

ist im geistlichen Bereich fehl am Platz, da die Ausgangsbedingungen und Möglichkeiten eines jeden menschlichen Lebens anders sind. Jesus, der nicht auf das Äußere schaut, sondern die Herzen kennt, jubelt über die arme Witwe, die mehr in den Opferkasten geworfen hat als alle anderen, weil sie ihren ganzen Lebensunterhalt und damit persönlich unvergleichlich mehr gegeben hat.<sup>395</sup> Wer jeweils das, worüber er selbst verfügt, in Liebe einsetzt, wird selbst in der Liebe wachsen. Denn wessen Liebe wächst, der wächst selbst.

Bei dieser Art von *persönlichem Wachstum* geht es nicht um das übliche Leistungsdenken, bei dem der Anreiz zur Leistung darin besteht, in irgendeiner Weise besser als *andere* zu sein. Beim Einsatz, zu dem Jesus herausfordert, geht es darum, die eigene Qualität zu steigern und sich *selbst* verbessern zu wollen, um anderen mehr geben, sie mehr lieben zu können. Die Spirale selbstloser Liebe unterscheidet sich somit grundlegend von der normalen Leistungsspirale. Ihre Logik und Dynamik steht in scharfem Gegensatz zu denen des konkurrenzbetonten ökonomischen oder politischen Denkens.

Was mit persönlichem Einsatz für den Nächsten aus selbstloser Liebe gemeint ist, illustriert Jesus im *Gleichnis vom barmherzigen Samariter*.<sup>396</sup> Während der Priester und der Levit an dem von Räubern Überfallenen vorüberziehen, lässt sich der Ungläubige von der Not des Fremden treffen und wird ihm zum Nächsten. Er setzt sich im Höchstmaß für ihn ein. Ein herausragendes Beispiel für den Einsatz selbstloser Liebe ist im Neuen Testament der Apostel Paulus, der sich für die Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus verzehrt und immer wieder alles riskiert.

Indem der Mensch mit der Hilfe und Gnade Gottes anfängt, selbstlos zu lieben, wird er nicht nur mehr er selbst, sondern wächst über sich selbst hinaus. Im Geist Gottes transzendiert er sich selbst, so dass sein Selbst menschlich gesehen reicher, tiefer, weiter, transparenter und offener wird.

### 1.3 Der Mensch als Sünder und von Gott Begnadeter

Besteht das Ziel der menschlichen Entwicklung geistlich-theologisch betrachtet darin, ein selbstlos und umfassend liebendes Wesen zu werden, ist im Rahmen systematischer Theologie ein Doppelpes festzustellen. Einerseits bleibt der Mensch in diesem Leben zwangsläufig mehr oder weniger stark hinter dem ihm vorgegeben Ziel oder Ideal zurück. Insofern ist er *Sünder*, genauer gesagt, ein *sündhaftes* (Kap. 1.3.1) und ein *erbsündhaftes* Wesen (Kap. 1.3.2). Andererseits besitzt er eine natürliche Veranlagung zur Liebe, ist er doch theologisch gesehen von Gott von vornherein als Partner der göttlichen Liebe geschaffen. Diese Ausrichtung auf die Liebe unterstützt Gott bereits im diesseitigen Leben, indem er dem Menschen seine übernatürliche Gnade schenkt. Im Jenseits wird Gott diese Ausrichtung erfüllen und vollenden und den Menschen als liebendes Wesen vervollkommen. Insofern ist der Mensch wesentlich ein *Liebender*, ein von Gott zu ewiger Teilhabe an der innergöttlichen dreifaltigen Liebe *Begnadeter* (Kap. 1.3.3).

395 Mk 12,41–44.

396 Lk 10,25–37.

### 1.3.1 Der Mensch als sündhaftes Wesen

Der Mensch ist von Gott zu vollkommener Liebe berufen. Dass er in seinem irdischen Leben dieser Berufung nicht zu entsprechen und sein Ziel noch nicht zu erreichen vermag, ist im Wesentlichen gemeint, wenn die theologisch-kirchliche Tradition sagt, dass er Sünder ist. Die Sünde als *Unvollkommenheit der Liebe* gehört somit zu seiner irdischen Existenz (Kap. 1.3.1.1). Ist dies allgemein festgestellt, gilt es, die Sünde konkreter zu fassen. Dazu sollen zunächst verschiedene Ansätze aus der Philosophie dienen: der *gesinnungsethische* (Kap. 1.3.1.2), der *verantwortungsethische* (Kap. 1.3.1.3) und der *tugendethische* Ansatz (Kap. 1.3.1.4) sowie ein *gerechtigkeits-theoretischer* Ansatz (Kap. 1.3.1.5).

