeinschaft erfahren und im Vertrauen auf die Kraft Gottes geführt. „Werdet stark im Herrn durch seine mächtige Kraft ... So steht denn fest: mit Wahrheit gürtet euch um eure Hüften! Gerechtigkeit legt als euren Panzer an! ... Betet zu jeder Zeit im Geist und wacht dazu mit aller Ausdauer“ (Eph 6, 10-18).

### c) Zur Vorgeschichte des Bußsakramentes

Für die meisten Christen von heute, die das Bußsakrament empfangen, handelt es sich nicht um die Grundbekehrung aus Todsünde zum Leben, sondern um heilende Vergebung durch den Herrn und Bekräftigung auf dem Weg der ständigen Bekehrung. Viele kirchliche Texte und liturgische Formen sprechen jedoch so, als ob es sich um das Bekenntnis von Todsünden handelte. Um die aktuelle Bedeutung des Bußsakramentes besser zu verstehen<sup>61</sup>, ist ein Rückblick auf die Geschichte notwendig.

Einer der Vorläufer des heutigen Bußsakramentes ist die kanonische Buße der altchristlichen Zeit. Diese galt denen, die sich auf ärgerniserregende Weise gegen die kirchliche Heilsgemeinschaft versündigt hatten. Sie blieben von der Eucharistiegemeinschaft ausgeschlossen, bis sie Buße taten. Diese Praxis geht

<sup>61</sup> Zur Geschichte und zur gegenwärtigen Erneuerung des Bußsakramentes sei auf einige kennzeichnende Veröffentlichungen hingewiesen: J. Grotz, Die Entwicklung des Bußstufenwesens in der Vornicänischen Kirche (Freiburg i. Br. 1955); J. Eger, Erneuerung des Bußsakramentes (Freiburg i. Br. 1965); W. Lentzen-Deis, Buße als Bekenntnisvollzug. Versuch einer Erhellung der sakramentalen Bekehrung anhand der Bußliturgie des alten Pontificale Romanum (Freiburg i. Br. 1969); W. Böhme, Zeichen der Versöhnung. Beichtlehre für evangelische Christen (München – Hamburg 1969); F. Funke, Christliche Existenz zwischen Sünde und Rechtfertigung. Das Problem der Andachtsbeichte in der modernen Theologie (Mainz 1969); F. Schlösser, Schuldbekentnis – Vergebung – Umkehr. Zum neuen Verständnis der Bußliturgie mit Modellen für Bußgottesdienste (Limburg 1971); B. Häring, Die große Versöhnung. Neue Perspektiven des Bußsakramentes (Salzburg 1971); J. Finkenzeller – G. Griesl, Entspricht die Beichtpraxis der Kirche der Forderung Jesu zu Umkehr? (München 1971); H. Höflinger, Die Erneuerung der evangelischen Einzelbeichte (Freiburg i. Ue. 1971); E. Ch. Suttner (Hrsg.), Buße und Beichte. Drittes Regensburger ökumenisches Symposium (Regensburg 1972); K. Jockwig (Hrsg.), Wege der Umkehr. Buße und Bußordnung im Ordensleben (Kevelaer 1972); Th. Rey-Mermet, Laissez-vous reconcilier. La confession aujourd'hui (Paris 1972); K. Stadel, Buße in Aufklärung und Gegenwart (München – Paderborn – Wien 1974); K. Rahner, Frühe Bußgeschichte in Einzeluntersuchungen. Schriften zur Theologie XI (Einsiedeln 1973); F. Reckinger, Wird man morgen wieder beichten? (Kevelaer 1974); A. K. Ruf OP (Hrsg.), Sünde, Buße, Beichte (Regensburg 1976); J. Bommer, Befreiung von Schuld. Gedanken zu einer neuen Buß- und Beichtpraxis (Zürich – Einsiedeln – Köln 1976); H. Vorgrimler, Buße und Krankensalbung (Handbuch der Dogmengeschichte IV/3) (Freiburg i. Br. 1979).

auf die apostolische Zeit zurück. Der Völkerapostel schließt den Mann von Korinth, der seine Stiefmutter zur Frau genommen hatte, aus der Eucharistiegemeinschaft aus, auf daß er Buße tue (vgl. 1 Kor 5, 1-5). Die Gemeinde von Korinth verfuhr in ähnlicher Weise mit jenen, die sich in ärgerniserregender Weise gegen den Apostel aufgelehnt hatten. Als diese Buße taten, bat der Völkerapostel selbst um Versöhnung der Schuldigen: „Die Strafe ist jetzt vollauf genug. Es wäre jetzt an euch, ihm zu vergeben und ihn zu ermutigen, damit er nicht in einem Meer von Betrübnis versinkt“ (2 Kor 2, 6f.).

Bei der kanonischen Buße ging es durchwegs um Heilung des Ärgernisses, um den Teufel mit Fesseln zu binden und den Sünder zu befreien und so zugleich das Unheil von der Gemeinschaft abzuwenden. So bekundete die Kirche ihre Berufung zur Heiligkeit, das Bekenntnis zum allheiligen Gott, aber zugleich auch die Offenbarung seiner Barmherzigkeit. In den meisten Teilen der Kirche wurde jedoch die Versöhnung nur einmal gegeben, und der Versöhnte blieb sein Leben lang ein Büsser. Diese sehr ernste Erfahrung von Buße und Versöhnung wurde vielfach „die zweite Rettungsplanke nach dem Schiffbruch der Sünde“ genannt<sup>62</sup>. Dieses Sakrament galt der ursprünglichen Absicht nach nur für wenige. Denn man durfte erwarten, daß so schwer ärgerniserregende Sünden eine Ausnahme im Leben der Kirche blieben. Die Kirche ermunterte jedoch auch solche, die nicht öffentlich Ärgernis gegeben hatten, sich den Büssern anzuschließen.

Daneben hat die Kirche stets versucht, das Bewußtsein zu wecken, daß jene, die sich sonst irgendwie durch die Sünde von Gott abgewandt hatten, den Leib des Herrn nicht empfangen konnten, solange sie sich nicht von der Sünde abgewandt hatten und durch die Gnade Gottes in einer erneuerten Grundentscheidung zu ihm heimgekehrt waren. Um diese Bekehrung mühte sich die Kirche auf vielfältige Weise, in ihrem sakramentalen Leben, durch brüderliche Zurechtweisung und durch die ständige Bekehrungspredigt. Viele Christen bekannten geisterfüllten Mitchristen und vor allem dem Bischof oder Priester ihre Sünden und baten um das Gebet und den Segen der Kirche. In all dem wurde die Kirche als Sakrament der Bekehrung erfahren.

Als die iroschottische Kirche unter dem Einfluß zahlreicher Erfahrungen der orientalischen Kirchen die Bußpraxis erneuerte, die Begrenzung, liturgisch-sakramentale Lossprechung nur einmal im Leben zu geben, aufhob und mehr Arten der Sünde bekenntnispflichtig machte, stieß diese Neuerung im Raum der lateinischen Kirche zunächst auf Widerstand, setzte sich jedoch dank der guten Erfahrungen seit dem 8. und 9. Jahrhundert allmählich durch. Das vierte Laterankonzil (1215) verpflichtete alle Christen, die sich schwerer Sünden bewußt sind, diese wenigstens einmal jährlich, und zwar zur Osterzeit, der Schlüsselgewalt der Kirche durch das Bußbekenntnis zu unterwerfen. Gemäß der Auslegung durch Theologen und Kanonisten meinte das Konzil in diesem Zusam-

<sup>62</sup> S. th. II II q 84 a 6.

menhang Todsünden, obwohl die Rede von schwerer Sünde in anderem Zusammenhang bisweilen die schwer ärgerniserregende Sünde oder auch in wiederum verschiedenem Kontext jede das Heil schwer gefährdende Sünde bedeutete.

Angesichts der heutigen Krise des Bußsakramentes legt es sich nahe, sehr vorsichtig zu sein bezüglich der Klassifizierung der Sünde bzw. in der Bestimmung dessen, was Todsünde ist. Denn die quantitative Abmessung und die zahlreichen Übertreibungen von Moraltheologen vergangener Zeiten sind teilweise mit schuld an der Krise. Es ist sehr viel leichter, mit der altchristlichen Kirche einen Katalog von schwer ärgerniserregenden Sünden aufzustellen, als kontrollfähige Kriterien für das Gegebenheit von Todsünde auszuarbeiten. Theologie muß therapeutisch sein; und das heißt in unserem Fall, den Christen helfen, die goldene Mitte zwischen Überängstlichkeit und Laxheit zu finden. Auf der einen Seite ist zu sagen, daß man den göttlichen Arzt nicht nur dann im Bußsakrament aufsuchen soll, wenn man durch die Sünde tot ist, sondern wenn das Verwundetsein durch die Sünde Heilung verlangt. Auf der anderen Seite ist Ängstlichen zu sagen, daß nach der gegenwärtigen Disziplin der Kirche nur jene vom Gesetz streng zur Beichte gehalten sind, die sich mit moralischer Sicherheit bewußt sind, eine Todsünde begangen zu haben. Dabei gilt für alle, daß wir nach jeder Sünde der Reue bedürfen und nur dann auf dem Weg des Heiles sind, wenn wir unser ganzes Leben als fortwährende Bekehrung betrachten.

#### d) Eucharistie und Sündenvergebung

Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der Kirche ist die Eucharistiefeier. Sie ist auch der Quellgrund aller Sündenvergebung. Wie die Wandlungsworte nahelegen, führt uns die Eucharistie zum Kelch „des neuen und ewigen Bundes... zur Vergebung der Sünden“<sup>63</sup>. Durch die Taufe wird der Bekehrte eucharistiefähig. Die Firmung und vor allem die regelmäßige Teilnahme an der Eucharistie sollen das in der Taufe grundlegende Werk der Bekehrung zur Vollendung führen.

Nicht nur der Bußritus zu Beginn der Messe, sondern die ganze Eucharistiefeier hat auch die Dimension der Confessio laudis, des Bekenntnisses unserer Sünden zum Lobpreis des göttlichen Erbarmens. Die Feier des Gedächtnisses des Todes Christi für unsere Sünden ist ein ständiger Gnadenruf zu totaler Abkehr von der Sünde und Hinkehr zu Gott. Die Eucharistie pflegt die der christlichen Religiosität wesentliche Kontrastharmonie zwischen heiliger Freude und heiliger Furcht im Blick auf das Geheimnis der Heiligkeit und der anziehenden Macht der göttlichen Huld. Der Weg der Bekehrung muß gekennzeichnet sein von den beiden sich ergänzenden Grundhaltungen: Vertrauen in die heilende Liebe Gottes und heilige Furcht, doch ja Gott nicht zu mißfallen. Im dankbaren

<sup>63</sup> Vgl. D. A. Tanghe, L'Eucharistie pour le pardon des péchés, in: Irénikon 34 (1961) 65-81; L. Khawand, Le pardon dans la liturgie eucharistique maronite (Diss. Acad. Alfons., Rom 1971).

Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Christi setzt der Herr sein heiliges und reinigendes Tun fort. Er, der seinen Jüngern die Füße gewaschen hat, sagt uns: „Ihr seid rein um des Wortes willen, das ich euch gesagt habe“ (Joh 15,3). Die Eucharistie und alle Sakramente sind Verkündigung des Heiles und Ruf zu ganzer Bekehrung. Im Mittelalter und teilweise bis in die neueste Zeit gab der zelebrierende Priester nach der Homilie die Generalabsolution im Vertrauen, daß das Hören des Wortes Gottes die Gläubigen aufnahmebereit gemacht hat für die reinigende Wirksamkeit der Eucharistie. Wir müssen uns klar darüber sein, daß der Bußritus zu Beginn der Messe mit dem Gebet um Sündenverzeihung oder eine Generalabsolution nach der Homilie nicht losgelöst für sich sakramentale Gestalt haben, sondern nur als eine Dimension der Eucharistiefeier als ganzer zu verstehen sind.

Die altkirchliche Liturgiefeier war ein Meisterstück pädagogischer Hinführung zum Geheimnis der Heiligkeit, zum Vertrauen und zu fortschreitender Bekehrung. In den ältesten Liturgien des Ostens wurde auch die Inzensierung des Bischofs, der Priester und der übrigen Teilnehmer als Ruf zur Bekehrung gedeutet, als ein Innwerden, daß wir alle dieses Sühnopfers bedürfen und selbst nur ein wohlgefälliges Opfer vor Gott werden, wenn wir uns ganz ihm zukehren. Und vor der Kommunion erschallte der laute Ruf: „Das Heilige für die Heiligen“, womit jeder Teilnehmer aufgerufen wurde, sich Rechenschaft zu geben, ob er der Sünde abgeschworen habe und dem heiligen Gott anhänge, und sich ernst zu fragen, ob er bereit ist, energisch gegen die Sünde zu kämpfen und sich ganz Gott zuzuwenden. Die Frage, die sich damit stellte, war also nicht in erster Linie die nach dem Schweregrad einer zurückliegenden sündigen Tat, sondern die nach der fort dauernden Grundentscheidung für Gott, das heißt, ob der Christ jetzt und hier seine Berufung zur Heiligkeit und zu der darin eingeschlossenen Bekehrungsbereitschaft annahm. Wer sich ehrlich sagen konnte, daß er die Entscheidung für Gott nicht grundlegend widerrufen habe und daß er zu ganzer Bekehrung entschlossen war, konnte mit gutem Gewissen die Eucharistie empfangen. Die Bereitschaft, seine Sünden im Bußsakrament dem Bischof oder Priester zu bekennen, steht mit dieser Praxis im Einklang und ist vor allem in der Westkirche, aber auch in der Ostkirche zur anerkannten Übung geworden.

#### e) Brüderliche Zurechtweisung

Vieles spricht für die Annahme, daß die biblisch begründete und in der alten Kirche beharrlich geübte Praxis der brüderlichen Zurechtweisung das freiwillige Bekenntnis der Sünde vor dem Priester und die Bitte um sein Gebet sehr begünstigte. Hier liegt wahrscheinlich eine der wichtigsten Ursprünge der sogenannten Andachtsbeichte, das ist der freiwilligen Beichte im Blick auf die fortwährende Bekehrung und angesichts besonderer Schwierigkeiten, die im Leben des Christen auftauchten. Trifft diese Annahme zu, dann kann ein langer Disput zwischen der lateinischen und den östlichen (orthodoxen) Kirchen leicht

beigelegt werden. In der Tradition des Ostens übt der Bischof bzw. der Priester beim kanonischen Bußverfahren im Blick auf das Allgemeinwohl der Kirche auch eine richterliche Funktion aus, die durchaus betont werden darf. Sonst aber stellt der Osten die heilende Funktion und die therapeutische Rolle des Priesters beim Bußsakrament in den Vordergrund. In dieser Sicht könnten wohl auch die Lehräußerungen der lateinischen Kirche über die richterliche Funktion des Priesters verstanden werden, denn als Sünder, auch wenn wir nicht eine Todsünde begangen haben, stehen wir immer vor der Gerechtigkeit Gottes. Bekennen wir jedoch kraft der Gnade Gottes unsere Sünden demütig, so begegnen wir der rettenden und heilenden Gerechtigkeit, die durch den Tod Christi allen sich Bekehrenden zugesprochen ist. Nur wenn wir nicht zugeben wollen, daß wir Sünder sind und hart über andere urteilen, fordern wir das Gericht Gottes über uns heraus.

Die Rückbindung der Feier des Bußsakramentes bei allen Anlässen, in denen es sich nicht um schwer ärgerniserregende Sünde handelt, an die biblische brüderliche Zurechtweisung bringt das Sakrament in engere Verbindung mit der Lebenserfahrung des gemeinsamen Ringens gegen die Sünde, der gegenseitigen Versöhnung und der Mitverantwortung für das Heil des Nächsten. All das wird dann im Bußsakrament zum Lobpreis des Erbarmens Gottes, von dem allein das Gnadengeschenk von Versöhnung und Verzeihung kommt.

Ein klassischer Text über brüderliche Zurechtweisung als Erfahrung der Macht des Heiligen Geistes und der Heilsgemeinschaft findet sich im Galaterbrief, dem großen Dokument über die christliche Freiheit und Befreiung. „Wenn wir also im Geist leben, so wollen wir uns auch nach dem Geist richten! Laßt uns also einander nicht herausfordern, einander nicht beneiden! Brüder, wenn darum jemand von einem Fehltritt übereilt wird, so sollt ihr, als im Geiste Lebende, den Betreffenden im Geiste helfender Güte wieder zurechtbringen. Achte dabei auf dich selbst, daß du nicht auch der Versuchung erliegst! Indem ihr so einer des anderen Last tragt, werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen“ (Gal 5, 25 - 6, 2). Es ist leicht zu sehen, daß hier die brüderliche Zurechtweisung als ein vom Heiligen Geist gewirktes Werk und als Ausdruck der Heilsgemeinschaft verstanden wird. Nur jene, die die Frucht des Geistes hervorbringen, von den Werken der Selbstsucht wie Neid, Prahlucht und Kritiksucht frei sind, können diese für das Gesetz Christi so grundlegende Hilfe bieten. Nur im Wissen um die eigene Verwundbarkeit und mit herzlicher Güte können wir dem Mitsünder helfen, der in Heilsgefahr steht.

Ähnlich bedeutsam ist ein Text im Jakobusbrief. Auch dort geht dem Hinweis auf das Bekenntnis der Sünde vor einem Mitsünder die Mahnung voraus, nicht lieblos zu richten und zu kritisieren. „Angesichts des Kommens des Herrn habt Geduld und macht eure Herzen fest. Stöhnt nicht übereinander, Brüder, sonst verfallt ihr dem Gericht; und siehe, der Richter steht schon vor der Tür! ... Bekennt euch gegenseitig eure Sünden und betet füreinander, so werdet ihr Heil erfahren. Mächtig ist das Beten eines Gerechten“ (Jak 5, 8-16). In Ausübung der

Heilssolidarität muß der Christ vor allem dem Verlangen, andere richten zu wollen, widerstehen. Sonst kann er nicht heilend und helfend eingreifen und in rechter Weise Gott um Heil und Vergebung bitten. Das gegenseitige Bekenntnis und vertrauensvolle Gebet geschieht im Angesicht des göttlichen Arztes zum Lobpreis des Erbarmens Gottes. Es ist nicht ausgeschlossen, daß der Jakobustext auch eine liturgische Funktion meint, vor allem anlässlich des Krankenbesuchs durch die Ältesten der Kirche. Aber die brüderliche Zurechtweisung und das Gebet um Verzeihung in einer nichtliturgischen Weise ist doch wohl mit eingeschlossen, selbstverständlich immer zum Lobpreis der göttlichen Huld. Während der paulinische Text vor allem auf das Wirken des Heiligen Geistes hinweist, spricht der Jakobusbrief vom Gebet des Gerechten. Die Sinnrichtung ist beidesmal die gleiche: nur im Vertrauen auf Gottes Gnade können wir einander auf dem Weg des Heiles und der Bekehrung helfen und das Heil erfahren.

Höchst bedeutsam für das rechte Verständnis der brüderlichen Zurechtweisung und die Sündenvergebung in der Kirche ist das Kap. 18 des Matthäusevangeliums. Der Kontext ist das Bild des guten Hirten, der das verlorene Schäflein sucht. Der wahre Jünger Christi wird seinen Bruder oder seine Schwester, die in Gefahr sind, nie im Stich lassen. „Wenn dein Bruder gesündigt hat, so gehe hin und stelle ihn unter vier Augen zur Rede! Hört er auf dich, so hast du deinen Bruder gewonnen. Hört er nicht auf dich, so suche die Hilfe von einem oder zwei anderen. ... Will er auch auf sie nicht hören, so bring die Sache vor die Gemeinde. Hört er auch auf die Gemeinde nicht, so handele mit ihm wie mit einem Heiden und Zöllner“ (Mt 18, 15-17). Der letzte Satz kann im Hinblick darauf, daß Matthäus als Zöllner weiß, wie der Herr diese Klasse von Sündern behandelt hat, eine überraschende Auslegung finden. Man wird nie am Heil des Nächsten verzweifeln, sondern nach Mißerfolgen erst recht dem Beispiel des göttlichen Meisters folgen. Die brüderliche Zurechtweisung ist nicht nur dann am Platz, wenn die Sünde des andern uns besonders verletzt; es geht immer um den Ausdruck der Heilssolidarität. Das Evangelium macht besonders deutlich, daß die Sorge um das Heil des Bruders und der Schwester nicht nur Sache des Priesters ist, es betrifft jeden einzelnen und die Gemeinschaft als ganze. Dies sollte wohl auch bei Auslegung des unmittelbar folgenden Verses bedacht werden: „Was ihr auf Erden binden werdet, soll auch im Himmel als gebunden gelten; und was ihr auf Erden lösen werdet, soll auch im Himmel als gelöst gelten“ (Mt 18, 18). Wohl haben die Amtsträger eine besondere Rolle, aber jede Hilfe, den andern durch gute Worte und Gebet aus der Sünde zu lösen, nimmt an der Sendung der Kirche teil, die Unheilmächte in Fesseln zu legen und den Sünder zu befreien.

Auch der Matthäustext verweist unmittelbar auf die Bedeutung des Gebetes. Das Binden und Lösen ist letztlich Gottes Werk. Nur im Vertrauen auf Gottes Gnade können wir einander in der Sündennot helfen. „Weiter sage ich euch: Wenn zwei oder drei über irgendeine Sache einig werden, um die sie beten wollen, so wird es ihnen von meinem Vater im Himmel gewährt werden. Denn

wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich in ihrer Mitte“ (Mt 18, 19f.). Wo brüderliche Zurechtweisung, verbunden mit Gebet, stattfindet, da sind die Jünger Christi im Namen des Herrn versammelt und sind seiner rettenden und heilenden Nähe sicher. Auch die unmittelbar folgende Mahnung, daß unsere Verzeihung grenzenlos sein soll, beleuchtet die brüderliche Zurechtweisung wie auch insgesamt die Ausübung der Schlüsselgewalt durch die Kirche.

Die religiöse Dimension der brüderlichen Zurechtweisung ist von hoher Bedeutsamkeit. Eine bis ins 13. Jahrhundert reichende Tradition (einschließlich Alberts des Großen und Thomas' von Aquin) sah in der brüderlichen Zurechtweisung, die, in einer wahrhaft geistlichen Weise ausgeführt, betend das heilende Vergeben von Gott erwartet, einen zeichenhaften, wenn auch nicht liturgischen Ausdruck der Heilsgemeinschaft selbst. Die biblischen Texte und die altkirchliche Überlieferung lassen es auch erklären, warum Gläubige vorzüglich, wengleich nicht ausschließlich, vom Priester brüderliche Zurechtweisung bzw. Weisung und das Gebet um Vergebung suchten. Der Jakobusbrief ist überzeugt von der großen Macht des Gebetes der Gerechten, und der Paulustext (Gal 5, 25 – 6, 2) weist auf das Wirken des Heiligen Geistes in wahrhaft geistlichen Menschen hin. Da jene zu Priestern auserkoren wurden, die sich durch die Früchte des Geistes auszeichneten, und da über sie in besonderer Weise das Kommen des Heiligen Geistes herabgefleht wurde, waren sie in besonderer Weise für dieses Werk empfohlen. Bis in die neueste Zeit schreiben die orthodoxen Kirchen dem freiwilligen Bekenntnis vor einer wahrhaft geistlichen Person, ihrer geistlichen Weisung und dem gemeinsamen Gebet sakramentalen Wert zu. Es wird hier das heilende Tun des Guten Hirten spürbar. Dabei ist freilich zu bedenken, daß der Sakramentsbegriff des Ostens weiter ist als der der lateinischen Kirche. Auf jeden Fall scheint es notwendig zu sein, das Beichtgespräch mit dem Priester rückzubinden an die brüderliche Weisung und Zurechtweisung im Leben als Ausdruck der Heilssolidarität, in die alle einbezogen sind und die alle angeht.

#### f) Verschiedene Weisen der liturgischen Feier der Sündenvergebung

Die Kirche feiert die Sündenvergebung sakramental als Ausdruck der Heilssorge Christi, die in der Kirche weiterlebt, und insbesondere als Ausdruck des Lobpreises für das Heilshandeln Gottes. Der Ruf zur Bekehrung, das Wecken des Vertrauens auf die Gnade Gottes und der Lobpreis des Erbarmens Gottes gehören zusammen. Dies wird in der jüngsten liturgischen Erneuerung des Sakramentes der Versöhnung deutlicher sichtbar. Es ist keine Neuerung, sondern Erneuerung im Lichte der Tradition.

Die Feier des Bußsakramentes soll nicht nur durch die individuelle Gewissensforschung, sondern auch durch das Empfangen und Schenken der Versöhnung in der Familie und anderen Gemeinschaften vorbereitet werden. Die Revision des Lebens in Ordensfamilien, Apostolatsgruppen und Familien sollte

immer in einem Geiste des Gebetes im Bewußtsein der heilenden Nähe Christi vollzogen werden und im Blick auf die Feier des Bußsakramentes. All das läßt dann besser den hohen Wert der kirchlichen gemeinsamen Bußfeiern erkennen, die auf eine alte Tradition der Kirche zurückgehen, die nun wieder erneuert worden ist. Sie helfen nicht wenig, das Verständnis für die soziale Seite von Sünde und Bekehrung zurückzugewinnen.

Bußfeiern, bei denen die liturgische Form der Absolution entsprechend den geltenden Normen nicht angewandt werden darf, haben nicht die Anerkennung der Kirche als Sakrament im strikten Sinn. Sie können jedoch zweifellos bedeutsame Heilszeichen werden und auch mithelfen, die für die alte Kirche so bezeichnende umfassendere Sakramentalität neu zu verstehen und zu würdigen. Versichert uns der Jakobusbrief, daß das Gebet jedes Gerechten wirksam ist, so sind wir noch mehr gewiß über das wirksame Gebet der versammelten Gemeinde mit den zahlreichen Teilnehmern bei der allgemeinen Bußfeier. Entscheidend ist die gute Vorbereitung und Durchführung dieser Bußfeiern, so daß sie wirklich Lobpreis des Erbarmens Gottes, Weg zum Frieden und Meilensteine auf dem Weg der fortschreitenden Bekehrung werden. Es ist ferner zu bedenken, daß bis zum 11. Jahrhundert die deklaratorische Form „ich spreche dich los“ nicht bekannt war. Die sakramentale Form war einfachhin ein Bittgebet um Verzeihung der Sünden, wobei dem spontanen Beten Raum gelassen wurde.

Zwischen dem 8. und 13. Jahrhundert haben Päpste, Bischöfe und Äbte sehr oft die Generalabsolution erteilt<sup>64</sup>, selbstverständlich nach gründlicher Vorbereitung. Den Gläubigen wurde immer wieder eingeschärft, daß schwere Sünden in der Einzelbeichte der Schlüsselgewalt der Kirche zu unterwerfen sind. Dabei herrschte jedoch eine gewisse Unsicherheit. Es scheint, daß ursprünglich unter „schweren Sünden“ die ehemals dem kanonischen Bußverfahren unterworfenen schwer ärgerniserregenden Sünden gemeint waren. Erst allmählich, unter dem Einfluß der iroschottischen Bußordnung, wurden darunter alle Todsünden verstanden. Dies ist die heutige Regelung in der Kirche. Sie ist durchaus sinnvoll, wenn sie so erklärt wird, daß kein Anlaß zu Überängstlichkeit gegeben wird. Die demütige Einzelbeichte und das Beichtgespräch können viel zur Vertiefung der Bekehrung und zu erneutem Eifer beitragen. Vielleicht hilft ein Hinweis auf das Ereignis der allgemeinen Versöhnung der Apostel am Osterabend und der späteren Einzelbegegnung zwischen Jesus und Petrus am See Tiberias. Die dreimalige Erinnerung an seine Verleugnung steht im Zeichen der heilenden Liebe Jesu. Und der vertiefte Schmerz des Petrus hat ihn Christus nähergebracht.

Die allgemeine Bußfeier mit oder ohne offizielle Absolution steht nicht in Konkurrenz zur individuellen Beichte. Beide ergänzen sich, so daß sowohl der ganz persönliche Charakter der Bekehrung wie auch die Perspektive der Heilsgemeinschaft gut zur Geltung kommen.

<sup>64</sup> Vgl. L. Vencser, Die Generalabsolution in der lateinischen Kirche vom 8. bis zum 12. Jahrhundert (Rom 1976).

## g) Heilende Vergebung

In der öffentlichen Wirksamkeit Jesu sehen wir eine innige Verbindung zwischen Heilen und Vergeben der Sünden. Einerseits befreit Jesus die Kranken und Leidenden von dem in der semitischen Welt obwaltenden lieblosen Urteil, als ob sie größere Sünder wären als die Gesunden und Starken. Andererseits offenbart er, daß Versöhnung, Vergebung der Sünden und Bekehrung Hand in Hand gehen mit dem Kampf gegen Krankheit und Leid. So spricht er zum Gelähmten: „Deine Sünden sind dir vergeben“ (Mk 2, 5). Was nach Versöhnung mit Gott und voller Bekehrung an Krankheit und Leiden zurückbleibt, kann Teilnahme an der erlösenden und heilenden Liebe Christi für alle werden.

Die anthropologische Erneuerung der Medizin, die Erkenntnis, daß viele Krankheiten und der Krankheitsverlauf weithin von seelischen Erlebnissen und dem Verhalten der Umwelt mitbedingt sind und nicht zuletzt die Logotherapie, die das versehrende Unwesen eines sinnenleerten Lebens aufgedeckt hat, helfen uns die biblischen Texte über die Sendung der Jünger Christi zum Heilen und Sündenvergeben besser zu verstehen. Die menschliche Gesundheit hat sehr viel zu tun mit gesunden Bezügen zu Gott, zum Nächsten, zu sich selbst und zur Umwelt. Im Sakrament der Versöhnung hilft uns der göttliche Arzt durch den Dienst der Kirche und in der Gnade des Heiligen Geistes, dankbar unser Angenommensein von Gott zu erfahren, so daß wir uns und die Nächsten vertrauensvoll annehmen können. Im Prozeß der Versöhnung begreifen wir, daß wir unser wahres Selbst nur finden können, wenn wir es in der Offenheit für Gott und den Nächsten übersteigen. Es ist von größter Bedeutung, daß das Wirken des Priesters wie auch jener, die die brüderliche Ermunterung anbieten, diese vertrauensvolle Zuwendung zu Gott fördert und dem Gläubigen hilft, im Akt der Selbstannahme die Möglichkeiten des Guten in sich selbst zu entdecken.

Je dankbarer wir auf das versöhnende und heilende Tun Gottes antworten, um so echter wird unsere Hinkehr zum Nächsten und zur Gemeinschaft werden und um so eher werden wir zusammenarbeiten, um eine heilere Umwelt zu schaffen. Nicht ohne Grund erzieht die neueste liturgische Reform des Bußsakramentes vor allem zum Dank und zum Lobpreis Gottes. In dieser Atmosphäre der dankbaren Erfahrung des Geschenkes des Friedens lernt der Christ, als Friedensstifter viele Wunden zu heilen.

Die zahlreichen Heilungen, die während der letzten Jahre in Gebetsgruppen erfahren wurden, können helfen, den Auftrag Jesu an seine Kirche, zu heilen und Sünden zu vergeben, besser zu verstehen. Die Tatsache, daß die meisten dieser Heilungen irgendwie durch die Erkenntnisse der Logotherapie und der psychosomatischen Medizin erklärt werden können, vermindert ihre Bedeutsamkeit in keiner Weise, sondern weist auf die heilende Kraft der Glaubensgemeinschaft hin, die sich im Lobpreis Gottes und in großem Vertrauen auf Gott versammelt.

## VII. Die Schritte der Bekehrung

Versöhnung und Bekehrung sind ganz und gar Gottes Werk, aber so, daß dabei der Mensch eine erneuerte Freiheit erfährt. Das Konzil von Trient, das das Bußsakrament im Lichte der Glaubensbekehrung behandelt, spricht von drei Grundakten des Pönitenten: Reue, Bekenntnis und Sühne<sup>65</sup>. Wir wenden diesen Schritten des sich Bekehrenden unsere Aufmerksamkeit sowohl im Blick auf das Bußsakrament wie auch im Blick auf jede religiöse Bekehrung zu, denn in beiden Fällen betrachten wir die Akte des sich Bekehrenden im Blick auf Gottes Initiative.

## 1. Reue

## a) Demütige Selbsterkenntnis: Vorbereitung und Frucht der Reue

Ohne Demut und demütige Anerkennung seines Unrechts kommt der Sünder nie zu einer echten Reue. Umgekehrt gilt jedoch noch mehr, daß erst eine heilsgemäße Reue zu jener Demut führt, in der der Sünder sich wahrhaft vor Gott erkennen kann. Die tiefste Wurzel jeder Sünde ist Hochmut. Es ist ein Teil des Geheimnisses der Sünde, daß der Sünder vielfach um so mehr seinem Stolz und seiner Selbstliebe nachgibt, je mehr er sich in der Sünde entwürdigt. Andererseits kann die Erfahrung der bitteren Folgen der Sünde zum Gegengift des Stolzes werden und zur Demut vor Gott rufen. Im Herzen des Sünders besteht gewöhnlich ein Konflikt zwischen diesen zwei Tendenzen. Dabei wird erst im Vollzug der Reue aus der Demütigung der Sünde das Gegengift der Demut. Die Reue hilft dem Sünder, den Tendenzen der Verdrängung des Sündenbewußtseins zu widerstehen. Sie macht ihn frei, seine Vergangenheit offenen Auges anzuschauen. Und das ist ein entscheidender Schritt auf dem Weg der Befreiung.

Dabei ist es entscheidend, daß der Sünder nicht nur zugibt, daß er Gebote übertreten hat, sondern daß er erkennt, daß er ein Sünder ist und zu beten anfängt: „Herr, sei mir armem Sünder gnädig!“ Augustinus, der große Psychologe unter den Kirchenvätern, weist sehr tief sinnig auf die befreiende Macht demütiger Reue hin: „Demut ist der erste Schritt, der zweite Schritt ist wieder Demut, und Demut ist auch der dritte Schritt; und sooft du mich fragst, werde ich die gleiche Antwort geben: Demut.“<sup>66</sup> Immer wieder hat Augustinus die Erfahrung gemacht, daß der Stolz das größte Hindernis der Bekehrung ist und daß gerade große Sünder sich einreden, der Bekehrung nicht zu bedürfen<sup>67</sup>.

Jeder Verzug der Reue und der Bekehrung vermehrt den Hang zur Verdrängung und Selbstrechtfertigung. Die Parabel vom selbstgerechten Pharisäer und vom reumütigen Zöllner (Lk 18, 9 ff.) zeigt ganz deutlich die Schlüsselstellung

<sup>65</sup> DS 1673-1675; 1704.

<sup>66</sup> Augustinus, Epistola 118, 22: PL 33, 442.

<sup>67</sup> De catechizandis rudibus cap. XV: PL 40, 343.

der Demut. „Jeder, der sich selbst erhöht, wird erniedrigt, wer sich jedoch selbst demütigt, wird erhöht.“ Der Pharisäer hätte sich wohl fragen müssen, ob der Mißbrauch der Religion zur Selbstverherrlichung nicht schlimmer ist als ein armseliger Umgang mit Geld. Der Mut zur Gewissenerforschung führt zur Demut, Demut und Reue jedoch geben erst den tiefen Blick für das Wesen der Sünde angesichts Gottes.

#### b) Reue als sittliches und religiöses Phänomen

Der Mensch, der die Dynamik nach Ganzheit und innerer Wahrhaftigkeit noch nicht verloren hat, muß die Sünde schmerzvoll verspüren. Der der Reue vorausgehende Schmerz kann von ganz verschiedener Natur sein. Es kann lebhafter Ärger über den schlechten Eindruck sein, den man auf andere gemacht hat, Schmerz über den Verlust der Seelenruhe und mangelnde Selbsterfüllung, Furcht vor den Folgen der Sünde, Angst vor einem göttlichen Gesetzgeber. Reue als echtes sittliches Phänomen ist gegeben, wenn der Mensch eine neue Zuwendung zu den verletzten Werten und so eine echte Sorge um die eigene Integrität und Ganzheit erfährt. Auch wenn Gott hier noch nicht direkt am Horizont des Bewußtseins auftaucht, so ist doch in diesem aufrichtigen Sehnen nach innerer Wahrhaftigkeit und Ganzheit und das erneute Ja zu den verletzten Werten eine gewisse Analogie zum religiösen Gewissensschmerz gegeben.

Reue im vollen religiösen Sinn setzt den Glauben an Gott voraus, der uns in Liebe beim Namen ruft. Die Art der Gotteserfahrung und des Sündenbewußtseins entsprechen sich. Im Reueakt können sich die Glaubenshaltung, die Hoffnung, die Liebe und die Anbetung Gottes wesentlich aussprechen. Reue und Vertrauen ehren Gott, der heilig und zugleich barmherzig ist. Reue als religiöses Phänomen ist eine tiefe Erschütterung angesichts der Beleidigung des allheiligen Gottes und des eigenen Unwürdigseins seiner Liebe. „Herr, geh weg von mir; denn ich bin ein armer Sünder“ (Lk 5, 8). Aber zugleich ist die Reue Zuflucht zum allbarmherzigen Gott: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Du allein hast Worte ewigen Lebens“ (Joh 6, 69). Gerade auch diese Kontrasterfahrung heiliger Furcht und heilenden Vertrauens ist Zeichen der Echtheit der Reue. Im Lichte christlichen Glaubens nimmt die Reue irgendwie an der sakramentalen Begegnung mit Christus teil. Der Christ steht dabei vor Christus, der für ihn am Kreuz das Gericht über die Sünde getragen hat und den Vater gebeten hat, uns zu verzeihen. Die heilsgemäße Reue ist nur möglich, weil Gott selbst den ersten Schritt auf uns zu tut und uns durch seine zuvorkommende und begleitende Gnade erneut zu sich ruft. So steht die Reue immer schon im Glanz der Begegnung mit Christus im Sakrament der Versöhnung. Sie kommt durch den feierlichen Zuspruch der Versöhnung und die wachsende Dankbarkeit zur Reife.

Die religiöse Reue baut auf der Grundkraft vertrauensvollen Glaubens auf, der im Sünder um so eher lebendig werden kann, als er selbst noch im Akt des Sündigens und unmittelbar nachher anerkennt, daß Gottes Gebot heilig ist und daß sein Tun ein schweres Unrecht gegen Gott bedeutet. Daraus ergibt

sich die praktische Folgerung, daß der Ruf zu Reue und Bekehrung vor allem an den Glauben appellieren und versuchen soll, Glauben und Hoffen zu verlebendigen.

#### c) Reue und Wiedergeburt

„Die Reue ist die revolutionärste Kraft der sittlichen Welt.“<sup>68</sup> Der Wandel vollzieht sich, genau gesehen, nicht erst im Vorsatz, sondern schon in der Reue. Aufbauend auf den noch vorhandenen gesunden Kräften der Seele, noch mehr aber auf dem immer noch gegenwärtigen Gnadengeschenk des Glaubens und der Hoffnung ist die Reue ein Ereignis schöpferischer Freiheit. Sie ist eine Neuschöpfung durch Gott, eine Wiedergeburt in Gnade, die die Freiheit zum Guten erneuert. Der Sünder verdrängt seine Vergangenheit nicht, blickt ihr ins Angesicht und läßt sie so wahrhaft hinter sich im Ausschreiten auf ein demütigeres Ja zum Willen Gottes. Eine völlig ausgereifte, die letzte tiefe schmerzlich ausbrennende Reue kann ganz neue Regionen der Freiheit erschließen.

Reue nach einer Todsünde, die immer wesentliche Verwüstungen anrichtet, kann überhaupt nur als Wiedergeburt von Gott her verstanden werden. Die Macht des neuschaffenden Geistes Gottes wird in der erneuerten Grundentscheidung spürbar, in der sich die neue Freiheit, die „Freiheit der Kinder Gottes“, kundtut. Je dankbarer der Bekehrte das Gnadengeschenk anerkennt, um so mehr öffnen sich ihm die Horizonte schöpferischer Freiheit und Treue. Die Reue ist ein Eingehen auf das Heilshandeln Gottes, der am Kreuze Christi offenbart, wie sehr er die Sünde haßt und mit welcher grenzenloser Liebe er den Sünder sucht. Die Reue ist nach dem Konzil von Trient ein Schmerz der Seele, Abscheu über die begangene Sünde und Haß gegen das alte Leben verbunden mit dem Vorsatz, in Zukunft nicht mehr zu sündigen<sup>69</sup>. Sie ist Anbetung des allheiligen und allbarmherzigen Gottes und so auch ein Grundvertrauen, nicht mit der gottlosen Welt verurteilt zu werden (vgl. 1 Kor 11, 31).