#### 1.3.1.1 Sünde als Unvollkommenheit der Liebe

Im Unterschied zu einer philosophischen Anthropologie kann eine theologische Lehre vom Menschen das geglaubte und erhoffte letzte *Ziel* des Menschen zum Ausgangspunkt nehmen. Christen glauben, dass alle Menschen zu einem ewigen Leben bei Gott in Heiligkeit berufen sind, und hoffen, dass alle dieses Ziel auch tatsächlich erreichen. Der in Gott nach seinem Tod vollendete Mensch ist der von Gott *ganz geheiligte* und darum *vollkommen liebende* Mensch. Er ist so von Gott durchdrungen und verwandelt, dass er ihn in seiner Liebe nachahmen und das christliche Doppelgebot der Liebe gänzlich erfüllen kann. Was christlich *Sünde* meint, ist von diesem vollendeten Zustand der Heiligkeit her zu verstehen, in dem der Mensch Gott mit all seinen Kräften und seinen Mitmenschen nicht weniger als sich selbst liebt. Insofern kein Mensch in seinem irdischen Leben diesen Zustand gänzlich erreichen kann, bleibt jeder Mensch bis zum Ende seines Lebens Sünder. In diesem weiten Sinn ist Sünde nicht nur alles, was der Liebe widerspricht, sondern der vollkommenen Liebe noch nicht entspricht, also alles, was den Menschen von der vollkommenen Einheit mit Gott, mit seinem Nächsten und mit sich selbst trennt, auch wenn es jetzt nichts gibt, was umgekehrt Gott von ihm trennen würde, da Gott in seiner Liebe immer schon mit allen und allem vollkommen eins ist. Misst sich der Mensch an diesem *letzten Maßstab* der Liebe, kann er sich seiner Unvollkommenheit und damit seiner Sündhaftigkeit im *weitesten* Sinn bewusst werden. Da der Liebe eine positive *Dynamik* innewohnt, gehört zu dieser Sündhaftigkeit auch die mangelnde Bereitschaft, in der Liebe zu wachsen und so über sich selbst hinauszuwachsen. Für diesen Mangel kann es verschiedene Gründe geben: Jemand ist nicht bereit, sich auf andere Menschen einzulassen, Verantwortung für sie zu übernehmen, sich von ihnen herausfordern zu lassen; jemand hält an falschen Idealen fest und kann seine Ich-Identität nicht loslassen; jemand achtet nicht auf seine eigenen Bedürfnisse und überfordert sich ständig; jemand ist nicht bereit, anderen zu verzeihen, sich mit ihnen zu versöhnen; jemand ist nicht bereit, unvermeidliches Leid anzunehmen und die eigenen Dunkelheiten auszuleiden. All das und anderes mehr kann am Wachsen und Reifen in der Liebe hindern.

#### 1.3.1.2 Der gesinnungsethische Ansatz: Sünde als schlechte Handlungsabsicht

Unter Sünden im *engeren* Sinn werden für gewöhnlich bestimmte *Handlungen* verstanden, die dem Liebesgebot mehr oder weniger eklatant zuwiderlaufen. Der *Dekalog* im Alten Testament listet eine Reihe solcher Sünden in Form von Verboten auf: du sollst nicht töten, sprich, nicht morden; du sollst nicht die Ehe brechen; du sollst nicht steh-

len; du sollst nicht falsch gegen deinen Nächsten aussagen, sprich, nicht lügen.<sup>397</sup> Verstöße gegen diese und weitere Verbote beziehungsweise sittliche Normen sind objektiv von unterschiedlichem *moralischem Gewicht*. Schlimmer als Davids Ehebruch mit Batscha, der Frau des Urija, ist seine Veranlassung, Urija zu töten, um das Vergehen zu verheimlichen.<sup>398</sup> Als absichtliche Tötung eines Menschen aus egoistischen Motiven wiegt der Mord moralisch am schwersten, weil er nicht nur auf Schädigung, sondern völlige Vernichtung menschlichen Lebens zielt, weil man dem Menschen hier auf Erden nicht mehr als sein Leben nehmen kann. Sein Grauen kann noch einmal verschiedene Dimensionen annehmen und reicht vom Einzelmord bis zur Mordserie, vom Amoklauf, Terroranschlag oder Massaker bis hin zum Angriffskrieg gegen ein ganzes Volk und zum Genozid. Die Schwere weiterer Sünden ergibt sich aus der Schwere des Schadens, der Menschen zugefügt wird. Die aus den Zehn Geboten aufgezählten Verfehlungen (Mord, Ehebruch, Diebstahl, Lüge) stellen moralisch schlechte Handlungen dar, die im religiösen Zusammenhang wegen ihres Bezugs zu Gott Sünden heißen. Doch was macht Handlungen eigentlich zu sittlich schlechten beziehungsweise guten Handlungen?

Ganz allgemein lässt sich eine Handlung als eine zeitlich in sich geschlossene, zielgerichtete Tätigkeit begreifen. Diese ist beim Menschen erst dann von sittlicher Bedeutung, wenn er sie nicht nur *freiwillig*, also ohne physisch dazu gezwungen zu sein, sondern auch mit einer vorausgehenden *Absicht*, also nicht einfach spontan, vollzieht. Die sittliche Handlung geht aus dem *überlegten Willen* des Handelnden hervor. Sie hat ihre Ursache im Willen des Handelnden selbst, der die Einzelumstände der Handlung kennt. Daher gehören das Wollen und das Wissen notwendig zu ihr. Wer beispielsweise lügt, will die Unwahrheit sagen und weiß um die Folgen seiner Handlung.