Der dankbare Lobpreis Gottes für sein unverdientes Erbarmen unterscheidet die rechtfertigende Reue von der unvollkommenen Reue, in der die Furcht vor Strafe noch im Vordergrund steht. Je mehr die Dankbarkeit wächst, um so mehr wird die sklavische Furcht der heiligen Furcht Gottes Platz machen, der liebenden Besorgtheit, Gott nicht zu mißfallen. In diesem Sinne dürfen wir wohl das Johanneswort verstehen: „Furcht ist nicht in der Liebe, vielmehr: die vollkommene Liebe treibt die Furcht aus. Denn die Furcht hat die Bestrafung vor Augen; wer sich fürchten muß, ist in der Liebe nicht zum Ziel gelangt“ (1 Joh 4, 18). Dieser Wandel geschieht vor allem im dankbaren Blick auf die Wahrheit, daß Gott uns zuerst geliebt hat (1 Joh 4, 19).

<sup>68</sup> M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen* (Leipzig 1921) 41; vgl. M. Otto, *Reue und Freiheit* (Freiburg i. Br. – München 1961); A. Esser, *Das Phänomen der Reue. Versuch einer Erhellung ihres Selbstverständnisses* (Köln – Olten 1963).

<sup>69</sup> Konzil von Trient: DS 1676.

## d) Reue als dauernde Gesinnung und Haltung

In der Reue geht es nicht nur um einen vorübergehenden Akt der Bekehrung, sondern um eine dauernde Gesinnung der Zerknirschtheit. Ein einzelner Reueakt bei der Bekehrung, und sei es auch ein Akt der Liebesreue, reißt nicht die Tiefen des durch viele Sünden eingeschnürten Herzens auf, um den Menschen ganz für die Liebe Gottes freizugeben. Das Wachsen der Liebe geht Hand in Hand mit der Vertiefung der Zerknirschung. Der heimkehrende Sünder ist nur dann wirklich im Hause des Vaters beheimatet, wenn sein ganzes Leben zum „Lobpreis auf die Barmherzigkeit Gottes aus demütig zerknirschem Herzen und so zu einer dauernden demütigen Eucharistia wird“<sup>70</sup>.

Der dankbare Lobpreis bewahrt die Zerknirschung von Verzagtheit und die erneuerte Freundschaft von oberflächlicher Zutraulichkeit. Die fortschreitend sich vertiefende Haltung der Zerknirschtheit heilt die Wunden vergangener Sünden und ist ein Schutzmittel gegen das Aufbrechen der verbliebenen Narben und vor allem eine unersetzliche Disposition zu alsbaldiger inniger Reue nach jedem beginnenden Ungehorsam gegen das Pochen der Gnade. Der Rückblick auf die begangenen Sünden (vgl. Ps 6, 7; Jes 38, 15) führt zu einem dankbaren Gedächtnis und zu dankbarer Bereitschaft im Dienste Gottes. Dies drückt der Völkerapostel nach langen Jahren im Dienste des Evangeliums aus: „Ich bin nicht wert, ein Apostel zu heißen, da ich ein Verfolger der Kirche war“ (1 Kor 15, 9). Die Zerknirschtheit treibt im Blick auf die Verwüstungen, die die Sünde im Weinberg Gottes angerichtet hat, zu eifrigem Apostolat an.

## 2. Der Vorsatz als Frucht der Reue

Die Kraft des Vorsatzes ist geboren aus dem Schmerz der Reue; in seiner Festigkeit ist er Zeichen der Ehrlichkeit und Tiefe der Reue. „Denn es gibt keine Reue, die nicht den Bauplan eines neuen Herzens schon von ihrem Anbeginn in sich trüge. Reue tötet nur, um zu schaffen. Sie vernichtet nur, um aufzubauen. Ja, sie baut schon dort heimlich, wo sie noch zu vernichten scheint.“<sup>71</sup> Die Reue muß ausreifen, um den Vorsatz zu schmieden. Der Vorsatz aber muß rechtzeitig in Sicht genommen werden, damit die Glut der Reue nicht erkalte und zu untätigem Schmerz werde. Der Vorsatz, der aus der Reue hervorgeht, soll all ihre Möglichkeiten ausschöpfen. Er muß eine allumfassende Hinwendung zum Reiche Gottes sein und darf keiner Mittelmäßigkeit Raum geben. Es geht nicht nur um das Meiden irgendeiner Gesetzesübertretung, sondern um die Neuausrichtung des gesamten Lebens in Christus, ein Ja zum Gesetz der Gnade und Bereitschaft zu geduldigem Streben.

Schöpferische Freiheit und Treue können sich nicht entfalten, ohne Zielstre-

<sup>70</sup> Zitiert bei I. Hausherr, Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien (Rom 1944) 28.

<sup>71</sup> M. Scheler, a. a. O. 43.

bigkeit und einen klaren Lebensplan. Darum muß sich der allgemeine Vorsatz, nach Heiligkeit des Lebens zu streben, im Blick auf die besonderen Möglichkeiten des Guten und die drohenden Gefahren konkretisieren. Das Übel muß an der Wurzel bekämpft werden. So wird jemand, der offene Feindschaft gezeigt hat, sich nicht nur vornehmen, das nicht mehr zu tun, sondern vielmehr um wahre Liebe beten und ringen. Der Ehebrecher wird sich nicht damit begnügen, die Gelegenheit meiden zu wollen, sondern durch ein ganz neues Verständnis treuer Liebe wird er die Leidenschaft im Herzen radikal zu überwinden trachten.

## 3. Beichte als Lobpreis des Erbarmens Gottes

Das Bekenntnis als demütiges Anerkennen unseres Sünder-Seins und unserer Abhängigkeit von der Barmherzigkeit Gottes ist ein Wesensbestandteil der Bekehrung. Da die Taufe Bekehrungssakrament ist und „zur Vergebung der Sünden“ (Apg 2, 38; Lk 24, 47) gespendet wird, setzt die Erwachsenentaufe dieses allgemeine Bekenntnis der Sünde voraus. Die Kirche verlangt jedoch kein Bekenntnis der besonderen Sünden des Täuflings, da er vor der Taufe nicht als Glied der Kirche gesündigt hat<sup>72</sup>. Die Sünden nach der Taufe sind in ganz besonderer Weise Verstoß gegen die Heilsgemeinschaft, und darum muß der sich Bekehrende seine Sünde nicht nur im stillen vor Gott, sondern auch vor der Kirche bekennen und so sein Gelöbnis der Heilssolidarität erneuern.

Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß der Herr seiner Kirche eine besondere Sendung heilender Vergebung übertragen hat. Durch den Freispruch von der Sünde soll sie zur vollen Freiheit der Kinder Gottes führen (vgl. Mt 16, 19; 18, 18; Joh 20, 23). Das Bußsakrament ist eine privilegierte Form der Erfüllung dieses Gnadenauftrags. Die Kirche weiß, daß sie eine besondere Vollmacht hat, denen, die ihre Sünden demütig bekennen, die rettende Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes lobpreisend zu verkünden<sup>73</sup>. Im Blick auf die gegenwärtige Krise des Bußsakramentes sei versucht, die theologische und psychologische Bedeutung des Bekenntnisses zu beleuchten und Sinn und Grenze des diesbezüglichen Kirchengebotes aufzuzeigen.

## a) Psychologische und theologische Bedeutung des Bekenntnisses

Die Bekehrung muß sich in der Leib-Seele-Ganzheit aussprechen. Durch das äußere Bekenntnis bringt sich die innere Reuegesinnung in den sichtbaren Raum der sakramentalen Zeichenhaftigkeit hinein zum Ausdruck und vertieft sich dabei. Fast alle außerchristlichen Religionen verspürten die Notwendigkeit des Sündenbekenntnisses und pflegten es<sup>74</sup>.

<sup>72</sup> DS 1671-1772.

<sup>73</sup> DS 1679-1680; 1707.

<sup>74</sup> Vgl. R. Pettazoni, La confessione dei peccati, 3 vol. (Bologna 1935/36); R. Mohr, Die christliche Ethik im Lichte der Ethnologie (München 1954) 26-37.



Christus hat sich vor aller Welt am Kreuze zur Heilsverbundenheit mit den Sündern bekannt. Durch die demütige Beichte bekennen wir uns zum Ostergeheimnis der Erlösung und öffnen uns so dem Freispruch, der vom Kreuze Christi und der Macht seiner Auferstehung kommt. Dies ist ein demütiger und Gott wohlgefälliger Kult, Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit und ein Weg zu vollerer Wahrhaftigkeit vor Gott, vor den Mitmenschen und sich selbst. Das Bekenntnis als Anbetung der rettenden Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes bewahrt den Sünder vor falscher Selbstbemitleidung, vor Verdrängung der Schuld und vor Schuldkomplexen. Das schmerzliche Bekenntnis vor dem Priester und vor jenen, denen man Unrecht getan oder ein schlechtes Beispiel gegeben hat, ist nicht selten der wertvollste Teil der Genugtuung, der durch die Verbindung mit dem Erlöserleiden Christi die kultische Würde der Sühne erhält.

Die Sünde hat ihrem Wesen nach die Tendenz, sich lichtscheu zu verbergen, nicht selten dadurch, daß sie sich das Mäntelchen des Guten umzuhängen versucht. „Jeder, der das Böse tut, haßt das Licht und kommt nicht an das Licht, damit er nicht seiner Werke überführt werde. Wer die Wahrheit tut, der kommt ans Licht“ (Joh 3,20). Durch das demütige Bekenntnis stellen wir uns mit all unseren Schatten und Wunden in das befreiende Licht Christi und der Glaubensgemeinschaft. Wir bekennen dankbar, daß nur er uns zur Wahrhaftigkeit des Lebens führen kann. Im Bekenntnis kommt dem Sünder wieder voll zu Bewußtsein, daß vor Gott die Finsternis durchschaubar ist wie der Tag (Ps 139,12). So ist das Bekennen ein bedeutsamer Schritt der Bekehrung, die ja Übergang aus Finsternis und Selbsttäuschung in das Licht der Wahrheit und Liebe ist (vgl. 1 Thess 5,5; Röm 13,11 ff.). So werden wir wieder transparent für die göttliche Liebe, die alles erleuchtet.

In jeder Sünde kritisieren wir direkt oder indirekt schamlos den heiligen Willen Gottes. Ob der Sünder es will oder nicht, er macht diese Kritik in seinem Leben sichtbar. Im Bekenntnis widerruft er sie und leistet Abbitte. So verspricht er, „nicht mehr Gemeinschaft mit den unfruchtbaren Werken der Finsternis zu halten, sondern sie aufzudecken ... alles, was aufgedeckt wird, wird ins Licht gestellt; denn alles, was offenliegt, ist Licht“ (Eph 5,11-13). Das rückhaltlose Offenbarmachen unseres Herzens mit all seinen Falten und Abgründen öffnet uns dem befreienden Lichte der Liebe und Gerechtigkeit Gottes. Durch die Sünde verliert das Leben die vornehmste Qualität, die des Lobpreises Gottes. Es gibt keine Rückkehr zur wahren Anbetung ohne den Lobpreis der Barmherzigkeit Gottes durch demütiges Bekenntnis.

Durch das demütige Bekenntnis kommt auch die Selbsterkenntnis zur nötigen Reife. Was wir im geformten Wort von einem Menschen im Angesichte Gottes aussprechen, wird eben dadurch viel klarer und schärfer ins Bewußtsein gerückt. Diese Wahrheit ist vielfach beleuchtet worden durch die Bemühungen der Tiefenpsychologie, jene Neurosen zu heilen, die vor allem auf Verdrängung zurückgehen. Viele bedürften nicht der Psychoanalyse, wenn sie die befreiende Macht des demütigen Bekenntnisses im Bußsakrament erlebt hätten. Gertrud

von le Fort sagt dazu: „Statt zum Sakrament floh ich zur Wissenschaft: Ich beichtete dem Arzt und empfing von ihm die einzige Absolution, welche die Welt zu spenden vermag, nämlich die Absolution des Psychiaters, vor dem es keine Sünde gibt, weil es ja keine Seele gibt, die sich Gott versagen kann. Und diese Absolution hat mir jenen furchtbaren Frieden verliehen, von welchem heute Tausende leben, deren Krankheit nichts anderes ist, als daß sie den Frieden Gottes verschmähten.“<sup>75</sup> Mit diesem Hinweis soll freilich nicht geleugnet werden, daß humanistische und gläubige Therapeuten nicht wenigen geholfen haben, ihrer Sünde ins Auge zu schauen und im Wiedergewinnen des Sinnes des Lebens ihr Unrecht einzusehen. Beichtväter können von weisen Psychotherapeuten lernen, zwischen Schuld und Leiden zu unterscheiden und dem Mitmenschen geduldig beizustehen im Suchen nach dem Sinn des Lebens, letztlich im Suchen des göttlichen Arztes, der die Wahrheit und das Leben ist.

#### b) Vollständige Beichte: Gesetz und Ideal

Das Streben nach dem normativen Ideal christlicher Heiligkeit gehört wesentlich zur Bekehrung. Dazu gehört auch demütige Bereitschaft zum Bekenntnis. Übertriebene Ängstlichkeit des Beichtvaters wie des Pönitenten im Suchen nach Vollständigkeit der Beichte kann jedoch wertvolle Energien vom Sinnziel der Bekehrung ablenken. Das Bemühen nach vollständigem Bekenntnis kann in Konflikt mit anderen Werten und Pflichten treten. Einerseits gilt es, mit Johann Baptist Hirscher demütige Bereitschaft zum Bekenntnis zu betonen: „Jeder, der da bemäntelt und seine Schuld karg angibt, jeder solche hat noch keinen Sinn für Buße. Seine Beichte ist eitel-pflichtliche Leistung; und das vorwaltende Interesse ist, so leicht als möglich bei ihr weg zu kommen.“<sup>76</sup> Andererseits ist jedoch die Freiheit im Suchen nach jenem Maß des Bekenntnisses zu betonen, das dem einzelnen hilft, zu größerer Reife zu kommen. Überängstlichkeit und zwanghaftes Beichten widersprechen der Befreiung durch Christus. Eine allzu große Sorge um vollständige Beichte kann die Sorge um einen klaren Vorsatz und die dankbare Freude am Wort des Friedens vermindern. Es ist bisweilen gut, die Beichte auf wenige Punkte oder nur einen zu beschränken, der für den Fortgang der Bekehrung entscheidend ist.

Das durch die Kirche näherhin umschriebene Gesetz Gottes verlangt die individuelle Beichte aller Todsünden, die nach der Taufe begangen wurden, und zwar nach ihrer spezifischen Art und Zahl. Das positive Gesetz der Kirche verbietet den Aufschub des pflichtgemäßen Bekenntnisses über die nächste Osterzeit hinaus<sup>77</sup>. Nur jene Sünden sind pflichtgemäß zu beichten, die nach sinnvoller Gewissenserforschung als Todsünden erkannt werden. Im Zweifel über die Todsündlichkeit muß der Christ alles tun, was in seinen Kräften steht,

<sup>75</sup> G. von le Fort, *Das Schweißstuch der Veronika* (München 1935) 349.

<sup>76</sup> J. B. Hirscher, *Christliche Moral* (Tübingen 1838) II, 467.

<sup>77</sup> DS 812, 1679-1680; CJC can. 901, 906.

um sich sicher auf dem Weg des Heiles zu befinden. Er ist jedoch nicht durch Gesetz zur Beichte verpflichtet, wenn er mit Recht zweifelt, ob er eine Todsünde begangen habe. Christen, die im allgemeinen ehrlich den Willen Gottes suchen, dürfen im Zweifelsfall zu ihren Gunsten entscheiden. Überängstlichen ist bisweilen im Zweifelsfall die Beichte zu verbieten. Wer jedoch die Sünde wie Wasser hineintrinkt, kann im Zweifelsfall kaum zu seinen Gunsten entscheiden. Er wird ohne demütige Bereitschaft zum Bekenntnis nicht den Weg zur Bekehrung finden. Ein besseres Verständnis dessen, was über die Grundoption gesagt worden ist, kann auch in dieser Frage hilfreich sein.

Die Theologie unterscheidet zwischen materieller und formeller Vollständigkeit des Bekenntnisses. Die formelle Vollständigkeit ist mit dem guten Willen, recht zu beichten, gegeben, während die materielle Vollständigkeit das tatsächliche Bekenntnis aller als todsündlich erkannten Sünden verlangt. Die Beichte ist sowohl materiell wie formell unvollständig, wenn der Pönitent aus schwerer Schuld eine Sünde verschweigt, die er für Todsünde hält. Diese Aussage muß jedoch ängstlichen Personen sorgfältig erklärt werden, da sie allzuoft befürchten, eine Todsünde begangen zu haben.

Der Empfang des Sakramentes ist fruchtbar, auch wenn der Pönitent eine Todsünde aus mehr oder weniger schuldloser Vergeßlichkeit oder Nachlässigkeit ausgelassen hat. Aus persönlicher Erfahrung als Beichtvater und durch das Studium der Psychologie bin ich zur Überzeugung gekommen, daß nicht selten Pönitenten durch ein übermäßiges Schamgefühl oder eine verletzte Erfahrung im Beichtstuhl ganz oder für lange Zeit unfähig sind, eine bestimmte Sünde ausdrücklich zu erwähnen. Die Tatsache, daß sie trotzdem auf dem Weg der Bekehrung und Heiligkeit fortgeschritten sind, ist ein deutliches Zeichen, daß sie das Sakrament nicht unwürdig empfangen haben.

Die Erwähnung der Zahl der für todsündlich gehaltenen Sünden hat ihre Bedeutung zur Erhellung des Ausmaßes der Sündhaftigkeit. So besteht zum Beispiel ein großer Unterschied, ob jemand nur einmal in die Sünde des Ehebruchs gefallen ist oder längere Zeit darin gelebt hat oder etwa mehrere Personen zum Ehebruch verführt hat. Viel wichtiger als die mathematische Genauigkeit ist jedoch ein Hinweis, wie lang man im Stand der Sünde ohne Reue gelebt hat. Mit diesem Hinweis ist wohl auch genügend gesagt über die Zahl sündhafter Gedanken, Begierden und Vorsätze. Auf dem Gebiet des 6. Gebotes wurde die Vollständigkeit des Bekenntnisses vielfach überbetont oder falsch ausgelegt. Gerade hier gibt es mehrere Gründe, vor jedem Übermaß zu warnen. Ein langwieriges Bemühen, all die Umstände und Situationen ins Gedächtnis zu rufen, um zur Vollständigkeit nach Zahl und Art zu kommen, kann Anlaß zu ernstesten Versuchungen und seelischen Störungen geben. Dies ist unbedingt zu vermeiden<sup>78</sup>. Pius XII. hat zweimal Psychotherapeuten ernst vor der Gefahr ge-

<sup>78</sup> Vgl. A. Lehmkuhl, *Theol. moralis* II, n. 437: „Fürchtet der Pönitent, daß das Nachsinnen über seine Sünden, besonders solche gegen das sechste Gebot, ihm Anlaß zur Sünde, zum Wohlgefallen

warnen, durch die Anamnese das Bewußtsein des Patienten mit sexuellen Bildern zu überschwemmen<sup>79</sup>. Wenn diese Gefahr bei der unter Anleitung stattfindenden Anamnese besteht, dann sicher auch unter Umständen anlässlich des Bekenntnisses im Bußsakrament. Die Ehre des Sakramentes verbietet dem Priester gerade auf diesem Gebiet alle unnötigen Fragen. Im Zweifelsfall, ob es zum Heil des Pönitenten notwendig ist, soll er alle Fragen unterlassen.

Das Gebot materieller Vollständigkeit des Bekenntnisses bindet nur in Proportion zu anderen wesentlichen Schritten der Bekehrung. Jede Überängstlichkeit bezüglich der Bestimmung der artverändernden Umstände ist unbedingt zu vermeiden. Es genügt, wenn der Pönitent das angibt, was in seinem eigenen Gewissen einer Sünde eine ganz neue Bosheit beifügt. Hat ein Christ sich bemüht, aufrichtig zu beichten, so soll er sich jeder Sorge über Vollständigkeit entschlagen und vorwärts statt rückwärts schauen. Nur wenn er sich mit Sicherheit erinnern kann, eine Todsünde nicht gebeichtet zu haben, muß er sie in der nächsten Beichte erwähnen.

Jeder proportionierte Grund entschuldigt je nach Umständen zeitweise oder für immer von materieller Vollständigkeit. Die bloße Verdemütigung als solche kann jedoch kein Grund sein. Noch wichtiger als die vollständige Beichte im Bußsakrament ist die Bereitschaft, sein Unrecht im Leben einzugestehen und wenn nötig um Verzeihung zu bitten.

#### c) Generalbeichte und Wiederholungsbeichte

Waren frühere Beichten sicher ungültig oder unwürdig, so müssen alle Todsünden, die seit der letzten gültigen Beichte begangen wurden, auf rechte Weise gebeichtet werden. In der Vergangenheit haben Prediger und Beichtväter nicht selten übertrieben und rigoristisch eine Generalbeichte gefordert. Selbst wenn Beichten dürftig waren, so steht doch die Vermutung für Gültigkeit, bis das Gegenteil erwiesen ist. Überängstlichen Personen ist von jeder Wiederholungsbeichte abzuraten, bzw. sie ist ihnen strikt zu verbieten. Aber ein gründliches Beichtgespräch, das ein Gesamtbild über die Vergangenheit zu geben sucht, um einen Neuanfang bzw. eine Vertiefung der Bekehrung zu ermöglichen, kann von hohem Wert sein. So kann sich eine tiefere Selbsterkenntnis entfalten, und die demütige Aussprache kann zu einer heilsameren Reue und zu klareren Vorsätzen führen. All das gibt dem sakramentalen Freispruch eine neue Dimension der Fruchtbarkeit.

an denselben werde, so muß er ein ins Einzelne gehendes Nachdenken vermeiden, auch mit dem Risiko, keine vollständige Beichte abzulegen.“

<sup>79</sup> Pius XII., Ansprache vom 13. September 1952: AAS 44 (1952) 779-789, und vom 13. April 1953: AAS 45 (1953) 278-286.

## 4. Schöpferische Sühne

Routinehaft auferlegte Bußwerke oder Gebete zum Bußdank haben vielfach die Dimension der Bußbereitschaft und Sühne eher verdeckt. Es bedarf darum neuer Anstrengungen, um die Fruchtbarkeit von Sühne und Genugtuung für die schöpferische Freiheit und Treue von einzelnen und Gemeinschaften zu erhellen. Dies wird leichter fallen, wenn das ganze Verständnis christlicher Sittlichkeit von diesen Grundzügen der schöpferischen Freiheit und Treue getragen ist. Die Sühnebereitschaft ist ein Teil der sich in der Bekehrung und in den Bekehrungssakramenten abzeichnenden neuen Schöpfung.

## a) Würdige Früchte der Bekehrung

Die „selige Trauer“, die den Bekehrten mit dem Leiden, dem Tod und der Auferstehung Christi vereinigt, zeigt ihre segensreichen Wirkungen in der Festigkeit des Vorsatzes, im demütigen Eingeständnis der Schuld und in der Bereitschaft zu Wiedergutmachung und Sühne. Die Bekehrung trägt Frucht in Liebe und Gerechtigkeit für das Leben der Welt. Die Bekehrungspredigt des Täufers ist in den Worten zusammengefaßt: „Dann beweist die Echtheit eurer Umkehr durch die entsprechenden Früchte“ (Mt 3, 8; Lk 3, 8). Ebenso gehört zur Heilsverkündigung des Völkerapostels die Mahnung an alle, „daß sie umkehren, sich zu Gott wenden und Werke tun sollen, die der Umkehr entsprechen“ (Apg 26, 20). Die entscheidende Frucht von Reue und Bekehrung ist das neue Leben der Jünger in Christus, das die Früchte des Geistes hervorbringt, wie Liebe, Friede, Güte, Gerechtigkeit und Treue. Um jedoch den Schutt der Vergangenheit wegzuräumen und der Freiheit eine Bahn zu brechen, bedarf es im Kampf gegen die Sünde der Buße, Sühne und Wiedergutmachung der begangenen Sünden.

Aus verschiedenen Gründen verurteilte das Konzil von Trient die These, daß „das neue Leben die beste Sühne ist“<sup>80</sup>. Einzelne Äußerungen von „Neuerern“ schienen naheulegen, daß das überfließende Maß der in Christus geschenkten Sühne den Sünder von Werken der Buße dispensiere. Im Kampf gegen eine Werkgerechtigkeit wurde das Hervorbringen der Werke durch den Glauben als „automatisch“ beschrieben. Gegenüber der These der „Neuerer“, „die Werke der Genugtuung... seien nicht Gottesverehrung, sondern menschliche Überlieferung, die die Lehre von der Gnade, die wahre Gottesverehrung und die Wohltat des Todes Christi verdunkeln“<sup>81</sup>, betont die kirchliche Lehre, daß die Fülle der Erlösung, die uns in Christus bereitet ist, vom Empfänger der Gnade einen harten Kampf gegen die Sünde und aktive Teilnahme am erlösenden Handeln Christi ermöglicht und verlangt.

Es sei betont, daß die von der Kirche verurteilte Lehre keineswegs die allgemeine protestantische Auffassung ist. Ein so angesehener Theologe wie Emil

<sup>80</sup> DS 1692, 1713.

<sup>81</sup> DS 1714, zitiert nach J. Neuner – H. Roos, Der Glaube der Kirche, Nr. 585.

Brunner beklagt, daß viele Christen sich von der Auffassung anstecken ließen, Buße sei submoralisch. Er lehnt die Meinung scharf ab, daß das sühnende Handeln Christi das Sühnetun von seiten seiner Jünger überflüssig mache. „Die menschliche Sühne wird durch die göttliche sowenig aufgehoben als die menschliche Strafe durch die Vergebung. Ohne Sühne ist auch alle Besserung illusorisch. Nur wer die gerechte Strafe als ‚notwendig‘ – und das heißt als Sühne – empfindet, hat sein Unrecht eingesehen und kann sich bessern.“<sup>82</sup> Man darf wohl sagen, daß bei vielen die Bekehrung nicht dauernd war, weil sie den Sinn für Sühne und Wiedergutmachung verloren hatten. Der Geist der Buße ist dankbarer Lobpreis für die Sühne, die Jesus Christus im Namen von uns allen geleistet hat. Sie eröffnet den Weg zu größerer Treue im Tragen des täglichen Kreuzes und im Kampf gegen alles Unrecht und alle Sünde in der Welt. Die Lehre der Kirche und die Treue zu ihr im alltäglichen Leben ist ein Lobpreis Gottes: „So groß ist der Reichtum der göttlichen Huld, daß er nicht nur den von uns freiwillig unternommenen oder den vom Priester nach dem Maß unserer Schuld auferlegten Bußen, sondern auch – was der höchste Erweis der Liebe ist – den uns von Gott auferlegten Heimsuchungen, wenn sie von uns geduldig ertragen werden, bei Gott dem Vater durch Jesus Christus den Wert der Sühne verleiht.“<sup>83</sup> Nach dem heiligen Thomas soll uns das Bußwerk (*satisfactio*) vorbereiten, das über uns kommende Leiden (*satispassio*) besser zu verstehen und bereitwilliger anzunehmen<sup>84</sup>. Die schmerzlich verspürte Demütigung im Bekenntnis der Sünde vor dem Priester und vor unseren Mitmenschen und die Abtötung unseres Egoismus durch Werke der Sühne sind die normale Entfaltung der Reue als Angleichung an Christus. Ohne die Bereitschaft dieser Sühne schreitet die Herzensbekehrung und die Verwandlung der unvollkommenen Reue in heilsgemäße Reue nicht fort.

Einerseits dürfen die Bußwerke nicht als der Kernpunkt von Reue und Bekehrung angesehen werden; andererseits helfen sie jedoch, die Früchte wahrer Reue und Bekehrung (Mt 3, 8) zur Reife zu bringen. Fehlen diese Früchte ganz, so ist zu schließen, daß die Reue selbst nicht echt war. Doch die Sorge um den guten Baum kommt vor der Erwartung der Früchte. Spricht Christus gelegentlich von „Buße in Sack und Asche“ (Mt 11, 21), so meint das sicher nicht, daß Bußwerke das Herzstück der von ihm verkündeten Frohbotschaft der Bekehrung seien. Die Buße ist die Frucht der Bekehrung, und nicht umgekehrt. Die altchristliche Kirche, die so nachdrücklich die Bußbereitschaft betonte, zeigte doch auch, indem sie den reumütigen Sünder auf dem Sterbebett lossprach, auch wenn er noch keine Bußwerke geleistet hatte, daß die aktuelle Ableistung der Buße nicht unersetzlich ist<sup>85</sup>. Aber ihre strenge Einforderung der Bußwerke im Verlauf des Lebens durch das kanonische Bußverfahren wollte allen zum Bewußtsein

<sup>82</sup> E. Brunner, Gerechtigkeit (Zürich 1943) 333.

<sup>83</sup> DS 1693.

<sup>84</sup> S. th. III q 90 a 2.

<sup>85</sup> Vgl. P. Galtier, Satisfaction, in: DTC XIV, 1142 f.

bringen, daß die Sünde Verstoß gegen die Heilssolidarität ist und daß die Rückkehr in die volle Heilsgemeinschaft sehr viel mit der Bereitschaft zu Buße und Wiedergutmachung zu tun hat<sup>86</sup>.

#### b) Buße und Sühne als Gottesverehrung

Buß- und Sühnebereitschaft, die aus der sakramentalen Begegnung mit Christus erwächst, ist dankbarer Lobpreis der rettenden Gerechtigkeit und unverdienten Barmherzigkeit Gottes. Der Sünder nimmt den Schmerz der Reue und Buße an, um im Blick auf das Kreuz Christi neu anzuerkennen, daß das Gesetz Gottes heilig, gut und geistlich ist. Der Bekehrte will nicht vergessen, um welch teuren Preis er losgekauft ist, und er preist Christus, daß er das schrecklichste Leiden umgewandelt hat zu einem Zeichen der Heilssolidarität. In der Bußbereitschaft spricht sich der Dank aus für die Verwandlung aller Leiden, auch jener, die aus vergangenen Sünden stammen, die durch Sühne überwunden werden müssen. Sühne vereinigt uns zugleich mit dem Leiden Christi und mit der Anbetung, die er Gott dem Vater im Namen aller Menschen dargebracht hat. Wer dem Herrn für die neue Sinnggebung von Buße und Leiden dankbar ist, wird die mit dem Bußsakrament verbundene Abtötung des Stolzes und der Leidensscheu nicht so auslegen, als ob das Sakrament nichts anderes sei als „ein Zorn- und Strafgericht“<sup>87</sup>. Diese neue Sinnggebung kommt jedoch erst zum Tragen, wenn der Bekehrte die rettende Gerechtigkeit und unverdiente Barmherzigkeit Gottes als Richtschnur seines Lebens annimmt und bereit ist, all die Opfer zu bringen, die der Einsatz für Gerechtigkeit und Versöhnung und der Kampf für die Sache der Unterdrückten und Schwachen mit sich bringt.

#### c) Sakramentale Dimensionen von Buße und Sühne

Wie das Konzil von Trient nachdrücklich darlegt, haben Buße und Sühne von seiten der Gläubigen ihre Kraft und Würde durch die sakramentale Angleichung an Christus, der für unsere Sünden Sühne geleistet hat und uns befähigt, Gott auch büßend und sühnend zu dienen. „Doch ist die Genugtuung, die wir für unsere Sünden tun, nicht in dem Sinn die unsrige, daß sie etwa nicht durch Christus Jesus getan wäre, denn aus uns, d. h., insofern wir auf uns angewiesen sind, können wir nichts; wenn er aber, der uns stark macht, mit uns wirkt, dann können wir alles (vgl. Phil 4,13). So hat der Mensch nichts, dessen er sich rühmen könnte, sondern all unser Rühmen ist in Christus, in dem wir leben und in dem wir uns bewegen, in dem wir dadurch Genugtuung leisten, daß wir würdige Früchte der Buße bringen, die aus ihm ihre Kraft haben, die von ihm dem Vater dargebracht werden und durch ihn vom Vater angenommen werden.“<sup>88</sup> Im Lichte der sakramentalen Gestalt der Kirche und des christlichen Lebens ver-

<sup>86</sup> Vgl. Leo der Große, Epist. 108,2: PL 54, 1012 A.

<sup>87</sup> DS 1692.

<sup>88</sup> DS 1691-1692, zitiert nach J. Neuner – H. Roos, Der Glaube der Kirche, Nr. 570.

einigen wir unsere Buße und Sühne mit dem Gesamtleiden und Sühnen der Kirche. Sie leidet unter den Sünden, die ihre Kraft als Heilszeichen oft verdunkeln. Aber als sühnende Kirche ist sie eine heilige Büßerin, die uns lehrt, gemeinsam an der Last zu tragen, miteinander und füreinander zu büßen und so entschiedener gegen die Sünde und für das Gute zu kämpfen. Die Notwendigkeit der Sühne für die gesamte Kirche kommt nicht aus einem Mangel am Erlösungswerk, sondern aus jenem Reichtum des Heiles, kraft dessen der Herr uns nicht nur als passive Empfänger, sondern auch als Mitwirkende erwählt. Der Paulus des Kolosserbriefes spricht vorbildlich für alle Jünger Christi: „Ich freue mich, wenn ich gegenwärtig für euch leide: So fülle ich das Maß der Christusleiden auf, indem ich mit meinem eigenen Leibe leide für seinen Leib, das ist die Kirche“ (Kol 1,24). Entscheidend ist demnach der Glaube an die in Christus verkörperte Heilssolidarität, kraft deren die Erlösung sich in uns vollendet, wenn wir zu diesem Heilsgesetz ja sagen im Gesamt unseres Lebens, auch in der Sinnggebung der Buße, der Sühne und jeglichen Leidens.

Auch auf die vielfach mißverständene Lehre vom Ablass fällt hier ein Licht. Kardinal Cajetan sagt zur Redeweise vom „Gnadenschatz der Kirche“: „Alle Heiligen, als lebendige Glieder des Leibes Christi, drücken in all ihren Leiden und guten Werken ihre Heilssolidarität in Christus und mit Christus aus; darum kann es nicht anders sein, als daß ihre Verdienste und Sühneleistungen nicht nur ihnen allein, sondern der ganzen Kirche zugute kommen.“<sup>89</sup> So verstanden, ist ein Ja zu der Lehre vom Ablass sinnvoll nur möglich in der radikalen Bekehrung zur Heilssolidarität.

#### d) Heilkraft und Geschichtsmächtigkeit der Sühne

Nur im Blick auf die Geschichtsmächtigkeit von Glaube und Hoffnung erreichen wir ein tieferes Verständnis der Sühne. Die ganze Geschichte ist ein Kampf zwischen Heils- und Unheilssolidarität. Christus ist nicht gekommen, um uns an der Geschichte vorbei zu erlösen. Im Gegenteil, seine Menschwerdung bedeutet Bereitschaft, die Folgen der Unheilssolidarität so zu tragen, daß dabei die Heilssolidarität sichtbar und wirksam wird. So haben auch wir geschichtsgerecht zu handeln. Im Verlauf der Bekehrung muß unsere Vergangenheit aufgearbeitet werden. Wir können die Lasten, die gegenwärtig aus der Vergangenheit auf uns zukommen, in Vereinigung mit Christus so tragen, daß die Vergangenheit neu erlöst wird und wir in schöpferischer Freiheit und Treue den Weg der Menschheit in eine heilere Zukunft fördern können. Die sakramentale Dimension der Sühne erlaubt keine Flucht ritualistischer Art. Es ist alles Ausdruck der Bundesmoral in ihrer heilsgeschichtlichen Dimension. Nur so werden Buße und Sühne zu positiven Kräften in unserer Geschichte und in der Gesamtgeschichte. Leiden wir im Verein mit Christus, im Mittragen der Last der anderen, dann

<sup>89</sup> Kard. Cajetan, Opusculum 15, De indulgentiis cap. 8.

befreien wir uns vom Fluch und der unerträglichen Last, die aus der Sündenverstrickung erfließen.

e) Schöpferische sakramentale Buße

Wir sehen die sakramentale Buße vor allem in ihrem Wert, ein Realsymbol auf dem Weg zur Mitverantwortung zu sein. Leider hat der Symbolwert stark gelitten durch lebensfremde Routine. Wie oft hat man ein paar Vaterunser als „Buße“ auferlegt! Gebet ist doch nicht Buße, sondern das größte Vorrecht der Kinder Gottes. So hätte man wenigstens erklären sollen: Zum Bußdank können Sie besinnlich ein Vaterunser beten und Gott versprechen, Trägheit und Nachlässigkeit zu überwinden, um zu einem treuen und sinnerfüllten Gebetsleben zu kommen. Die sakramentale Buße hat Heilkraft, wenn sie zu größerer Treue anleitet, einschließlich der dafür nötigen Opferbereitschaft. So könnte die Anleitung zum Bußdank etwa so lauten: Denken Sie in den nächsten Tagen morgens nach, wie Sie im Verlauf des Tages in Gesinnung und Tat dem Herrn für seine erbarmende Liebe danken können, und erforschen Sie abends darüber Ihr Gewissen.

Wir sollten im gemeinsamen Suchen nach lebensnahen Bußen schöpferisch sein. Das gemeinsame Suchen ist notwendig, denn der Schöpfergeist wirkt in allen, durch alle und für alle. Oft können die Laien uns Priestern wertvolle Vorschläge machen. Warum nicht auch bisweilen den Pönitenten fragen, welche Buße er sinnvoll fände? Wir könnten von dem Jugendrichter lernen, der straffälligen Jugendlichen, statt sie hinter Gefängnismauern verschwinden zu lassen, Gelegenheit zur Bewährung gab durch Dienstleistungen für Behinderte, durch Besuche und bescheidene Geschenke in einem Altersheim und ähnliches. Das ist Erziehung zu einem mehr sozialen Denken. Ähnliche Bußen könnten hilfreich sein im Kampf gegen Explosion der Ungeduld oder gegen liebloses Richten und Reden über andere.

Sind die gesamte Bekehrungspredigt der Kirche und die Feier der Bekehrungssakramente gekennzeichnet durch die Perspektive der Heilssolidarität, schöpferische Freiheit und Treue, dann würde es nicht schwerfallen, Bußen zu finden, die diesen Geist stärken.

## Zusammenfassung und Ausblick

### Freiheit, Treue und Anbetung

Die vorausgehenden Ausführungen haben auf jeder Seite eines deutlich gemacht: schöpferische Freiheit und Treue sind nur möglich in dankbarem Empfangen von Gott her. Sie können nur gelebt werden im Geiste der Anbetung und Danksagung. Gott anbeten ist nicht ein Bezirk neben unserem Leben, sondern dessen Herzstück und Kraft. Es ist die radikale Option angesichts der schenkenden Liebe Gottes, die freie und befreiende Bindung an ihn.

Die traditionelle Theologie spricht von der Tugend der Gottesverehrung und behandelt sie gewöhnlich als Brücke zwischen den göttlichen und den moralischen Tugenden. Dies ist nicht meine Absicht hier. Ich kann mir Glauben, Hoffen und Lieben nur im Vollzug der Anbetung und des Lobpreises denken. Glauben, Hoffen und Lieben werden zur Anbetung im Geiste und in der Wahrheit, wenn sie das ganze Leben vor Gott bringen, es einbringen in die Anbetung. Der zweite Band dieses Werkes wird von diesem Daheimsein in der Wahrheit durch den von Hoffnung erfüllten Glauben, der Frucht trägt in der Liebe, handeln. Glaube kann nur lebendig sein und das ganze Leben durchdringen, wenn es ein anbetender Glaube ist. Die Mitte christlichen Lebens ist die Eucharistie, in der der Herr sich uns ganz schenkt, uns seinen Geist sendet, der auch uns zur wohlgefälligen Gabe machen kann. Die Eucharistie, die für uns ein Ereignis im Heiligen Geiste ist, ermächtigt und lehrt uns, das ganze Leben in die Anbetung Gottes einzubringen, so daß es zur Anbetung im Geiste und in der Wahrheit wird.

#### I. Freiheit und Anbetung

Die Bibel versteht unter Anbetung „Gott als Gott ehren“ (Röm 1,21), das heißt Gott preisen für das, was er ist und was er für uns getan hat, in ihm alle Freude finden und ihm alles ausdrücklich verdanken, oder, wie Dietrich Bonhoeffer es ausdrückt, „im ganzen Leben Gott Gott sein lassen“<sup>1</sup>. Für Christen bedeutet

<sup>1</sup> D. Bonhoeffer, Gesammelte Schriften, hrsg. von E. Bethge (München 1958 ff.) III, 257, 344; V, 218.

das, den Vater so ehren, wie Christus es uns gelehrt hat, in Christus sein, anbetend seine Liebe zum Vater mitvollziehen und im Mitvollzug der Liebe des Vaters ihn in unseren Mitmenschen, uns selbst und in all seiner Schöpfung ehren.