Was qualifiziert nun aber die Lüge zu einer sittlich *schlechten* Handlung? Ist es die schlechte *Handlungsabsicht* oder sind es die schlechten *Folgen* der Handlung? Diese Frage beantworten Vertreter der philosophischen Ethik unterschiedlich. Während im Rahmen einer *Gesinnungs-* oder *deontologischen Ethik* die Absicht einer Handlung für deren moralische Beurteilung ausschlaggebend ist, sind bei einer *Verantwortungs-* oder *konsequentialistischen Ethik* deren zu erwartende Folgen entscheidend.

Zweifellos spielt die *Absicht* des Handelnden für die sittliche Qualität seiner Handlung eine wesentliche Rolle. Wer einem anderen aus egoistischen Motiven schaden will, handelt sicher moralisch schlecht, selbst wenn seine Handlung ihr Ziel verfehlen und aufgrund bestimmter Umstände dem Betroffenen tatsächlich nicht zum Schaden, sondern zum Vorteil gereichen sollte. Auch würden wir zögern, eine Handlung gut zu nennen, bei der die Folgen für andere zwar gut sind, der Handelnde aber mit seiner Handlung vorrangig oder ausschließlich egoistische Interessen verfolgt. Als biblisches Beispiel dafür mag der Pharisäer stehen, der Bettlern Almosen gibt, um sein Ansehen bei den Leuten zu erhöhen.<sup>399</sup> Anders verhält es sich mit dem barmherzigen Samariter, der aus Mitleid dem Überfallenen hilft und nachhaltig für ihn sorgt.<sup>400</sup> Bei ihm sind zweifelsohne Motiv und Folgen seines Handelns gut.

397 Vgl. Ex 20,2–17; Dtn 5,6–21.

398 2 Sam 11,1–27.

399 Mt 6,2.

400 Lk 10,30–37.

Grundlegender Begriff der deontologischen Ethik, die aus dem jüdisch-christlichen Raum stammt<sup>401</sup>, ist der des *Sollens*. So schreibt der *Dekalog* vor, was Menschen tun oder lassen sollen, und diese Vorschriften werden theologisch als Gebote Gottes interpretiert. Während sie als solche für Gläubige keiner weiteren Begründung mehr bedürfen, haben Philosophen die betreffenden sittlichen Normen noch einmal unabhängig vom Glauben mithilfe der Vernunft zu begründen gesucht – allen voran Immanuel Kant (1724–1804), der als typischer Vertreter einer deontologischen Ethik gilt.

Gleich zu Beginn seines moralphilosophischen Werkes der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* von 1785 erklärt Kant, dass nichts denkbar ist, „was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille. Verstand, Witz, Urteilskraft, und wie die *Talente* des Geistes sonst heißen mögen, [...] sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswert; aber sie können auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll [...], nicht gut ist.“<sup>402</sup> Im vollen moralischen Sinn gut ist für Kant allein der *Wille*. Ist ein Mensch charakterlich schlecht, nützen ihm unter moralischer Rücksicht auch all seine Talente nichts.

Ob der Wille eines Menschen *gut* ist, hängt nicht davon ab, was er bewirkt oder ausrichtet, sondern ausschließlich davon, ob das Wollen selbst gut ist. Sollte ein guter Wille trotz Aufbietung aller Mittel erfolglos bleiben, hat er nach Kant doch noch „seinen vollen Wert in sich selbst“<sup>403</sup>. Gut ist der Wille eines Menschen dann, wenn er vollständig *vernünftig* ist, das heißt nur von der Vernunft und nicht von irgendwelchen Antrieben, Neigungen oder Gefühlen bestimmt ist, wenn der Mensch also, wie Kant sagt, aus *Pflicht* oder aus *Achtung* für das sittliche Gesetz, und nicht aus Neigung handelt.<sup>404</sup> Nur wenn der Mensch das Gute um seiner selbst willen – eben, weil es „praktisch notwendig“, das heißt sittlich geboten ist –, und nicht um irgendeines anderen Zweckes willen tut, hat seine Handlung ihren echten moralischen Wert. Der (gute) Wille erweist sich somit als „ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft, unabhängig von der Neigung, als praktisch notwendig, d. i. als gut erkennt“<sup>405</sup>.