Anbetung heißt, mit ganzem Herzen unsere Freiheit und alles andere von der Freiheit Gottes empfangen. In seiner Transzendenz – das ist in seiner grenzenlosen Freiheit – offenbart Gott sich selbst, seine Herrlichkeit, seinen Namen und seine Heiligkeit. Anbetung ist die freie Antwort von seiten des Geschöpfes und die absolute Bedingung, um in Wahrheit an Gottes Freiheit teilzuhaben.

Gott offenbart stufenweise seine furchterregende Transzendenz (*mysterium tremendum*) und zugleich die unerhörte, beseligende Anziehungskraft seiner Liebe (*mysterium fascinosum*). Die hebräische Bibel beschreibt diese Wirklichkeit vor allem in drei Grundbegriffen: der Name (*schem*), die Herrlichkeit (*kabod*) und sein absolutes Heiligsein (*qadosch*). Die Gotteserfahrung Israels besagt Wissen um seine Erhabenheit und seine Nähe, Innwerden, daß das Heil und Leben des Volkes von der Anbetung Gottes mit ganzem Herzen und im ganzen Leben abhängt.

Der Name Gottes ist unfassbar herrlich, unaussprechbar. Der Mensch hat kein Recht, ihn zu kennen und zu nennen. Wenn Jakob Gott fragt: „Was ist dein Name?“, so erhält er die Antwort: „Wie kannst du nach meinem Namen fragen?“ (Gen 32,30; vgl. Ri 13,17ff.) Es ist ein einmaliges geschichtliches Ereignis, wenn Gott in absoluter Freiheit seinem Volk die Herrlichkeit dieses Geheimnisses offenbart und im Versprechen seines befreienden Handelns Mose seinen Namen mitteilt: „Ich bin der ich bin (Jahwe)“ (Ex 3,14). Damit offenbart Gott zugleich seine Transzendenz und die letzte Freiheit seiner Liebe, nämlich rettend und befreiend seinem Volke nahe zu sein, das Heil des Volkes zu sein. In seiner absoluten Erhabenheit und Seinsfülle ist er unerhörte Freiheit, einem armseligen Volk seine Barmherzigkeit und rettende Gerechtigkeit zu offenbaren. „Ich zeige Gunst, wem ich will, und gewähre Erbarmen, wem ich will“ (Ex 33,19).

Gott ist der Heilige, der ganz Andere. Er ist unerhört frei im Sich-Verschicken, in der Offenbarung seiner heiligen Liebe. Seine Gegenwart jagt dem Sünder Schrecken ein und ist für jene, die sich ihm zukehren, ein reinigendes Feuer. Der sündige Mensch hat von sich aus kein Recht, sich an Gott zu wenden; er kann es nicht wagen, dem Allheiligen gegenüberzutreten. „Wer kann bestehen vor dem Herrn, diesem heiligen Gott?“ (1 Sam 6,20.) Vor dem Angesicht des allheiligen Gottes muß der sündige Mensch fürchten zu sterben, wenn nicht Gott ihn in der Macht seiner Huld beschirmt. Jakob sagt erstaunt: „Ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht geschaut und bin am Leben geblieben“ (Gen 32,30). Da Gott zu Mose wie zu einem Freund sprach, wagte dieser ihn zu bitten: „Laß mich doch deine Herrlichkeit schauen!“ Gott aber antwortete: „Du kannst mein Angesicht nicht schauen, denn kein Mensch bleibt am Leben, der mich schaut. Weiter sprach Gott: Siehe, da ist Raum neben mir; tritt auf den Felsen. Wenn nun meine Herrlichkeit vorübergeht, will ich dich in eine Kluft

des Felsens stellen und meine Hand schützend über dich breiten, bis ich vorüber bin. Und wenn ich dann meine Hand weghebe, darfst du mir nachschauen, aber mein Angesicht kann niemand sehen“ (Ex 33,18-23). Angesichts der Erfahrung der Heiligkeit Gottes schreit der Prophet Jesaja auf, er glaubte, sterben zu müssen; doch er darf Gottes Heiligkeit als reinigendes Feuer erleben (Jes 6,3-6).

Gott offenbart seine Herrlichkeit in der dunklen Wolke und zugleich in der strahlenden Feuersäule (Ex 13,21). Ein Zeichen der befreienden Huld für das erwählte Volk ist sie zugleich eine drohende Wolke der Zerstörung für dessen Feinde (Ex 14,19ff.). Das in der Treue schwankende Volk muß sich fürchten angesichts der Offenbarung des allheiligen Gottes. „Die Herrlichkeit des Herrn aber war für die Augen der Israeliten anzusehen wie ein verzehrendes Feuer auf dem Gipfel des Berges. Doch Mose ging mitten in die Wolke hinein“ (Gen 24,17f.). Schon der Widerschein der Erfahrung des allheiligen Gottes auf dem Antlitz des Mose war für Aaron und die anderen Israeliten furchterregend, so daß sie sich ihm nicht zu nahen wagten (Ex 34,30).

Die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes im Salomonischen Tempel ist ein Zeichen seines Wohnens beim Volke (1 Kön 8,11). Den Verbannten und Gefangenen in Babylon offenbart er seine Herrlichkeit so, daß sich ihre Herzen in neuem Vertrauen ihm zuwenden, und Gott gibt dem Volke die Verheißung der Rückkehr, des Wohnens im Hause des Herrn (Ez 10,18; 11,23; 43,1ff.).

Gottes Offenbarung ist etwas ganz anderes als begriffliche Unterweisung über seine Größe; es ist eine lebenserschütternde, erschreckende und rettende Erfahrung seiner Macht, seiner Heiligkeit und seiner Liebe. Durch diese dynamische Offenbarung schreibt Gott sein Gebot in die Herzen der Menschen, „Den Herrn, deinen Gott, sollst du fürchten, und ihm sollst du dienen ...; denn ein eifersüchtiger Gott ist der Herr, dein Gott, in deiner Mitte“ (Dtn 6,13-15). Es ist jedoch kein bloßes Gesetz der Furcht, sondern zugleich die Erfahrung der anziehenden Macht seiner Liebe, die Einladung an das Volk, sein ganzes Vertrauen in ihn, den Heiligen Israels, zu setzen. „Fürchte dich nicht, du Würmlein Jakob, du winzige Made Israel: ich bin dein Helfer, und dein Erlöser ist der Heilige Israels“ (Jes 41,14). Gottes Offenbarung und Nähe ist drängende Einladung zur Heiligkeit im ganzen Leben. „Ich, der Herr, bin dein Gott: du sollst dich heiligen und heilighalten, denn ich bin heilig“ (Lev 11,44).

Gott verherrlicht seinen Namen und offenbart seine Erhabenheit im Wirken des Heiles für seine Geschöpfe, und daraus ergibt sich als Herzstück der religiösen Erfahrung die Lehre, das Heil ganz und gar in der Anbetung Gottes zu suchen. Sucht der Mensch Gott mit ganzem Herzen und betet er ihn an in seinem ganzen Leben, dann erfährt er die reinigende und beglückende Macht seiner Liebe. „Höre, Israel: der Herr, unser Gott, ist dein Herr. Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit aller deiner Kraft. Diese Worte, die ich dir heute gebiete, sollen dir ins Herz geschrieben sein“ (Dtn 6,4-6). „So ist offenbar, daß die Liebe zu Gott das eine Notwendige ist. An nichts anderes soll man denken, noch von irgend etwas anderem spre-

chen. Das ist die einzige, lebenslange Aufgabe des Menschen, seine Agape, die den Glauben, die Anbetung Gottes und das ganze sittliche Leben umgreift. ... Das Band zwischen Liebe und Gottesverehrung ist eine vordergründige Wahrheit. Liebe zu Gott, die brennend verlangt, sich im Lobpreis und in guten Werken zu offenbaren, dient ihm anbetend, unterwirft sich ihm und sieht in seinem Willen den erhabensten Leitstern des täglichen Verhaltens und aller Tugenden. ... Die Liebe der Israeliten ist eine anbetende Liebe und Weihe des ganzen Lebens zu seinem Dienste.“<sup>2</sup>

Aus dieser liebenden, dankbaren Anbetung bezieht das Volk seine Stärke, seinen Frieden, seine Freude und den Sinn des ganzen Lebens. Fällt es in Sklaverei und Entfremdung zurück, so ist der Grund Mangel an Dankbarkeit. Da Gott seine Herrlichkeit durch sein rettendes Tun offenbart, darf die liebende, anbetende Antwort des Menschen nichts weniger sein als eine totale Weihe an diese Liebe. Das ganze Leben des Volkes, jedes einzelnen und der Gemeinschaft, soll diese freie Selbstoffenbarung Gottes in freier Liebe widerspiegeln. Die beste religiöse Erfahrung Israels ist „bestimmt vom Wissen um Gottes freien, transzendenten und heilig fordernden Willen, dessen Ziel eine in Freiheit antwortende und so heile Gemeinschaft von Menschen ist“<sup>3</sup>. „Die Erfahrung der Herrlichkeit des von Gott kommenden Heiles lehrt uns, daß Freiheit ihren Sinn nur in der Liebe findet“<sup>4</sup> und nur in einem Leben der Anbetung, in der wir erfahren, daß die Fähigkeit zu lieben, schöpferisch frei und treu zu sein, Geschenk ist.

## II. „Wir haben seine Herrlichkeit gesehen voll der Gnade und Wahrheit“

„Vielfach und auf verschiedene Weise hat Gott einst durch die Propheten zu den Vätern geredet: am Ende dieser Zeit redete er zu uns durch den Sohn. ... Er ist es, durch den Gottes Herrlichkeit ihren Glanz erstrahlen läßt und in dem sein Wesen sich eingepreßt hat“ (Hebr 1, 1-3). Indem Gott uns seinen Sohn schenkt und in ihm sich offenbart, schenkt er sich ganz, denn in seiner Ewigkeit teilt er all seine Herrlichkeit dem Sohne mit. So ist Christus der Offenbarer und das Heilszeichen der Freiheit des Vaters für uns. Die herrliche Freiheit ist unser Heil und gibt uns das lebenspendende Gesetz: in ganzer Freiheit uns Gott und den Mitmenschen schenken.

„Und das Wort ward Fleisch, und er nahm Wohnung unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit – eine Herrlichkeit, wie sie im einziggeborenen Sohn

vom Vater widerstrahlt – voll von Gnade und Wahrheit“ (Joh 1, 14). Das menschengewordene Wort ist der neue Tempel, in dem Gottes Herrlichkeit thronet. Er ist die Gegenwart des Allerhöchsten unter uns, die „schechina“, das Allerheiligste. Christus ist ganz dazu geweiht, den Vater auf Erden zu verherrlichen durch die Erfüllung der ihm vom Vater aufgegebenen Sendung, die Höhe und Tiefe, die Länge und Breite seiner Liebe sichtbar, erfahrbar zu machen.

In seiner Freiheit als Diener Gottes und aller Menschen, durch die Hingabe seines Lebens in die Hände des Vaters als Opfer für uns hat Christus zugleich die Herrlichkeit des Vaters geoffenbart und in unser aller Namen die Antwort gegeben. Und zum Zeichen der Annahme dieser Antwort verherrlicht der Vater den Sohn in seiner Menschheit und gibt ihm einen Namen über alle Namen. Im feierlichen Gebet spricht Jesus das Geheimnis der Herrlichkeit Gottes des Vaters und seine Freiheit für den Vater aus: „Ich habe dich auf Erden verherrlicht und darin das Werk vollbracht, das du mir zu tun gegeben hast. Jetzt verherrliche du mich bei dir, Vater, durch die Herrlichkeit, die ich vor Gründung der Welt bei dir hatte. Ich habe deinen Namen den Menschen, die du mir aus der Welt gegeben hast, kundgemacht“ (Joh 17, 4-6). Der Auferstandene ist „der Herr der Herrlichkeit“ (1 Kor 2, 8).

Indem er uns den Heiligen Geist, den Geist der Herrlichkeit, sendet, nimmt uns Christus in seine eigene Aufgabe der Verherrlichung des Vaters hinein, wenn wir bereit sind, so die Freiheit wahrer Liebe und Heilssolidarität zu leben wie er. „Ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gabst, damit sie eins seien, wie wir eins sind“ (Joh 17, 22). Lassen wir uns vom Geiste leiten, der in und mit der Liebe in uns alles Gute hervorbringt, so wird auch die Teilnahme am Leiden Christi für uns zu einem Quell der Herrlichkeit. „Freut euch, daß ihr darin an Christi Leiden teilhabt. Denn so sollt ihr auch vor Freude jauchzen können, wenn seine Herrlichkeit an euch enthüllt werden wird ... Denn der Geist der Herrlichkeit und Kraft ruht auf euch“ (1 Petr 4, 13 f.). Eben dieser Geist der Herrlichkeit „macht uns zu Kindern Gottes und befähigt uns auszurufen, aba! Vater!“ Und er selbst, Gottes Geist, bezeugt unserem Geist, daß wir Gottes Kinder sind“ (Röm 8, 14-16). Der Heilige Geist wird auch Geist der Wahrheit genannt. Wenn wir mit Christus ganz der Verherrlichung des Vaters geweiht sind, dann hilft uns der Heilige Geist, ganz frei zu sein für die Liebe Gottes und des Nächsten und die Anbetung im Ganzen unseres Lebens wahrzumachen.

## III. Anbetung im Geiste und in der Wahrheit

Indem sich Christus als der wahre Anbeter des Vaters, der Anbeter im Geiste und in der Wahrheit offenbart, entlarvt er die Entfremdung jeder Religion, die sich neben dem Leben in heiligen Kasten und heiligen Plätzen, Riten und dergleichen ansiedelt oder zur Selbstverherrlichung vereinnahmt wird. Er offenbart

<sup>2</sup> C. Spicq, *Agapè. Prolégomènes à une étude néotestamentaire* (Paris 1955) 94, vgl. 205.

<sup>3</sup> R. B. Laurin, *Contemporary Old Testament Theologians* (Valley Forge 1970) 31.

<sup>4</sup> M. Nédoncelle, *God's Encounter with Man. A Contemporary Approach to Prayer* (New York – London 1964) 179.

dieses Geheimnis einer Frau aus Samaria. „Es kommt die Stunde, und sie ist jetzt schon da, da die wahren Beter den Vater im Geiste und in der Wahrheit anbeten werden, denn solche sind es, die sich der Vater als seine Anbeter sucht. Gott ist Geist; und die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten“ (Joh 4,23f.). Christus ist die Quelle und das Realsymbol der Anbetung im Geiste einer sich selbst schenkenden Liebe und in der Wahrheit des Lebens und Sterbens. Die Kirche ist berufen, darin sein Abbild zu werden. „In der Tat gesellt sich Christus in diesem großen Werk, in dem Gott vollkommen verherrlicht und die Menschheit geheiligt werden, immer wieder der Kirche zu, seiner geliebten Braut.“<sup>5</sup>

In seiner Formulierung „religionslose Christenheit“ verlangt Dietrich Bonhoeffer einen Glauben, der frei von entfremdetem Ritualismus und Formalismus das ganze Leben bestimmt, einen wahren Glauben, der den am Kreuze sich hinschenkenden Christus als Lebensnorm annimmt. „Gott aber duldet keinen anderen Gott neben sich, er will allein Gott sein. Er will alles für den Menschen tun und sein, darum will er auch allein von ihm angebetet werden.“<sup>6</sup> Die Menschen werden wahrhaft frei sein, wenn durch den Glauben jene Religion überwunden ist, die sich neben dem Leben ansiedelt oder Gott als Mittel zum Zweck verwenden will. Dann wird das ganze Leben zeugnishaft aussagen, daß Christus der Herr ist. Das Ziel des direkten Kultes und der Feier der Sakramente ist, diese Anbetung im Leben wahr zu machen und so das Ganze heimzubringen in den Lobpreis des Vaters mit Christus und durch ihn. So ist Anbetung zugleich ungeteiltes Freisein für Gott und für den Menschen. Lobpreis ist das innerste Lebensprinzip der Glaubensgemeinschaft. Zugleich ist sie nach außen aufgerufen, das Zeugnis gelebten Glaubens zu geben, das Zeugnis totaler Freiheit für die anderen, für Gerechtigkeit und Versöhnung. Dann dürfen wir hoffen, daß dadurch viele Menschen Gott, den Vater unseres Herrn Jesus Christus, kennen und anbeten werden. Dies bleibt freilich ein Wunder der Gnade im unantastbaren Raum der Begegnung von göttlicher und menschlicher Freiheit.<sup>7</sup>

Gott hat die Freiheit seiner Liebe und seine Herrlichkeit in so unerhört reichem Maße geoffenbart, weil er eine freie Antwort seiner Geschöpfe will. Wahrhaft frei und wahrhaftige Anbeter sind jene, die im Lobpreis Gottes lernen, frei zu sein für ihre Mitmenschen. Die Synthese der paulinischen Theologie ist Antwort auf die Frage, wie der Mensch auf die ihm frei geschenkte, ungeschuldete Liebe antworten soll. Paulus weist hin auf anbetende Dankbarkeit, das Opfer seiner selbst, ein heiliges Leben, das Gott gefällt: „Ich ermahne euch kraft der Barmherzigkeit Gottes: Bringt euer leibliches Leben Gott zu einem lebendigen, heiligen, ihm wohlgefälligen Opfer dar; das soll euer vernünftiger Got-

<sup>5</sup> Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie „Sacrosanctum Concilium“ (SC), Nr. 7.

<sup>6</sup> D. Bonhoeffer, a. a. O. IV, 603 (Juni 1944).

<sup>7</sup> Vgl. J. W. Mödlhammer, Anbetung und Freiheit. Theologisch-anthropologische Reflexionen zur Theologie Dietrich Bonhoeffers (Salzburg 1976) 49.

tesdienst sein“ (Röm 12,1). Genau das ist gemeint mit Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit. Nach Paulus entspringen alle guten moralischen Haltungen dieser lobpreisenden Dankbarkeit und finden in ihr erst die Vervollständigung.<sup>8</sup> Die Glaubenserfahrung und insbesondere der Geist der Anbetung ergreifen das ganze Leben.

Wahrhaftige Anbetung Gottes ist das Kennzeichen echten Glaubens, Hoffens und Liebens und gibt dem Ganzen unseres Lebens Richtung, Freude und Stärke. Thomas von Aquin drückt das so aus: „Die Tugend der Gottesverehrung gebietet allen anderen Tugenden.“<sup>9</sup> Demnach kann das sittliche Leben nur im vollen Sinn Tugend sein, wenn es seine letzte Gestalt und Kraft aus dem Geist der Anbetung erhält. „Alle tugendhaften Werke gehören zur Religion oder, mit anderen Worten, zur Anbetung Gottes. Das eigentliche Ziel des Kultes ist, alles auf die göttliche Herrlichkeit hinzuleiten. ... Die Hinordnung der Akte aller Tugenden zum Dienste Gottes macht sie wirklich zu Akten der Anbetung.“<sup>10</sup> Nach Thomas ist also nur jener wirklich tugendhaft, der Gott in seinem ganzen Leben anbetet.

#### IV. Der Vorrang des Heiligen vor dem Guten

Ein Herzensanliegen großer Theologen unserer Zeit, insbesondere Karl Rahners und Dietrich Bonhoeffers, ist die Anbetung Gottes ohne jede Verzweckung. Man mag ähnlich wie Immanuel Kant durch ein tiefes Verstehen des Sittlichen, das aus sich selbst Majestät hat, zum Glauben an Gott kommen, aber zwecken darf man die Religion nicht einmal für das Sittliche. James Gustafson spricht dies deutlich aus: „Man braucht nicht religiös zu sein, um Gründe und Beweggründe für das sittlich Gute zu haben. Man ist religiös infolge der Erfahrung der Wirklichkeit Gottes; diese Erfahrung aber verlangt das sittlich Gute.“<sup>11</sup> Die unleugbare Tatsache, daß die Heiligen Vorbilder eines sittlichen Lebens aus religiöser Motivierung sind und daß ihr Glaube sie befähigt, die Welt mit sittlichen Werten zu bereichern, besagt durchaus nicht, daß sie religiös sind zum Zwecke der Sittlichkeit. Sie sind Heilige, weil sie mit Verstand, Herz und Willen die Anbetung Gottes um seiner selbst willen verstehen. „Daß die Menschen alles zur größeren Ehre Gottes tun sollen, ist nicht einfachhin ein sittliches Gebot. Gott wird in religiösen Gemeinschaften durch Lobpreis, durch Dankgebete, durch freudige und dankbare Feier seiner Gegenwart in der Welt verherr-

<sup>8</sup> C. Spicq, La morale de l'agapè selon le Nouveau Testament, in: *Lumière et vie* 21 (Mai 1955) 103-122; vgl. D. M. Stanley, *Boasting in the Lord* (New York 1973) 100-107.

<sup>9</sup> S. th. II II q 81 a 4 ad 1.

<sup>10</sup> A. a. O. q 88 a 55.

<sup>11</sup> J. Gustafson, *Can Ethics be Christian?* (Chicago 1975) 173f.



licht.“<sup>12</sup> Aber all dies liegt nicht neben dem Leben, sondern ist seine Mitte und Kraftquelle.

Anbetung ist die freie menschliche Antwort auf die Offenbarung der Herrlichkeit, der Freiheit und der Liebe Gottes. Es ist der Grundakt des Geschöpfes, das sich ganz Gott verdankt, und des Erlösten, der weiß, daß er nur durch Gott und für Gott wahrhaft frei ist. Nur weil Gott uns sein Antlitz zuwendet und uns den Geist der Herrlichkeit verleiht, können wir ihm antworten, indem wir uns ihm ganz übergeben, ihn in unserem ganzen Dasein verherrlichen. Die Echtheit religiöser Erfahrung zeigt sich im Gewinn der Mitte im Geist des Ganzen. Noch mehr als die Gewissenserfahrung hat die Glaubenserfahrung, die das ganze Leben in die Anbetung einholt, diese Dimension. Sie ergreift alle menschlichen Fähigkeiten, Herz und Wille, Verstand und Gemüt, in einer einzigartigen Erfahrung des inneren Eins-Seins, im Sehnen des Eins-Seins mit Gott.

Christliche Glaubenserfahrung, die ihren Höhepunkt in der Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit findet, steht vor dem allheiligen Gott, der in Jesus Christus seine Liebe kundgetan hat. Der gekreuzigte Gott kann mit nichts zufrieden sein, was weniger ist als Anbetung und Liebe aus ganzem Herzen. Angesichts des Gekreuzigten, der seine Arme für alle ausbreitet und das Bundesblut für alle vergießt, kann der Anbetung die Dimension der Mitmenschlichkeit unmöglich fehlen<sup>13</sup>. Die Erfahrung, daß Gott der Vater aller ist und daß er seinen Sohn allen als Erlöser und Bruder geschenkt hat und daß er uns durch seinen eigenen Geist zur wahren Anbetung ermächtigt, gibt der Bundesmoral der Christen Sinn und Kraft. Religiöse Bekehrung bringt so die radikalste sittliche Erneuerung mit sich<sup>14</sup>.

Die kontemplative Dimension des christlichen Lebens kommt nicht zuletzt der moralischen Dimension zugute. Wer seine Freude und sein Leben im Kennen Gottes, im Kennen Christi, in der Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit findet, weiß, daß er diese Vorrechte nicht nur im Blick auf das andere Leben, sondern auch für den Mitvollzug der Liebe Gottes im Hier und Heute empfangen hat. Aber wir bedürfen des Ausruhens vor Gott, der Freude am Lobpreis in der Gemeinschaft der Erlösten auch, um nicht im gegenwärtigen Getriebe die Zukunft aufs Spiel zu setzen<sup>15</sup>. Aus der Dankbarkeit für die Gegenwart Gottes und das Geschenk der gegenwärtigen Heilstunde kommt die Kraft, zusammen den Weg der Hoffnung auf Zukunft hin zu gehen. Nur jene, die zuerst die Ehre Gottes suchen, treten wahrhaft in das Reich Gottes ein und können ihre aktive Rolle in ihm erfassen.

Diese Grundwahrheiten beleuchten auch das Selbstverständnis der Kirche. Jedes Kirchenverständnis, das die institutionellen Dimensionen allem anderen

<sup>12</sup> A. a. O. 140.

<sup>13</sup> Dies ist eines der zentralen Themen Bonhoeffers; vgl. J. W. Mödlhammer, a. a. O. 46 ff.

<sup>14</sup> Vgl. J. Jeremias, *Das Vaterunser im Lichte der neuen Forschung* (Stuttgart 1965).

<sup>15</sup> R. Alves, *A Theology of Human Hope* (Washington 1969) 31.

überordnet, führt in die Fremde. Die Kirche ist vor allem berufen, eine Gemeinschaft der wahren Anbeter Gottes zu sein. Ihr ganzes Leben soll der Welt sichtbar machen, daß sie in der glaubenden, hoffenden, liebenden Anbetung Gottes ihre Freude und zugleich ihre Freiheit für den Dienst am Menschen gewinnt.

## V. Die Sakramente als privilegierte Zeichen der Anbetung

Gott hat uns geschaffen, auf daß wir als wahre Anbeter seines Namens an seiner Seligkeit und grenzenlosen Liebe Anteil haben. Er ruft uns zur Anbetung nicht so sehr durch ein Gebot als durch die vielfältigen Zeichen, in denen er uns seine Herrlichkeit und treue Liebe offenbart, uns zu seiner Familie zusammenruft und frei macht für jene Mitmenschlichkeit, die seinen Namen verherrlicht. Das höchste und allen anderen sinngebende Heilszeichen ist Jesus Christus, der prophetische hohe Priester, der dem Vater im Namen aller Schöpfung Lobpreis darbringt. Ihn kennen und in ihm leben macht uns zu wahren Anbetern Gottes. Je mehr wir von ihm lernen, den Vater zu verherrlichen und seinen Namen in all seinen Kindern zu ehren, um so mehr wachsen wir im lebenspendenden Kennen des Vaters und seines Sohnes Jesus Christus.

Von der Opferliebe Christi gestiftet ist die Kirche in ihm und durch ihn Ursakrament der wahren Anbetung. Durch die Kirche treten wir sichtbar in die Lebensgemeinschaft mit Christus ein, nehmen an der zur Anbetung Weihenden Kraft seines Leidens, seines Todes und seiner Auferstehung teil. Die Kirche soll als Heilszeichen allen Menschen offenbar machen, daß die Geschichte dazu bestimmt ist, Heilsgeschichte für alle Menschen zur Ehre des einen Gottes und Vaters zu werden. In der Kirche und durch sie verwurzelt in Christus und geleitet durch den Heiligen Geist, soll auch jeder einzelne Gläubige und jede gläubige Gemeinschaft dieses Zeugnis geben. „Das Leben erkennt sich ausgespannt und gehalten von einem Grund der Ewigkeit zum anderen, von der Erwählung vor der Zeit der Welt bis zum ewigen Heil, es erkennt sich als Glied einer Gemeinde und einer Schöpfung, die das Lob des dreieinigen Gottes singt.“<sup>16</sup>

Die Kirche als Heilszeichen hat die Aufgabe, ihre Gläubigen und alle Menschen auf Christus hinzuweisen und sie zu ihm zu führen, in dem der Vater seinen Namen geoffenbart und durch den er die Schöpfung zum Lobpreis seiner Herrlichkeit erneuert hat. Indem uns die Kirche zu Christus hinführt, hilft sie uns, die vielen Zeichen des Heilshandelns und der Gegenwart Gottes in Geschichte und Welt zu deuten und alle Möglichkeiten wahrzunehmen, Gott in unserem Leben, in Geschichte und Gesellschaft zu verherrlichen.

<sup>16</sup> D. Bonhoeffer, *Ethik* (München 1966) 129.

Die sieben Sakramente der Kirche sind nicht nur Heilmittel, sie sind vor allem Heilszeichen, indem sie uns zur Anbetung Gottes hinführen. Sie dürfen nicht neben dem Leben stehen, sondern wollen unsere Lebenserfahrung und unser sittliches Streben heimholen in die Anbetung Gottes. Der heilige Thomas sagt dazu: „Die Sakramente gehören zur Anbetung Gottes gemäß der Gottesverehrung des christlichen Lebens.“<sup>17</sup> Sie haben ein doppeltes Sinnziel: uns für die Anbetung Gottes in und durch unser ganzes Leben zu weihen und zugleich uns von der Sünde zu befreien, die das große Hindernis wahrer Gottesverehrung ist.

Die Sakramente rufen und befähigen uns zu gemeinsamer Gottesverehrung. In Christus und eins in seiner Liebe sollen wir insgesamt „das auserwählte Geschlecht, die königliche Priesterschaft, das heilige Volk, die Gemeinde, die Gott zu eigen gehört“ (1 Petr 2, 9), sein. Das Leben des Christen soll ausgezeichnet sein durch die in der Glaubensgemeinschaft gemachte Erfahrung anbetenden Hoffens und Liebens. Darin feiern wir die Wundertaten Gottes und nehmen dankbar unsere Berufung, mit Christus wahre Anbeter Gottes zu sein, an. Nicht so sehr die wohlformulierte Lehre als vielmehr die Erfahrung in der Feier und im Leben der Kirche, die den ganzen Menschen ansprechenden Heilsymbole bringen uns auf den Weg wahrer Anbetung. Aber der Glaubensinhalt ist nicht unwichtig. Alles zusammen hilft uns, die Zeichen der Gegenwart und des Anrufes Gottes im täglichen Leben zu entdecken und ihnen mit Freude zu entsprechen<sup>18</sup>.

Die von Christus eingesetzten Sakramente beanspruchen nicht ein Monopol der Gnadegenwart Gottes und der Ermöglichung der Anbetung. Sie sind privilegierte Heilszeichen in dem Sinn, daß sie uns helfen, alle Zeichen des Kommens Gottes im Gesamt unseres Lebens, in Geschichte und Gesellschaft zu erkennen, so daß wir Gott in all unseren Bezügen und als aktive Teilnehmer am Werk der Schöpfung und Erlösung ehren<sup>19</sup>. Die Sakramente haben uns auch vieles zu sagen, wie wir an den Freuden und Sorgen, an den Hoffnungen und Ängsten aller Menschen teilnehmen sollen, und zwar in einer Weise, die Treue gegenüber dem österlichen Geheimnis des Todes und der Auferstehung Christi ausspricht.

Die Sakramente sind Zeichen der gemeinsamen Hoffnung, die uns anleiten, wie wir durch wahre Mitverantwortung den Gott und Vater aller, den Erlöser und Befreier aller Menschen ehren können. Wir können, wenn wir die Sakramente recht verstehen und feiern, nicht übersehen, daß Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit den treuen Einsatz für unsere Brüder und Schwestern für Friede, Gerechtigkeit und Schutz der menschlichen Grundrechte in unserer unmittelbaren Umwelt und in der Welt insgesamt verlangt. Wir bedürfen der

<sup>17</sup> S. th. III q 95 a 1.

<sup>18</sup> J. Gustafson, a. a. O. 147f.

<sup>19</sup> Vgl. L. Gilkey, *Catholicism Confronts Modernity* (New York 1975) 22.

ständigen Beheimatung in der Welt der großen Zeichen der Hoffnung, um inmitten der Schwierigkeiten und teilweisen Mißerfolge die Hoffnung hochzuhalten und unserer Berufung treu zu bleiben.

Das Zweite Vatikanische Konzil nennt die Liturgie „die erste und unentbehrliche Quelle, aus der die Christen wahrhaft christlichen Geist schöpfen sollen“<sup>20</sup>. Weiterhin wird gesagt: „Die Liturgie ist der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt.“<sup>21</sup> Darum versuchen wir in dieser Zusammenfassung, einen Überblick zu gewinnen, wie uns jedes der Sakramente zur wahren Anbetung Gottes anleitet.

1) Die Eucharistie, die Mitte der Glaubensgemeinschaft, ist das Höhepunkterlebnis der Anbetung und die Schule, wie wir alles in die Anbetung heimbringen können. „Die christliche Gemeinde wird nur aufgebaut, wenn sie Wurzel und Angelpunkt in der Feier der Eucharistie hat; von ihr muß darum alle Erziehung zum Geist der Gemeinschaft ihren Anfang nehmen. Diese Feier ist aber nur dann aufrichtig und vollständig, wenn sie sowohl zu den verschiedenen Werken der Nächstenliebe und gegenseitigen Hilfe wie auch zu missionarischer Tat und zu den vielfältigen Formen christlichen Zeugnisses führt.“<sup>22</sup> Es handelt sich jedoch nicht bloß um begriffliche Ausdeutung der Liturgie. Die Eucharistie muß so gefeiert werden, daß aus dem Hören Gottes und der Erfahrung des dankbaren Lobpreises dauernde Antriebe ausgehen, Gott durch wahre Mitmenschlichkeit und Mitverantwortung zu preisen und zu ehren. Der Christ, der aus der Eucharistie lebt, wird alle Gedanken, alles Sehnen und Trachten, Worte und Handlungen dahin überprüfen, ob sie Fortsetzung des eucharistischen Lobpreises sind und Gott in Vereinigung mit Christus dankbar dargebracht werden können.

Die lebenswahre Feier der Eucharistie gibt uns immer mehr ein spontanes Gespür für das Wahre und hilft uns zu unterscheiden, welcher Lebensstil uns zum „Licht für die Welt“ macht, so daß die Menschen im Blick auf unseren in der Liebe tätigen Glauben, unser für Gerechtigkeit und Friede tätiges Hoffen und unsere Treue zum Menschen den Sinn wahrer Anbetung verstehen. Nicht umsonst konzentriert sich die ökumenische Bewegung heute auf die Frage der Eucharistiegemeinschaft der bislang getrennten Kirchen. Das Eins-Sein in der Feier dieses großen Sakramentes der Einheit und die Solidarität im Einsatz für den Menschen gehören wesentlich zur Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit.

2) Die christliche Taufe ist Eintritt in das große Ereignis der Taufe Christi selber, der für uns im Wasser, im Geist und im Blut getauft werden wollte. In der Taufe am Jordan offenbart er sich und wird vom Vater beglaubigt als der

<sup>20</sup> SC 14.

<sup>21</sup> SC 10.

<sup>22</sup> Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils über Dienst und Leben der Priester „*Presbyterorum ordinis*“, Nr. 6.

Gottesknecht und zugleich als der vielgeliebte Sohn. In der Theophanie kommt der Geist sichtbar auf ihn herab. Er ist es, der Christus salbt und sendet, die Frohe Botschaft den Armen zu verkünden und die Geknechteten zu befreien. Der Geist gibt ihm die Kraft zur Taufe in seinem Blut. Und eben diese Taufe ist der Höhepunkt der Verherrlichung des Vaters und der Offenbarung seiner rettenden Gerechtigkeit. Unsere Taufe ist die Frucht der allumfassenden Heilsolidarität, die die dreifache Taufe Jesu offenbart. Und wir können nur dann mit ihm den Vater verherrlichen, wenn wir aus diesem Geschenk leben, d. h., das Gesetz Christi erfüllend, die Last der anderen tragen zur Ehre dessen, der sich so herrlich als Vater und Retter aller geoffenbart hat. Der Geist der Wahrheit ist den Getauften dazu verliehen, Zeugnis abzulegen, damit Gott vor aller Welt verherrlicht ist. All das ist Ausdruck des Lebens in Jesus, der der Zeuge über jene gottlose Welt ist, die im Elend liegt, weil sie Gott die Anbetung verweigert. „Er ist es, der durch Wasser und Blut gekommen ist: Jesus Christus. Nicht nur mit Wasser allein, sondern wie mit Wasser, so auch mit Blut. Und der Geist ist der Zeuge dafür, weil der Geist die Wahrheit ist“ (1 Joh 5, 6f.).

3) In der Feier der Firmung werden sich die Kirche als Ganzes und jeder einzelne immer neu bewußt, daß Christsein sich nicht verträgt mit einem System von Legalismus und Kontrollen; denn wir leben nicht mehr unter einem Regime des Gesetzes, sondern unter der Gnade (Röm 6, 14). Die vom Heiligen Geist Getauften dürfen nicht wie unmündige Kinder am Gesetzesbuchstaben kleben oder bloß an sich selber denken. Sie können durch reife Verantwortlichkeit in schöpferischer Treue und Freiheit Gott verherrlichen, der uns den vom Geist gesalbten, den Christus, gesandt hat, der auch uns im Heiligen Geiste getauft hat.

4) Gemäß der traditionellen Lehre prägen Taufe, Firmung und das Weisakrament die Empfänger mit einem unauslöschlichen Merkmal, mit einer in ihr innerstes Dasein geschriebenen Sendung, mit Christus dem Hohenpriester in allem Gott zu verherrlichen. Vom Priester darf man vor allem erwarten, daß er ein Mann des Gebetes sei, mit dem Volk lerne und das Volk lehre, was es heißt, Gott im Geiste und in der Wahrheit anzubeten. Als Vorsteher der Eucharistiefeier wird er sich stets bewußt sein, daß sein Wirken für Einheit und Friede ein unerläßlicher Ausdruck der wahren Anbetung ist. Die Gleichgestaltung mit Christus dem Gottesknecht macht ihn zu einem Mann für die anderen.

5) Das Sakrament der Versöhnung lehrt uns, daß Christus uns zum Preise der rettenden Gerechtigkeit und Liebe des Vaters versöhnt hat und daß wir uns der Gnade dieses Sakramentes nur öffnen nach dem Maß unserer Dankbarkeit, aus der wir die Kraft finden, aktiv am Werk der Versöhnung teilzunehmen. In Vereinigung mit Christus werden wir jene Opfer und Leiden auf uns nehmen, ohne die wir nicht die Seligkeit der Friedensstifter erfahren können.

6) Die Lehre, daß die Ehe ein Sakrament ist, macht deutlich, daß die Liebe zwischen den Gatten und ihre Liebe zu den Kindern eine kultische Dimension hat. Die Gatten nehmen sich gegenseitig als Geschenk der Liebe Gottes an, und im Vertrauen auf den Heiligen Geist können sie jene Freiheit füreinander und

für ihre Kinder und jene schöpferische Treue leben, die Früchte des Geistes sind und Gott verherrlichen.

Jede christliche Familie sollte ein „Haus des Gebetes“ sein, das eine Quelle der Freude für viele sein kann (vgl. Jes 56, 7). Die Angehörigen einer Familie sollen miteinander die täglichen Ereignisse in das Licht des Wortes Gottes stellen, um darin das Kommen des Herrn und die konkreten Möglichkeiten zum Lobpreis Gottes zu erkennen. Jeder Familie gilt die Aufforderung des Apostels: „Laßt euch mit heiligem Geist füllen und redet zueinander mit Psalmen, Hymnen und geisterfüllten Liedern. Singt und jubelt dem Herrn in euren Herzen! Und dankt Gott, dem Vater, allezeit im Namen unseres Herrn Jesus Christus! Ordnet euch einander unter in der Furcht Christi!“ (Eph 5, 18-21.)

7) Das Sakrament der Krankensalbung soll in der Glaubensgemeinschaft den Kranken jene Stärke und jenen Trost geben, die aus anbetendem Glauben, Hoffen und Lieben erfließen. Es will dem Kranken helfen, sein Leiden und evtl. auch den Gedanken an den Tod mit dem Leiden und Sterben Christi zu vereinigen, damit alles zum Lobpreis Gottes und zum Ausdruck der Heilssolidarität werde.

Alle Sakramente wollen uns helfen, selbst Heilszeichen füreinander zu werden und miteinander die Zeichen des Kommens Gottes zu deuten. Am Tage nach dem gescheiterten Putsch gegen Hitler schrieb Dietrich Bonhoeffer an seinen Freund einen ganz persönlichen Brief, in dem er das auf ihn Zukommende als Zeichen des Kommens Christi deutete: „Wenn man völlig darauf verzichtet hat, aus sich selbst etwas zu machen, dann wirft man sich Gott ganz in die Arme, dann nimmt man nicht mehr die eigenen Leiden, sondern die Leiden Gottes in der Welt ernst, dann wacht man mit Christus in Gethsemani, und ich denke, das ist Glaube, das ist Metanoia; und so wird man ein Mensch, ein Christ. Wie sollte man bei Erfolgen übermütig oder an Mißerfolgen irre werden, wenn man im diesseitigen Leben Gottes Leiden mitleidet?“<sup>23</sup> Frei sein für Gott und so füreinander, frei für jene Mitmenschlichkeit, jenes Mit-Leiden ist Zeichen unserer Vereinigung und Gleichgestaltung mit Christus zum Lobpreis Gottes und für die Erlösung der Welt.

<sup>23</sup> D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* (neue Ausgabe München 1970) 402.