Was der Mensch tun soll, wird durch *Sollensurteile*, durch Imperative ausgedrückt. Alle Imperative gebieten nun aber eine Handlung, sei es ein Tun sei es ein Lassen, laut Kant „entweder hypothetisch oder kategorisch“<sup>406</sup>. Ein *hypothetischer Imperativ* sagt aus, dass eine Handlung als Mittel notwendig ist, um ein Ziel zu erreichen, das der Handelnde verfolgt, und könnte etwa lauten: „Wenn du gesund bleiben willst, solltest du jeden Tag eine Stunde spazieren gehen.“ Die praktische Notwendigkeit der Handlung ist hier bedingt durch ein Ziel oder Gut, für das sich der Handelnde unter vielen anderen möglichen Zielen und Gütern entschieden hat.<sup>407</sup> Ein *kategorischer Imperativ* sagt dagegen aus, dass eine Handlung an sich, ohne Beziehung auf ein von ihr verschiedenes Ziel praktisch

401 Vgl. Ricken 215.

402 Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [= GMS] 393, 15.

403 GMS 394, 16.

404 Vgl. GMS 397–400, 20–25.

405 GMS 412, 40.

406 GMS 414, 42.

407 Vgl. Ricken 110.

notwendig ist, weshalb er unbedingt gilt und sich etwa so formulieren lässt: „Du sollst niemals töten!“ oder „Du sollst niemals etwas lügenhaft versprechen!“

Die vielen kategorischen oder sittlichen Imperative lassen sich nun nach Kant auf *einen* einzigen Kategorischen Imperativ zurückführen. Während erstere inhaltlich-konkrete moralische Grundsätze darstellen, ist letzterer das oberste formale Prinzip, mit dem sich diese beurteilen und aus dem sie sich herleiten lassen. In seiner Grundformel lautet der Kategorische Imperativ:

„Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.“<sup>408</sup>

Gemäß dieser Formel muss der Handelnde wollen können, dass das Handeln nach seiner Maxime, das heißt nach seinem subjektiven praktischen Grundsatz (nämlich in ähnlichen Situationen immer auf bestimmte Weise zu handeln), allen erlaubt wird, das heißt ein objektiver praktischer Grundsatz wird. Wer beispielsweise in einer Notlage etwas lügenhaft verspricht und gewillt ist, das in allen ähnlichen Situationen zu tun, müsste damit einverstanden sein, dass allen Menschen in Notlagen erlaubt wird, lügnerische Versprechen abzugeben, also Versprechen, von denen man weiß, sie nicht halten zu können (etwa geliehenes Geld zurückzuzahlen). Das kann er aber nach Kant nicht vernünftigerweise wollen, weil sonst bei Versprechen niemandem mehr geglaubt und die Einrichtung des Versprechens zum Schaden der Gesellschaft überhaupt unmöglich gemacht würde.<sup>409</sup> Auch wenn ein inhaltliches Kriterium dafür fehlt, welche Maximen überhaupt als sittlich relevant in Betracht kommen beziehungsweise der Rückgriff auf ein „vernünftiges Wollen“ zirkulär ist<sup>410</sup>, lässt sich aus der *Grundformel* eine erste intuitive Kontrollfrage zur Beurteilung sittlich relevanter Maximen gewinnen: Was geschieht, wenn alle das tun, was ich tue? Könnte ich meine Handlung gegenüber dem oder den von ihr Betroffenen begründen, könnte ich rechtfertigen, dass sie (von mir) so behandelt werden?

Dass sich Handlungen, wie lügenhaft etwas zu versprechen, seine Talente nicht zu entwickeln oder anderen in der Not nicht beizustehen<sup>411</sup>, nicht rechtfertigen lassen, wird klarer durch die Selbstzweckformel, der zweiten von drei Unterformeln, in denen Kant neben der Grundformel den Kategorischen Imperativ ausgedrückt hat. In dieser Formel geht es nicht mehr nur um die Form der Allgemeinheit des Imperativs, sondern um Inhalte. Dazu unterscheidet Kant zwischen *Sachen*, die nur einen relativen Wert haben und deshalb als bloße Mittel vom Menschen gebraucht werden dürfen, und *Personen*, die, weil sie vernünftige, sittliche Wesen sind, einen absoluten Wert haben und Zwecke an sich selbst darstellen.<sup>412</sup> Dementsprechend lautet die *Selbstzweckformel*:

„Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“<sup>413</sup>

408 GMS 421, 52.

409 Vgl. GMS 422, 54.

410 Vgl. Ricken 116.

411 Vgl. GMS 422f, 54–56.

412 GMS 428, 62f.

413 GMS 429, 63.

Mit dieser Formel soll moralisch ausgeschlossen werden, dass Menschen als bloße Mittel zu irgendwelchen Zwecken missbraucht werden, dass sie zu Mitteln herabgewürdigt werden. Der Mensch ist Zweck oder Wert an sich und ist dementsprechend zu behandeln. Seine Selbstzwecklichkeit beruht für Kant auf dem uneingeschränkten Wert seines guten Willens. Seine Würde besteht darin, „dass er allein durch das Vernunftgesetz des Kategorischen Imperativs zum Handeln bestimmt werden kann, also ein autonomes Wesen ist“<sup>414</sup>. *Autonomie* im Sinne von Selbstbestimmung durch die Vernunft und nicht irgendwelche sinnlichen Neigungen, ist für Kant „der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur“<sup>415</sup>. Es gilt, den Menschen in seiner Autonomie – auch im weiteren Sinn der Selbststimmung gegenüber einer Fremdbestimmung durch andere Personen – anzuerkennen, zu achten und zu fördern. Ihn in seiner Entscheidungs- und Handlungsfreiheit unnötig einzuschränken, ihn zu entmündigen oder unmündig zu halten, ist selbst unmoralisch. Eine Einschränkung seiner Freiheit ist nur dann gerechtfertigt, wenn es die Freiheit des oder der anderen verlangt.

Der kategorische Imperativ ließe sich darum im Blick auf die Freiheit des Menschen so formulieren:

„Handle so, dass du durch dein Handeln die (positive) Entscheidungs- und Handlungsfreiheit, der von deinem Handeln Betroffenen nicht grundlos einschränkst und dass du sie in dem Ausmaß, als die anderen auf dich angewiesen sind und es dir möglich ist, förderst.“<sup>416</sup>

Wer gegen sittliche Imperative verstößt, indem er andere belügt, betrügt, bestiehlt, unterdrückt oder ausbeutet, verstößt gegen den *Kategorischen Imperativ*, insofern er damit letztlich den Mitmenschen in seiner Autonomie und Personwürde missachtet und verletzt. Zum Verständnis dieses inneren Zusammenhangs zwischen schlechten Handlungen und der Geringachtung der menschlichen Person mag die *Goldene Regel* eine Hilfe sein. Dieser alte und weitverbreitete Grundsatz der praktischen Ethik beruht auf der Gegenseitigkeit menschlichen Handelns und ist in seiner negativen Fassung als gereimtes Sprichwort bekannt:

„Was du nicht willst, das[s] man dir tu', das füg auch keinem andern zu.“<sup>417</sup>

In seiner konventionellen positiven Formulierung lautet er:

„Behandle andere so, wie du von ihnen behandelt werden willst.“<sup>418</sup>

Von daher könnte eine weitere Kontrollfrage zur Beurteilung eigener Maximen lauten: Wolltest du selbst so behandelt werden, wie andere von dir behandelt werden?

414 Ricken 122.

415 GMS 436, 73.

416 Ricken 180.

417 Vgl. Tob 4,15.

418 Vgl. Lev 19,18; Mt 7,12; Lk 6,31.

Indem Kant mit der Unterscheidung zwischen Sachen und Personen ein *inhaltliches* Kriterium in den Kategorischen Imperativ einführt, geht er über sein anfängliches Vorhaben, mit Hilfe der Vernunft rein *formal* über die Verallgemeinerbarkeit sittliche Imperative zu begründen hinaus. Die Vernunft selbst, die er aufgrund ihrer Selbsttätigkeit über den Verstand stellt<sup>419</sup>, muss Inhalte in die ethischen Überlegungen einbeziehen. Auch wenn sich außermenschliche Güter zu unmoralischen Zwecken missbrauchen lassen (etwa aus Rohstoffen Massenvernichtungswaffen herstellen lassen), sind diese Güter nicht einfach neutral, sondern stellen für den Menschen Werte dar. Die Antriebe, Neigungen und Gefühle des Menschen scheinen für Kant insgesamt eher ambivalent zu sein, weshalb sie bestenfalls zu einem *pflichtgemäßen* Handeln, nicht aber zu einem Handeln *aus Pflicht* führen und so streng genommen sittlich neutral sind.<sup>420</sup>

Dass zum inneren Repertoire des Menschen auch sittlich äußerst wichtige *Gefühle* wie Mitleid oder, allgemeiner, Mitgefühl mit den Mitmenschen gehören, kommt hier nicht in den Blick. Von daher ist „der Kantische Dualismus von Vernunft und Gefühl [...] zu überwinden“<sup>421</sup>. Die Vernunft hat bei ihren moralischen Bewertungen und Überlegungen Gefühle zu berücksichtigen. So hat bereits fast zeitgleich mit Kant im Jahr 1789 Adam Smith (1723–1790), der Begründer der klassischen Nationalökonomie, eine *Theorie der moralischen Gefühle* entwickelt. Sie beginnt mit der Feststellung:

„Man mag den Menschen für noch so egoistisch halten, es liegen doch offenbar gewisse Prinzipien in seiner Natur, die ihn dazu bestimmen, an dem Schicksal anderer Anteil zunehmen, und die ihm selbst die Glückseligkeit dieser anderen zum Bedürfnis machen [...]. Ein Prinzip dieser Art ist das Erbarmen oder Mitleid, das Gefühl, das wir für das Elend anderer empfinden, sobald wir dieses entweder selbst sehen, oder sobald es uns so lebhaft geschildert wird, dass wir es nachfühlen können.“<sup>422</sup>