# Register

## I. Personenregister

- Abaelard, P. 271 388  
 Abbott, W. 277  
 Acton 272  
 Adam, A. 356  
 Adam, K. 18 243  
 Aiken, H. D. 331  
 Albert d. Gr. 59 422  
 Alexander von Hales 58 233  
 Alphonsus von Liguori 65f  
 242 287-291 293 295f 356  
 Allport, G. 245  
 Alszeghy, Z. 408  
 Althaus, P. 348  
 Alves, R. A. 158 446  
 Ambrosius 55  
 Angelini, G. 73  
 Antonius von Florenz 291 401  
 Aristoteles 24 59  
 Auer, A. 40 205 369  
 Augustinus 55f 134f 194 206  
 209f 237 292 338 344 425  
 Baelz, P. 77  
 Bärenz, R. 234  
 Barth, K. 46 80 92 94 278 343  
 355  
 Basilius 52f 55  
 Battke, M. 370  
 Baum, G. 75 87 89 236 376  
 Baumhauer, O. 255  
 Beauvoir, S. de 312f  
 Beck, C. M. 234  
 Beck, I. 370  
 Bellarmin, R. 273  
 Bennett, J. C. 40 336 350  
 Bentham, J. 313  
 Berdjajew, N. 76 83f 89 93  
 112f 126 137  
 Berger, K. 325  
 Berkower, G. C. 369 385  
 Bernhard von Clairvaux 58  
 215  
 Bérulle, P. de 67  
 Berthge, E. 439  
 Bertelheim, B. 246  
 Betz, H. D. 32  
 Betz, J. 299  
 Biechler, J. E. 344  
 Biemer, G. 299  
 Bier, W. C. 277  
 Birch, R. 32  
 Blank, J. 118 325  
 Blomme, R. 369  
 Blühdorn, J. 225f  
 Böckle, F. 41f 255 309  
 Boelaars, H. 118  
 Bommer, J. 369  
 Bonhoeffer, D. 76 89 93 343  
 439 444 447 451  
 Bonifatius VIII. 274 347  
 Breton, S. 239  
 Browning, D. S. 178  
 Brunner, E. 435  
 Buber, M. 18 28 369  
 Bühlmann, W. 338  
 Bümlein, K. 370  
 Burkhard von Worms 58  
 Butler, B. C. 284  
 Cajetan (Kard.) 437  
 Calkins, A. B. 284  
 Callahan, D. 281  
 Calvin, J. 343 345f 385 390  
 Cano, M. 401  
 Capone, D. 231  
 Carrillo de Albornoz, A. F. 273  
 279  
 Carney, F. S. 354  
 Castelli, E. 271  
 Chadwick, H. 49  
 Chenu, M. D. 212  
 Cicero 55  
 Clark, M. T. 55  
 Clarke, K. 267  
 Clemens von Alexandria 50ff  
 58  
 Coffi, R. 283  
 Colavecchio, X. G. 243  
 Coles, R. 177  
 Compagnoni, F. 41 348  
 Condrau 369  
 Congar, Y. 72 284 336 411f  
 Conn, W. E. 248  
 Coventry, J. 250  
 Crotty, W. 43  
 Crowe, M. B. 231  
 Cullmann, O. 130 163  
 Curran, C. E. 292 340 354  
 394  
 Daniélou, J. 34 408  
 D'Arcy, E. D. 230  
 de la Potterie, I. 387  
 Delhaye, Ph. 229f 237 309  
 Deman, Th. 243 288  
 Demmer, K. 171 309 358 370  
 Dempf, A. 59  
 Denecke, A. 358  
 Denzinger, H. 223 273 382  
 Descamps, A. L. 284 370  
 Dianich, S. 171 199  
 Diez Alegría, J. 279  
 Diederich, H. 255  
 Dietzfelbinger, Chr. 32  
 Dimler, G. R. 282  
 Dodd, C. H. 229 322  
 Dominikus 58  
 Doms, H. 282  
 Dorn, A. M. 370  
 Dubarle, A. M. 370 375 409f  
 Dulles, A. 59 95 284  
 Dupanloup 272  
 Durkheim, É. 234  
 Duska, R. 246  
 Ebner, F. 18  
 Eckhart 58  
 Eder, P. 380  
 Eger, J. 416  
 Eichrodt, W. 24 26 28 300  
 373  
 Erikson, E. 86 102 163 166  
 175-185 187 235 244f 260  
 Erikson, J. 166

- Ernst, P. 198  
 Etienne, J. 43  
 Exeler, A. 68  
 Fahrenbach, 358  
 Falanga, A. J. 204  
 Feuiller, A. 403f  
 Fischer, G. 67  
 Fletcher, J. 334 342 350  
 Flick, M. 284 408  
 Flückiger, F. 309 320  
 Frankena, W. K. 299 351  
 Frankl V. E. 175 188 206 260  
 Franssen, P. 205 222  
 Franz von Assisi 52 58  
 Freud, S. 235  
 Fries, H. 299  
 Fromm, E. 107 176 235f 244f  
 260 312 370  
 Fuchs, J. 40 173 192 195 204  
 237 240 337 354 356  
 Funke, F. 369 416  
 Furger, F. 171 255  
 Galtier, P. 435  
 Gandhi, M. 181 323 336  
 Gehlen, A. 299  
 Geiselman, J. R. 299  
 Geisler, N. L. 303 332 335  
 349 358  
 Gelin, A. 26  
 Geppert, W. 346  
 Gilkey, L. 448  
 Gilman, G. 204 352  
 Gilson, E. 59  
 Glaser, J. 235 240  
 Gleason, R. W. 204  
 Goethe, J. W. 198  
 Goetschi, R. 370  
 Golser, K. 225  
 Goulet, G. 258  
 Grabska, St. 32  
 Gregor von Nazianz 54  
 Grotz, J. 416  
 Grundel, J. 354  
 Grundmann, W. 374  
 Gurvitch, G. 234  
 Gustafson, J. M. 40 43 77 102  
 104 108 246 284 285-303  
 309 331 335 340 342 348  
 350 445f 448  
 Gutiérrez, G. 156  
 Haag, H. 408  
 Haas, J. 369  
 Hainz, J. 364  
 Halter, H. 41  
 Hamel, E. 309 364  
 Hampe, J. Ch. 340  
 Hare, R. M. 118 349  
 Hartmann, N. 357  
 Hausherr, I. 428  
 Heer, J. 32  
 Hegel, G. W. F. 122  
 Hempel, J. 24f  
 Hengel, M. 32  
 Henrich, H. 309  
 Herr, Th. 309  
 Herraes Vegas, F. 171  
 Hertz, A. 41  
 Herzog, F. 120 131 137  
 151f  
 Hieronymus 231  
 Hildebrand, D. von 105 210  
 265  
 Hinrichs, M. 353  
 Hirscher, J. B. 67f 367 431  
 Hodgson, P. C. 118 122 127f  
 131 133 149 153 161 164  
 Hofmann, R. 232  
 Holden, J. L. 32  
 Humbert, A. 32  
 Hünermann, P. 149  
 Husserl, E. 105  
 Ignatius von Loyola 257f  
 Imschoot, P. van 24  
 Innozenz III. 347  
 Innozenz IV. 356  
 Jacob, E. 26  
 Janssens, L. 271 275f 356  
 Jenkins, D. Th. 299  
 Jeremias, J. 446  
 Jerni, E. 227  
 Joest, W. 346  
 Johannes XXIII. 73 209 270  
 280  
 Johannes Chrysostomus 53ff  
 60  
 Johannes Paul II. 271  
 Johannes vom Kreuz 61  
 Jonsen, A. 77 100  
 Journet, Ch. 411  
 Justinus 49 414  
 Kaiser, F. 243  
 Käsemann, E. 42 118 127f  
 131 135  
 Kant, I. 202 354 356 445  
 Keck, L. E. 42  
 Kelsey, D. H. 43  
 Kenston, K. 246  
 Keusch, K. 65  
 Kerber, W. 325  
 Kerr, H. T. 51  
 Kessler, H. 120  
 Kierkegaard, S. 175 187 300  
 303 354f  
 Kirchgässner, A. 377  
 Kleber, K. H. 389 394  
 Klein, P. 113  
 Klomps, H. 299  
 Knierim, R. 369  
 Knoll, A. 309  
 Koch, R. 182 370 [248  
 Kohlberg, L. 175 234 244 bis  
 Konfuzius 207 299  
 Korff, W. 41  
 Kramer, H. 171  
 Kühn, U. 346  
 Küng, H. 207 277  
 Lacroix, C. 390  
 Landgraf, A. 382 389  
 Lao-tse 207  
 Laros, M. 243  
 Lauer, W. 370  
 Laurin, R. B. 24 442  
 Lazure, N. 32  
 Leclercq, J. 250 379  
 Le Fort, G. von 431  
 Le Guilluy, P.  
 Lehmann, P. 237 345 350  
 Leo d. Gr. 436  
 Leo XIII. 274  
 Levinas, E. 101  
 Libanio, J. B. 171  
 Linsenmann, F. X. 67 69  
 Littell, F. H. 277 279  
 Lombardi, R. 339  
 Lonergan, B. 240 361  
 Long, E. L. 114 306  
 Lorenz, K. 369 381  
 Lottin, O. 59 204  
 Love, Th. T. 274  
 Lubac, H. de 72  
 Luigpen, W. A. M. 118 309  
 Lucher, M. 168 181 306 318  
 342ff 347f  
 Mackey, J. R. 299 339  
 Maguire, D. 354  
 Maissner, W. W. 207  
 Major, G. 390  
 Maly, E. M. 373 375 379 381  
 385  
 Manson, T. W. 32  
 Marias, J. 278  
 Maritain, J. 171 194 200 272  
 Marx, K. 114 144

- Maslow, A. 175f 183 188  
206f 240  
Mausbach, J. 56 382  
May, R. 81 83 88 105 113 166  
175 197 201 222f 239 353  
381  
McCormick, R. 40 218 283  
351 394  
McKenzie, J. C. 24 229  
Meier, A. M. 389 393  
Melanchthon 346  
Menninger, K. 370  
Merks, K. W. 348  
Metz, J. B. 168 192 196  
223  
Mieth, D. 41 348  
Mill, J. S. 313  
Mödlhammer, J. W. 121 444  
446  
Möhler, J. A. 72  
Mohr, R. 429  
Moltmann, J. 131 156 164  
Monden, L. 369  
Montague, C. T. 32  
Montalembert 272  
Mount, E. 237  
Müller, A. 309  
Müller, H. J. 67 353  
Mullrooney, J. 238  
Murray, J. C. 272f  
Mußner, F. 118  
Nedoncelle, M. 266f 442  
Neill, A. S. 233  
Nelson, C. E. 231 246  
Newbegin, J. E. L. 369  
Newman, J. H. 70ff 242  
340  
Niebuhr, R. 73 79 86 96 111  
142 174 336  
Niederwimmer, K. 120 128ff  
134 153 155 158f 345  
Nigg, W. 295  
Nietzsche, F. 261 303f  
Nikolaus I. 356  
Noonan, J. T. 287  
Ockham, W. von 60  
O'Connell, T. E. 250  
Oraison, M. 367  
Origenes 51 55 58  
Osborn, E. F. 42f 49f 53 103  
114 310 313  
Oshorn, R. T. 77 83 85  
Otto, R. 28 78 427  
Outka, G. 303 336 349f 352  
360  
Panikkar, R. 272f 279  
Pannenberg, W. 118 155 370  
Pascal, B. 64  
Paul VI. 73 365 399  
Pawlow 379  
Pelotte, D. E. 273  
Pesch, R. 132  
Peschke, K. H. 309  
Peters, R. S. 246  
Pettazzoni, R. 429  
Pfänder, A. 105f  
Philbert, P. 248  
Piaget, J. 246  
Piegsa, J. 356  
Pieper, J. 255 299 370  
Pierce, C. A. 228  
Pius IX. 71  
Pius XII. 274 356 433  
Preisker, O. 32  
Preston, H. R. 230  
Privitera, S. 339  
Prunet, O. 32 49  
Puech, A. 53  
Pustet, F. 358  
Quesnell, Q. 120  
Rad, G. von 24 28  
Rahner, K. 72 79 90 96f 115  
118 122 168f 198 201 205  
240 281 299 388 397 403  
408 411f 416 445  
Ramsey, P. 303 334 350 356f  
Ratzinger, J. 41 325  
Rayne, D. C. 363  
Regan, G. M. 260  
Regan, R. J. 273 280  
Regnier, J. 294  
Reiners, H. 174 194 199f 202  
204 219f  
Reinisch, L. 299  
Reily, L. 356  
Remond, R. 40  
Rendtorff, T. 41  
Ricœur, P. 122 152 164 369  
Ringeling, H. 41  
Robinson, J. A. 332ff 350f  
Roncalli, A. G. 280  
Rosmini, A. 72  
Rothhacker, E. 196  
Rortter, H. 41  
Ruf, A. K. 370 416  
Sagne, J. C. 370  
Sailer, J. M. 67f 367  
Sanders, J. T. 32  
Sartre, J. P. 135 312  
Sauer, J. 354 358  
Schäffler, R. 280  
Schär, H. 231  
Scharl, J. 68  
Scheffczyk, L. 369  
Schelauke, H.-D. 309  
Scheler, M. 18 45f 60 87 103  
105 123f 203 206 208ff  
264f 358 427f  
Schlier, H. 90 118 127 143  
325  
Schmitz, Ph. 350  
Schmitz-Moormann, K. 408  
Schnackenburg, R. 32 405  
Scholz, F. 354 356  
Schönmetzer, A. 223 273 382  
Schoonenberg, P. 369  
Schrage, W. 325  
Schüller, B. 253 309 325 356  
Schürmann, H. 43 325  
Schulz, A. 32  
Schwager, R. 32  
Scotus, D. 58  
Segundo, J. L. 282  
Seneca 317f  
Seuse, H. 58  
Shannon, Th. A. 281  
Siebeck, P. 88  
Sittler, J. 355  
Skinner, B. F. 144 165 233 370  
Sokrates 299  
Søe, N. H. 343f 346ff  
Söhngen, G. 344  
Solowjow, W. S. 70 72  
Spicq, C. 32 230 442 445  
Spranger, E. 175 185ff  
Stanley, D. M. 160 229 445  
Stein, E. 94 105 124  
Steinhüchel, Th. 18 72 203  
Stelzenberger, J. 229 325  
Steubing, H. 358  
Stolz, F. 227  
Stuhlmacher, P. 32  
Suenens, L. J. 292  
Tanghe, D. A. 418  
Tauler 58  
Teichweier, G. 51  
Theresia von Ávila 61  
Therrien, G. 258 355  
Thielicke, H. 231  
Thomae, H. 196 223  
Thomas von Aquin 56 58–61  
88 140 150 194 200 217  
240 243 255f 275 292 294  
312 346 355 389 394 417  
422 435 445 448  
Thomas de Vio 61  
Tillich, P. 73 85 111 212  
Tillmann, F. 72  
Tönnies, F. 94 299  
Tournier, P. 369  
Tremblay, R. 118  
Troeltsch, E. 55  
Trooster, S. 408  
Troxler, G. 401  
Tubaldo, I. 401  
Turiel, E. 246  
Valsecchi, A. 73 324  
Van der Poel, C. J. 237  
Vanneste, A. 408  
Velde, G. van der 408  
Vencser, L. 423  
Vereecke, L. 73 232  
Vidal, M. 370  
Visser't Hooft, W. A. 348  
Vitoria, F. de 61  
Vries, W. de 341  
Wagenast, K. 305  
Weber, M. 18 46  
Weger, K.-H. 97 408  
Wendland, H. D. 32  
Westermann, C. 227  
Werzel, H. 309  
Whelan, M. 246  
White, D. J. 196  
Wickler, W. 369  
Wyszynski, S. 103  
Zacharias, G. 358 370  
Ziegler, J. G. 73 325 344  
Zychinski, A. 194

- Abbild Gottes (vgl. Gottebenbildlichkeit) 24  
119f. 125 201 204 221f. 233 239f.  
215 217 221–224 242f. 342–344 367–386  
391 402–438  
Ablaß 437  
Absolute Normen 351–357  
Abtreibung 359f.  
Abwehrmoral 116 170  
adikia 371–373  
Agnostizismus 335 351  
Akt 22 182 191 218 383  
Anamnese 433  
Anhetung 24f. 120–121 125f. 131 133 149  
168 298 382 414 426 430 436 439–451  
Angst (vgl. Furcht) 143–146  
Angstneurose 294–296  
anomia 373f. 386f.  
Anthropologie 76f. 132 231 309–324  
Anthropozentrik 187 318  
apathia 50 316  
Apathie 146  
Aquiprobabilismus 65f. 290–294  
Argernis 388 416f. 420  
asebeia 372  
Askese 52  
Atheismus 29 357 396  
Atomwaffen 352  
Auferstehung 130–132 135 151f. 344  
Ausbeutung 147–153  
Autonomie 179 273f. 347f.  
Autorität 38f. 45–47 147–150 283–285 292  
396  
Barmherzigkeit 293 371f. 405  
Begrenzung 166  
Beichte 294f. 388 418 423 429–433  
Beichtmoral 6 22 66 253 393  
Befreiungsbewegung 164f.  
Bekehrung 25–27 31 66 69 163f. 173 193 201  
Bekenntnis 383  
Berufswahl 196–198  
Beziehungen 102 106f. 122f. 192f. 202  
295  
Bibel 23–43 306 325–330  
Breviergebet 397 400  
Bund (Bundsmoral) 26 30–34 49 76 80 90–93  
95 128f. 140f. 238f. 280 332 343 360–366  
374f. 437  
Bußbücher 58  
Buße 399f. 438  
Bußfeier 422f.  
Bußsakrament 61 199 381f. 414 416–418 420  
422 450  
Bußwerke 58 399f. 438  
Carmen Christi 130  
Charakter 103f.  
Charisma 26f. 89 95 400  
Christozentrik 21 43 48 74–76 78 319f.  
Christus  
–, Leben in Christus 19 34 74 101f. 104 108  
157 193f. 208f.  
– im NT 32–44  
– Bundesmittler (Bund) 32–34 92 128f. 140f.  
157 320 375 410  
– Befreier 83f. 407–410  
– freies Geschenk 126–132  
– Gottesknecht 30 33 38 130 149 208 210  
– der Herr 38f.  
–, Herr der Geschichte 36f. 113 211f.  
– Prophet 35 128 402–406  
– u. Tradition 297–305  
– der Versöhner 406  
confessio laudis 418

## II. Sachregister

- Dankbarkeit 111–113 129 132 134f. 138f. 142  
145 154f. 157 159f. 188 207–211 250 252  
332 401 406 445
- Demut 147–150 208–211 425f.
- Deontologie 99f. 333–335
- Determinismus 135 234
- Dharma 315
- Dialog 84 100–102 121 258 275 308 310  
321–324
- Diebstahl 134
- Echtheit 105f. 181
- Egoismus 96 141–143 158–160 407
- Ehe 50 57 196–199 362 450f.  
– Unauflöslichkeit 321 327 329f.
- Ehebruch 432
- Ehegelöbnis 196–199
- Ehrlichkeit 243 281 290
- Einbildungskraft 87 179
- Eintracht 152 154
- Entfremdung 115 141 147–151 161f. 260 303  
308 376 396f. 400 405 411
- Entscheidung 196–199, siehe: Grundentscheidung
- Epikie 356 364
- Erbsünde 96f. 133 141 168f. 407 410
- Erfahrung 17f. 111 301 311 333 351
- Erfüllungsgebot 327f. 335–337
- Erlösung 147–151
- Erwählung 25–28
- Erziehung 165–167 282
- Eucharistie 107 112 154 199 208 238 338 341  
400–402 418f. 439 449
- Evangelisation 158
- Exegese 326
- Existentialismus 90 312f.
- Exodus 25f. 35 299 315
- Fanatismus 289 293 301
- Feindesliebe 141–143
- Feindschaft 141–143 374
- Fest 316
- Firmung 196–198 415f.
- Folter 168 302 317 356
- Frau 148f. 329f. 337
- Freiheit 18–21 24 31 33–35 43f. 65 69 74f. 81  
83–89 91 101 111 117–171 173f. 189 213  
239f. 262f. 297–305 315f. 332f. 439–444  
– der Kinder Gottes 153–157  
– und Anbetung 439–442
- Freude 88 262
- Freundschaft 92 192
- Friede 39 146 252 262 301 369
- Furcht 143–146 222 427
- Ganzheit, siehe: Integrität
- Ganzheitsschau 236–239 311 320
- Gebet 82 156 379 400 421f. 438 443–445 450
- Gebot 156 190 204f.
- Gedächtnis 111f. 194 209–211 380
- Geduld 150f. 165
- Gegenseitigkeit 122–124 179 266
- Gegenwart 111–115 212f. 323 447f.
- Gehorsam 18 130 245 347f. 354 363f.
- Gehorsamsverweigerung 148 362
- Gelassenheit 213f.
- Gemeinschaft 92–95 158
- Gemüt 87 106f. 202 247
- Generalabsolution 419 423
- Gerechtigkeit 28f. 39 138 155 252 271–273  
405
- Geschichte (Heilsgeschichte) 24–26 28 36f.  
110–115 131 208–214 328 437
- Geschichte der Moral 44–73
- Geschichtlichkeit 309 313–317
- Geschichtsbewußtsein 313f.
- Geschiedene 293 329f.
- Gesellschaft 94f. 124f. 162–165 234
- Gesetz 30 32–34 36f. 49 92 138–140 305f.  
325–330 342–347 360–366 372–374  
395–402
- Gesetz und Evangelium 70–73 341–348 370
- Gesetzesknechtschaft 138–140
- Gesetzeskult 138–140
- Gesetzesreligion 138–140 144
- Gesetzgebung 360–366 395–402
- Gesinnungen 82 105–108
- Gesinnungsethik 17f. 108 192–195
- Gewaltfreiheit 150f. 164 337
- Gewissen 20 63 65 91 148 225–296 308 312f.  
362 396–399  
–, füreinander der Gewissen 230 258 265–269  
273 282–285
- Gewissensentfaltung 244–248
- Gewissensfreiheit 270–282
- Glaube (Glaubensgehorsam) 68–70 106 132  
135 147 160 194 203–206 248–250 277 bis  
279 300 320f. 414–416 426f. 444–447 451
- Glaubensgemeinschaft 82 113 172
- Glaubenskrise 396
- Glaubensverkündigung 277–279
- Gnade 36 56 101 126f. 135 140 142 155 206f.  
221–224 250–253 264f. 277f. 320f.  
344–346 370f. 373f. 406 421
- Gnadenstand 223f.
- Gnosis 49
- Gottebenbildlichkeit, siehe: Abbild und imago
- Gotteserfahrung 155
- Gottesverehrung, siehe: Anbetung
- Grenzgebot 41f. 91f. 211 327f. 332 335–337
- Grenzmoral 148
- Grundausrichtung 110
- Grundentscheidung 43 90 104 110 125f. 141  
171–224 372 377 383 403 414 432