Mag Smith mit seiner Einschätzung, selbst der ärgste Rohling sei „nicht vollständig dieses Gefühles bar“<sup>423</sup>, auch zu optimistisch gewesen sein, muss doch Moral über eine *rationale* Basis hinaus eine *emotionale* haben. Sie kann nicht einfach auf der Einsicht in ein abstraktes Prinzip beruhen, sondern muss sich auch auf Emotionen stützen können, die tief in unserem menschlichen Leben verwurzelt sind und mit denen wir auf Situationen moralisch reagieren (etwa auf großes Unrecht mit Empörung und Wut). Die sittlichen Prinzipien sind „in unsere affektiven Reaktionen eingebettet“<sup>424</sup>. Haben wir *Sympathie* für andere Menschen oder *Empathie* mit ihnen, gehen wir bereits über unsere eigenen (egoistischen) Interessen hinaus und nehmen insofern einen *überpersönlichen* Standpunkt ein, der uns helfen kann, sittlich richtig zu urteilen und zu handeln. Mithilfe unserer Vernunft können wir schließlich überprüfen, ob und inwieweit die Richtung, die wir unserem Leben geben, mit unserer innersten Neigung, glücklich und zufrieden zu

419 Vgl. GMS 452, 94.

420 Vgl. GMS 398, 21f.

421 Ricken 147.

422 Zitiert nach Ricken 149.

423 Ricken 149.

424 Ebd. 147.

werden, übereinstimmt. Dazu ist freilich auch eine „materiale“ Überprüfung der Handlungsfolgen notwendig.<sup>425</sup>

Gemäß dem gesinnungs- oder pflichtethischen Ansatz, so lässt sich ganz kurz zusammenfassen, bestehen Sünden darin, in sich schlechte Handlungen zu begehen oder in sich gute Handlungen zu unterlassen, also gegen sittliche Verbote oder Gebote, wie sie etwa in den Zehn Geboten aufgelistet sind, zu verstoßen.

### Literatur

Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Reclam 2019.

Friedo Ricken: *Allgemeine Ethik*, 1998.

#### 1.3.1.3 Der verantwortungsethische Ansatz: Sünde als schlechte Handlungsfolgen

Damit eine Handlung sittlich gut ist, muss sie aus einer *guten Gesinnung* heraus erfolgen. Diese allein reicht jedoch nicht aus. Die gute Absicht oder der gute Wille ist nur eine notwendige, aber *keine hinreichende* Bedingung für sittliche Güte. Die Handlung muss neben der guten Intention auch *gute Folgen* für die Betroffenen haben. So genügt es beispielsweise nicht, jemandem helfen zu wollen. Es muss darüber hinaus zu erwarten sein, dass die beabsichtigte Hilfe auch tatsächlich wirksam wird und hilft, dass also die Folgen der Handlung selbst hilfreich sind. Eine Entwicklungshilfe, die die betreffenden Menschen nicht erreicht oder nicht wirklich fördert, verdient bei allen guten Absichten, die vorhanden sein mögen, ihren Namen nicht. Eine Handlung darf daher erst dann als sittlich gut gelten, wenn auch und insbesondere ihre voraussehbaren Folgen gut sind. Die gute Absicht muss sich gerade auf die zu erwartende gute Wirkung der Handlung beziehen, das heißt auf das Wohlergehen der von ihr betroffenen Personen. Das *Wohl*, um das es geht, ist dabei nicht mit Nützlichkeit oder Vorteilhaftigkeit zu verwechseln. Es meint echte Lebensqualität. Zu ihr gehört mehr noch als der materielle Lebensstandard der immaterielle, also Bildung, Berufschancen, sozialer Status, körperliche und psychische Gesundheit, Zugang zur Natur und anderes mehr. Auf dem Spiel steht das Wohlbefinden, die Zufriedenheit, letztlich das Glück des Menschen. In vielen Fällen wird daher bei der Entscheidung zwischen verschiedenen Handlungsmöglichkeiten abzuschätzen sein, welche Handlung im Sinne des *Prinzips der Verhältnismäßigkeit* am meisten zum menschlichen Wohlergehen beiträgt.<sup>426</sup>

Das Ganze lässt sich auch noch einmal von der Unterscheidung zwischen *deontologischer* und *konsequentialistischer* Ethik her verstehen. Während sich die Unterscheidung zwischen Gesinnung und Verantwortung auf die Einstellung des Menschen, also auf ihn als *Person* bezieht, heben Deontologie und Konsequentialismus auf *Handlungen* des Menschen ab. Einer Pflichtethik oder deontologischen Ethik zufolge gibt es intrinsisch schlechte Handlungen (wie lügen oder töten), die, eben weil sie in sich schlechte Handlungen sind, verboten sind, und intrinsisch gute Handlungen (wie anderen, wo

425 Vgl. GMS 396, 18f; 399, 22f.

426 Bd. 3, Kap. 1.3.9.4.

nötig und möglich, helfen oder die eigenen Talente entfalten), die dementsprechend geboten sind. Die ethisch entscheidende Frage lautet, ob es sich bei diesen Pflichten, etwas zu lassen oder zu tun, um *vollkommene Pflichten* handelt, die ausnahmslos gelten, oder um Pflichten, die *Ausnahmen* zulassen, weil die Folgen der betreffenden Handlung besonders gut beziehungsweise besonders schlecht sind.

Nach Kant ist der Mensch *immer* verpflichtet, die Wahrheit zu sagen. Umgekehrt ist es dem Menschen *niemals* erlaubt, zu lügen, selbst dann beispielsweise nicht, wenn er nur dadurch, dass er einen Verbrecher belügt, das Leben eines Menschen schützen könnte.<sup>427</sup> Einem *moralischen Absolutismus* zufolge, wie Kant ihn in diesem Beispiel vertritt, gibt es keine Fälle, in denen eine intrinsisch schlechte Handlung durch die konkreten Umstände der Situation eine moralisch richtige Handlung sein kann. Deontologische Verbote, etwa das Verbot zu foltern, gelten absolut und völlig unabhängig von den Umständen. Einer *moderaten Deontologie* zufolge können dagegen intrinsisch schlechte Handlungen unter bestimmten Umständen moralisch gerechtfertigt sein, dann nämlich, wenn ihre Konsequenzen außergewöhnlich gut sind. Vertreter dieses Typs von Ethik könnten Kant entgegenhalten, dass durch eine wahre Aussage in bestimmten Situationen der Menschheit ein größerer Schaden entsteht als durch eine Falschaussage, indem menschlichem Leben der Schutz versagt wird. Erst anhand der jeweiligen Umstände, zu denen auch die Folgen der Handlung und die Ziele des Handelnden gehören, lässt sich nämlich bestimmen, was hier und jetzt praktisch notwendig ist, das heißt zu tun oder zu lassen ist. Deshalb ist jeweils zu fragen, ab welchem Maß gute Folgen die intrinsische Schlechtigkeit einer Handlung überwiegen, so dass sie sittlich richtig ist.

Eine *Verantwortungsethik*, wie sie hier angezielt ist, stellt eine moderate Deontologie dar. Sie vermeidet auf der einen Seite einen moralischen Absolutismus, auf der anderen Seite aber auch einen reinen Konsequentialismus. Einem solchen *Konsequentialismus* zufolge wird die sittliche Richtigkeit einer Handlung *ausschließlich* anhand ihrer Folgen bestimmt.<sup>428</sup> Zu ihm zählt vor allem der *Utilitarismus*, der in seiner klassischen Form von Jeremy Bentham (1748–1832), John Stuart Mill (1806–1873) und Henry Sidgwick (1838–1900) vertreten wurde. Für Bentham und Mill ist eine Handlung dann sittlich richtig, wenn sie den intrinsischen Wert, nämlich die *Lust*, maximiert. Während nach Bentham die Maximierung ausschließlich anhand *quantitativer* Kriterien, wie etwa Dauer und Intensität, zu entscheiden ist, gibt es nach Mill darüber hinaus *qualitative* Unterschiede der Lust. Um das Problem, wie wir uns entscheiden sollen, wenn wir es mit Freuden unterschiedlicher Qualität, zum Beispiel der Freude an einem guten Wein oder der Freude an einem guten Text, zu tun haben, verwendet Mill den Begriff der *Präferenz*:

„Fragt man mich nun, was ich meine, wenn ich von der unterschiedlichen Qualität von Freuden spreche, und was eine Freude – bloß als Freude, unabhängig von ihrem größeren Betrag – wertvoller als eine andere macht, so gibt es nur eine mögliche Antwort: von zwei Freuden ist diejenige wünschenswerter, die von allen oder nahezu allen, die beide erfahren haben [...], entschieden bevorzugt wird. Wird eine von zwei Freuden von denen, die beide kennen und beurteilen können, so weit über die andere gestellt,

427 Vgl. Ricken 107.

428 Vgl. ebd. 215–240.

dass sie sie auch dann noch vorziehen, wenn sie wissen, dass sie größere Unzufriedenheit verursacht, und sie gegen noch so viele andere Freuden, die sie erfahren könnten, nicht eintauschen möchten, sind wir berechtigt, jener Freude eine höhere Qualität zuzuschreiben, die die Quantität so weit übertrifft, dass diese im Vergleich nur gering ins Gewicht fällt.“<sup>429</sup>

Mill führt an dieser Stelle den *Präferenzutilitarismus* ein und verbindet ihn mit dem Hedonismus, also der Lehre, Lust sei das einzige oder höchste Gut. Gegenstand von Präferenzen können aber auch andere Güter als die Lust sein.