- Grundgesinnung 104f. 187f. 193
- Grundhaltung 98f. 163 174 199–207
- Grundintention 174 202 204 383
- , totegeborene 214–216
- Grundrichtung 103
- Grundrechte (vgl. Menschenrechte) 274f. 361
- Grundvertrauen 178f. 396
- Grundwerte 161 163 274–276 359–262
- hamartia 374–376
- Häresie 112
- Haß 166f.
- Heil und Heilsein 98f. 103f. 189–192 214f.  
236–239 241–243 259–263
- Heiliger Geist 34–38 52 89 92f. 95f. 112 124  
127 134 140 142 153–160 192 206f. 213  
221 226 232 238 240 257 264 280 283f.  
319 323 337 341f. 364f. 372 406f. 415f.  
420 427 443–451
- Heiligkeit 51
- Heilsgemeinschaft 374–376 378
- Heilsordnung 310
- Heilssolidarität, siehe: Solidarität
- Heilstunde (kairos) 23 212f. 254–256
- Heilswissen 45–47 53 55 59 83 101 122–125  
139 189–192 232f. 246 307f. 318 385
- Heilung 424
- Hermeneutik 22 325f.
- Herrschaftswissen 44–47 53 55 101 139 215  
232 246 307f. 318 342 358 385 393
- Herrschaft 27 38 147–150
- Herz des Menschen 31 105–108 163 191–195  
227–230 383f. 406f.
- Hoffnung 102 113 158 164f. 178 203–206  
211f. 254 448f.
- Humanisten 320 322f.
- Humanwissenschaften 22 173–186 311 314  
388
- Humor 267 316
- Ich-du-wir 122–125 266f.
- Identität 90 177 180–183 200 266
- Ideologie 150f. 168 172 377
- Imago Dei (Abbild) 120
- Indikativ-Imperativ 159 193 345
- Individualismus 34 101
- Initiative 179
- Institution 411f.
- Integration 103 200 203–206
- Integrität 184 236–243 259f.
- Interpretation 82 84 163
- Jansenismus 287 385
- Jesuiten 187
- Jungfräulichkeit 54
- kanonische Buße 388 416f. 419 435
- Kardinaltugenden 55f. 100 208 353
- Kasuistik 63 269–294 348–350 358
- Kennen 122–125 189–192 233 240
- Keuschheit 394f.
- Kirche 24 40 44 48 52 64 68 82 93 95f. 115  
167–170 283–285 290 314 339f. 364–366  
398f. 411–413 437 447
- Kirche und Staat 271–274
- Kirchenrecht 364–366 395–402
- Kirchensteuer 397
- Kirchenväter 49–57
- Klassenhaß 158
- Klugheit 232 236 254–256
- Knechtschaft 133–148
- Kollektivschuld 97
- Kolonialismus 308 317f.
- Kompromiß 223 337 357–360
- Konflikt 127 158–160 172 242 244 249 259f.  
257–360
- Konformismus 291 299 304
- Könige 27
- Kontemplation 107 223 446
- Kontext 159 177 286–288 348–350 352–354
- Kontrastharmonie 35 426
- Kontrollen 165 170 286f.
- Krankensalbung 451
- Kreuz 130–132 151–153 156 343 436
- Kriegsdienstverweigerung 148 351f.
- Krise 177–185
- Kritik (vgl. Unterscheidungsgabe) 18 20 22 69  
180 245 247 256–259 304 333 353 430
- Kultur 49 114 306 314 352–354
- Kultursociologie 309f.
- Laien 71 281
- läßliche Sünde, siehe: Wundsünde
- Lastenausgleich 276
- Laubeit 218 243
- Leben 151–153
- Lebensentscheidungen 196–199
- Lebensformen 185f.
- Lebenszyklen 176–185
- Legalismus 29 54 62–64 85 97 138–140 344f.  
350f. 357f. 393
- Leib 49f. 52 131 316
- Leiden 143–145 156
- Leidenschaft 87f.
- Leitmotiv 22 41 73–75 98–101 110 199 205  
383
- Leviratgesetz 302
- Liebe 28 32 43 56f. 79 83f. 86 91 95 99 123f.  
126–143 189–192 194 203f. 223 266 307f.  
333–336 350–352 440 442
- Lobpreis Gottes 108 154f. 159f. 223 368  
427f. 430 439–451

- Logotherapie 424  
Lüge 136–138 354 376f.
- Macht 28  
Mammonsdiens 148  
Manichäer 50 56f.  
Manipulation 147 161 165 256 263 290 349  
357 362 379  
Männerherrschaft 148f.  
Marxismus 158  
Masse 94  
Menschenrechte (vgl. Grundrechte) 317 336f.  
361  
Menschenopfer 299f.  
metanoia 403 451  
Minderwertigkeitskomplex 179f.  
Mittmenschlichkeit 93–95 127 141–143 155  
180 183 226 238 248 265–267 446  
Mit-sein 24 93 115 119 154  
Mitteilung (Selbstmitteilung) 132  
Mitverantwortung 80–82 90–97 125 162–167  
236 265–269 363f.  
Monogenismus 409  
Monotheismus 96 174 322 409  
Moral und Recht 360–363  
Motiv 110 168 198f. 378f.  
Mut 105 165 170 256  
Mütterlichkeit 163
- Nachfolge 37 40 42f. 52 74 216  
Nächstenliebe (vgl. Liebe) 148f. 190  
Name Gottes 440f.  
Naturbegriff 309–311 320f.  
natürliches Sittengesetz 54 56 307–325  
natürlich-übernatürlich 155  
Naturrecht 62  
Neurose 188 260 396 430  
Nominalismus 60  
normative Ethik 22f. 40–43 311 325–340  
Normen 23 99 299 312 330–340 350–352  
358–360  
– absolute Normen 351–357
- Objektivierung 164  
Offenbarung 318–320 323f. 441 446  
Ökumenismus 22 70–73 112 341–348 449  
Optimismus 172 287f.  
Orden (Ordensleute) 52 54 95  
Orthodox 341  
Orthodoxie und Orthopraxis 386
- Paränese 253  
parrhesia (Freimut) 104 281  
Pelagianismus 135  
Perichorese 85f. 189 237f.  
permissive Gesellschaft 306  
Personalismus 19 176
- Persönlichkeit 101  
Pessimismus 172 200 287f.  
Pflichtmoral 233f.  
Pilgerkirche 25 284 329 365 413  
Pluralismus 275 326 352f.  
Politik 50 347f.  
Pönalgesetze 263  
Prädestination 156f.  
Priester 29 421f. 424 431 450  
Priesterklasse 27 29 46 63 136 298 301 369 404  
Probabilismus 63f. 285–294 352  
Probabiliorismus 289  
Prophet 21 27–30 44 48 52–55 70–73 89 104  
107 112 114f. 128 133 168f. 227 256f.  
280–282 292 297 299 301f. 322 324 327  
340 348 363 369f. 393 404f.  
Prüfung 378f.  
Psychoanalyse 430f.  
Psychologie 102 389–391 396  
Psychopathie 194f.  
Psychotherapie 195 432
- Rationalität 315  
Rechtfertigung 221–223 389  
Reich Gottes 129f. 138 141 147 156f. 163f.  
213 251 339 383 388 405  
Renaissance-Humanismus 320  
Religion und Moral 77–82 445–447  
Religionsfreiheit 270–282 317  
Ressentiment 166f.  
Reue 26 264f. 425–429 435  
Revolutionär 130 163f.  
Rigorismus 293 385 390 392 395 397  
Ritualismus 29
- Sabbat 24 365  
Sakrament 37 251f. 352f. 410–425  
Sanktion 398  
Satjagraha 337  
Schönheit 187 203  
schöpferisches Dasein (vgl. Freiheit und Treue)  
183f. 207  
Schöpfung 24 118–126  
Schöpfungsoffenbarung 318f.  
Schuldbewußtsein 179  
Schuldkomplex 143f. 396  
Schwachheitssünden 22f.  
Schwangerschaftsabbruch 359f.  
Seinswissen 45f. 47 59  
Selbstbewußtsein 102  
Selbsterkenntnis 423  
Selbstinteresse 214  
Selbstsucht, siehe: Egoismus  
Selbstmord 152f.  
Selbsttreue 104 183 188 192  
Selbstvervollkommnungsethik 81 145 214f.  
Sendung 157f.

- Sexualität 394f.  
Sicherheitskomplex 216 291 303  
Sinnggebung 180  
Sinnziel 99f.  
Situation 255 348f.  
Situationsethik 99 334f. 350–354 357 359  
Situationsgewissen (gnome) 255f.  
Sitte 298–300  
Sklaverei 54 63 317 321 328f. 358f.  
Skrupulosität 261 294  
Solidarität (Heilssolidarität) 19 21f. 32–34  
85f. 90 96 115 125 140f. 152 172 212 239  
265–269 318 374–376 378 380 407–410  
420  
specificum (proprium) chr. Moral 40f. 80f.  
325f.  
Stagnation 183 215  
Spiel 179  
Sprache (vgl. Wort) 120–125  
Staat 147f. 271–274  
Stolz 209–211 261f. 425  
Stoische Ethik 50 55 140 145 153 229f. 317f.  
Strafgesetze 359–363 365  
Strukturen 147–151 162–165 168 172  
Subsidiarität 366 398  
Sühne 434–438  
Sünde (vgl. Todsünde und Wundsünde) 25 85  
88f. 125 133–153 161 164 199 216–221  
259–263 342f. 367–402  
Sündenkatolog 381  
Sündenmystik 357 359  
Sündensolidarität 126 140f. 157 172  
Sündenstrafen 379f.  
Symbol 74–76 78f. 87 89 103 114 116 238 254  
315 404 411 415 438 448  
Synthese 10–20 23 28 60 178
- Taufe 35 141 196–198 251f. 414–416 429  
449f.  
Täuschung 136f.  
Teleologie 99f. 333–335  
Telos 99  
Teufel 370 377f. 409  
Theozentrik 187f.  
Tod 151–153 156  
Todsünde 195 199–201 216–221 264f. 369  
376 384–402 418  
Tradition 19f. 112 292 297–306 324  
Traditionalisten 285f. 324  
Trägheit 146f. 164  
Transzendenz 115 175  
Treue 19–21 30f. 34 36 74f. 90–92 101f. 105  
109 111 113 148 155 163 167–170 181 183  
189 195 201 213 239f. 254–259 265–269  
279f. 332–334  
Treuebindungen 196–199
- Trinität 77 85f. 126f. 129 328  
Tugend (eschatologische) 36f. 43f. 47f. 52 100  
208–214 328 331 414  
Tugendbegriff 103 202–207  
Tutorismus 63
- Über-Ich 180 235 239 290 338 245f. 261 263  
266f. 374 398  
Umgestaltung in Christus 102 207  
Umsicht 146  
Umwelt 44f. 114 125 160–167 177 201 349  
375  
Unheilssolidarität 96f. 140f. 172 239 297  
374–376  
Unsicherheit 105 179  
Unterdrückung 147–153  
Unterscheidungsgabe 112 123 159 178 180 248  
256–259 302–306 324f. 355f. 363  
Untreue 295 374–376  
Utilitarismus 313 335 350
- Vaterbild 181  
Väterlichkeit 163  
verantwortete Elternschaft 183f.  
Verantwortungsethik 17f. 74–116 146f. 152f.  
Verdrängung 425 427  
Vereinsamung 183  
Verheißung 25f.  
Versöhnung 93f. 252 347 370  
Versuchung 162 377–379  
Vertrauen 86 89 102 123 143–146 155 166 178  
Verzweiflung 184  
Vorbildperson 199 265 384  
Vorsatz 199 265 384 428f.
- Wachsamkeit 36 212f. 254–256  
Wachstumsgesetz 100 174 215 381  
Wagnis 115 146f. 290–293  
Wahlverwandtschaft (Konnaturalität) 123f.  
188f. 193 232 239f. 249 257 337 350f.  
Wahrheit 38 136–138 376f. 443–445  
Wehrdienstverweigerung 148 351f.  
Weltverantwortung 115f. 160–167  
Wert und Wertbereiche 98 106f.  
Wertantwort 106–108  
Wertblindheit 125 136f. 190f.  
Wertdringlichkeit 358–360  
Wertethik 124 357–360  
Werthierarchie 358–360  
Werthöhe 358–360  
Wertkennnen 106f. 123f. 189–191 239f.  
Wertkosmos 357f.  
Wertperson 105–108 124  
Wiedergeburt 264f. 427  
Wissenssoziologie 45–47  
Wort (Sprache) 24 35 79 119–124

Wundstunde 201 216-221 376 380 384-402  
Würde des Menschen 25 262 274-276  
Zeichen der Zeit 74 91 f. 212 284 319 323 f. 330  
364 f.  
Zeitgeist 114  
zielbewußt 108 f.  
Zielgebot 41-43 49 f. 98 139 198 211 251-253  
293 327 f. 335-339  
Zinsverbot 287 302  
Zukunft 113-115 211 f. 303 f.  
Zurechtweisung 378 419-422  
Zuständereform 113-115 147-150 329  
Zwangsneurose 294 f.

Alois Grillmeier

## Jesus der Christus im Glauben der Kirche

Die Geschichte des Christentums ist erfüllt von den Auseinandersetzungen, wie die Person Jesu Christi zu verstehen ist. Zunehmend differenziertere Formeln mußten gefunden werden, um die Rechtgläubigkeit vom Irrtum abzugrenzen und das authentische Erbe für die Zukunft zu bewahren. Was an den einzelnen Formulierungen liegt, welche Bedeutung ihnen zukommt und wie sie zu verstehen sind, ist nur aus einem intensiven Studium der Quellen zu erfahren.

Seit über 25 Jahren arbeitet Alois Grillmeier, der international anerkannte Dogmenhistoriker und Professor an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main, an diesem Werk, das für Jahrzehnte das christologiegeschichtliche Standardwerk bleiben wird. Er vertieft sich in die Welt des Urchristentums und zieht den Leser in den Bann seiner Entdeckungen. Es ist erregend mitzuerleben, wie etwa Anleihen bei Philosophenschulen das Glaubensgut erklären und zugleich gefährden können, wie das Zusammenwirken von Staat und Kirche Einheit schafft und zugleich Grund zu neuen Spaltungen legt.

„Jesus der Christus im Glauben der Kirche“ ist die von vielen erwartete Originalausgabe einer Geschichte der Christologie, in die die lebenslange Forscherarbeit des Verfassers und seine genaue Kenntnis der historischen Quellen eingeflossen ist.

Das Werk ist auf drei Bände angelegt. Der 1979 erschienene Band 1 verfolgt die Entwicklung von den ersten Deutungen der Person Christi bis zu den beiden großen christologischen Konzilen von Ephesus (431) und Chalcedon (451). Die Bände 2 und 3 behandeln die Entwicklung vom Konzil von Chalcedon (451) über die Zeit Papst Gregors des Großen bis zu der von Kaiser Karl dem Großen einberufenen Synode von Frankfurt (794).

Band 1. XXIV + 832 Seiten, gebunden. ISBN 3-451-18547-4

Verlag Herder Freiburg · Basel · Wien



# Handbuch der christlichen Ethik

---

Herausgegeben von Anselm Hertz, Wilhelm Korff,  
Trutz Rendtorff, Hermann Ringeling

„Das Erscheinen des zweibändigen Handbuches der christlichen Ethik ist ein Ereignis von großer Bedeutung. Daß sich zu diesem Werk katholische und evangelische Theologen zusammengefunden haben, ist ein ökumenisches Ereignis.

Die Verfasser – insgesamt sind es 44 – legen ihre Auffassungen aufgrund der neuesten wissenschaftlichen Ergebnisse selbständig dar. Manchmal kommt der katholische, manchmal der evangelische Standpunkt klarer zur Geltung, da und dort wird auf Unterschiede ausdrücklich hingewiesen ... Die Bände sind ein schönes Beispiel für das ökumenische Gespräch auf dem Gebiet der Ethik. Das Werk ist aber zugleich und vor allem der Dialog der Theologie mit verschiedenen Wissenschaften.

Das Gespräch, das hier mit der theologischen Tradition, mit den heutigen Wissenschaften und mit der Lebenserfahrung aufgegriffen wird, weist in die Zukunft ... Das Handbuch ist ein grundlegendes Werk der christlichen Normethik für jeden, der sich in den wissenschaftlichen ethischen Dialog einläßt und sich daran beteiligen will, ... eine Einladung zum Dialog auf der Grundlage des Humanum und der Rationalität, ... eine sehr wertvolle, zugleich aber auch anspruchsvolle Hilfe, begründete und einsichtige Antworten auf große ethische Fragen zu suchen und zu finden.“

*Alois Sustar,*  
ehem. Bischofsvikar der Diözese Chur

Bd. 1 + 2, 2. Auflage. 520 und 560 Seiten, gebunden. ISBN 3-451-17321-2

Bd. 3, Wege ethischer Praxis, ISBN 3-451-18880-5

Verlag Herder Freiburg · Basel · Wien  
Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn

sende Sicht . . ., die Herausarbeitung eines Leitmotivs. Dann und nur so hat es Sinn, sich den Grundentscheidungen und den Einzelentscheidungen zuzuwenden“ (Einleitung).

**Band 1** befaßt sich mit den Grundlagenfragen. Nach dem biblischen Durchblick und einem Überblick über die Stationen der Geschichte der Moraltheologie werden die Themen Verantwortung – Freiheit – Grundentscheidung – Gewissen – Gesetze und Normen – Sünde und Bekehrung behandelt. Die dynamische Sehweise des Verfassers überwindet die Engführung einer bloßen „Kontrollmoral“, indem sie positive Ziele aufzeigt und der Gnade Gottes zutraut, daß der Mensch diese auch erreichen kann. Der Band als ganzer und die einzelnen Kapitel bauen auf dem Zeugnis der Hl. Schrift auf und erneuern das Anliegen der großen moraltheologischen Tradition der Kirche auf den Gebieten Freiheit und Norm, Autorität und Gewissen, Schuld und Vergebung.

**Band 2:** Der Weg des Menschen zur Wahrheit und Liebe.  
560 Seiten  
ISBN 3-451-18392-7

**Band 3:** Die Verantwortung des Menschen für das Leben.  
488 Seiten  
ISBN 3-451-18393-5

Die parallele Veröffentlichung in deutscher, englischer, portugiesischer, italienischer und spanischer Sprache unterstreicht die Bedeutung des Werkes, das den breiten Kreis derer anspricht, die entweder selbst persönliche Orientierung suchen oder in Verkündigung und Unterricht solche Orientierung weitergeben möchten.