Wie bei der deontologischen Ethik das Sollen im Mittelpunkt steht, stehen beim Konsequentialismus die *Handlungsfolgen* im Zentrum. Um Handlungen hinsichtlich ihrer Folgen vergleichen zu können, muss die Vernunft anhand objektiver Gesichtspunkte zwischen verschiedenen *Gütern* abwägen, wobei unter Güter alles fällt, was für den Menschen erstrebenswert ist. Bei einer Klassifikation der Güter lassen sich *unmittelbare* und *mittelbare* Grundgüter unterscheiden.<sup>430</sup> Zu *unmittelbaren* Grundgütern gehören *naturale* Güter (wie das Leben, körperliche Unversehrtheit, körperliche und geistige Gesundheit), *soziale* Güter (wie soziale Beziehungen, die Möglichkeit, mit anderen Menschen zu kooperieren, Anerkennung) und *erworbene* Fähigkeiten (wie die Entfaltung verschiedenster Anlagen und Begabungen, Kommunikations- und Kooperationsfähigkeit, handwerkliches oder technisches Können, anwendbares oder rein theoretisches Wissen, musisches Können). Zu den *mittelbaren* Grundgütern zählen *verteilende* Güter (wie Nahrungsmittel und Geld) und *gemeinsame* Güter (wie die Umwelt, Institutionen, Infrastrukturen). Die unmittelbaren Güter haben dabei *Vorrang* vor den mittelbaren, und die mittelbaren haben die unmittelbaren Güter zum *Ziel*. Mittelbare Güter sind *notwendige Bedingungen* für die unmittelbaren Güter. Bei einer vernünftigen Abwägung der Handlungsfolgen gilt es aber nicht nur, möglichst objektiv die Güter miteinander zu vergleichen, sondern auch die subjektiven Möglichkeiten des Handelnden zu berücksichtigen. So lautet ein altbekanntes Moralprinzip: *Ultra posse nemo tenetur*: die sittliche Forderung findet ihre Grenze an den Möglichkeiten des Handelnden.<sup>431</sup>

Um das handelnde Subjekt selbst geht es auch beim *Hedonismus*, den Mill bei seinem Präferenzutilitarismus voraussetzt. Bereits *sinnliche* Freuden stellen einen hohen Wert dar und können als Kriterium für die Beurteilung von Handlungen dienen, sofern diese im deontologischen Sinn nicht in sich schlecht sind. Neben sinnlichen gibt es auch *geistige* und *geistliche* Freuden. Sie haben einen noch höheren Wert und sind im Prinzip sinnlichen Freuden vorzuziehen, ohne diese einfach ersetzen zu können. In noch höherem Maß als diese können sie als Kriterium für die Richtigkeit von Handlungen dienen. Da die Pflichtethik nur einen *groben sittlichen Rahmen* für jene extremen Handlungen bereitstellt, die „unbedingt“ zu vermeiden oder zu tun sind, aber zur Beurteilung vieler anderer Handlungen, die sittlich durchaus relevant sind, nichts beiträgt, kann sie der Konsequentialismus ergänzen, indem er ein *feineres Instrument* für die Beurteilung von Handlungen zur Verfügung stellt. Ist eine Handlung dauerhaft von geistlicher Freude

429 Mill, 15f.

430 Vgl. Ricken 190.

431 Vgl. ebd. 192.

begleitet oder zieht eine solche regelmäßig nach sich, ist das ein Zeichen für ihre moralische Richtigkeit, will man nicht davon ausgehen, dass Sittlichkeit und geistlicher „Hedonismus“ völlig auseinanderklaffen.<sup>432</sup> In diesem Sinn verdienen die Freuden, an denen höhere geistige oder spirituelle Tätigkeiten des Menschen beteiligt sind, vor anderen den Vorzug. Wie Mill feststellt: „Es ist besser, ein unzufriedener Mensch zu sein als ein zufriedengestelltes Schwein; es ist besser, ein unzufriedener Sokrates zu sein als ein zufriedener Narr.“<sup>433</sup> Tatsächlich stellt sich bei einer sittlichen Lebensführung im Laufe der Zeit so etwas wie eine höhere geistige oder geistliche *Zufriedenheit* ein, so dass zwischen Sittlichkeit und persönlicher Zufriedenheit nicht nur kein Gegensatz, sondern ein innerer Zusammenhang besteht.

In einer Verantwortungsethik werden weder wie beim moralischen Absolutismus die Pflichten, noch wie beim reinen Konsequentialismus die Handlungsfolgen verabsolutiert. Vielmehr verbinden sich in ihr der deontologische und der konsequentialistische Ansatz, vereinen sich in ihr Gesinnungsethik und Erfolgsethik. Solch eine *integrative Ethik* verbietet es, Handlungen nur in sich selbst zu betrachten und zu bewerten. Handlungen, wie jemanden vorsätzlich gewaltsam töten, die Ehe brechen oder lügen, sind in sich schlechte Handlungen. Daher ist gewiss unter normalen Umständen beispielsweise die Wahrheit der Lüge sittlich vorzuziehen. Aber jemand kann in schlechter Absicht die Konfrontation einer anderen Person mit der Wahrheit als Mittel einsetzen, um ihr zu schaden. Umgekehrt kann die Notlüge gerade ein Mittel sein, um Schaden von einer Person abzuwenden. Als „Tyrannenmord“ war das Attentat vom 20. Juli 1944 auf Hitler legitim, weil Graf von Stauffenberg und andere dadurch mit Aussicht auf Erfolg massenhaftes Sterben beenden beziehungsweise verhindern wollten. Auch ist Abtreibung moralisch sicher gerechtfertigt, wenn sich nur so das durch die Schwangerschaft gefährdete Leben der Mutter retten lässt.

Auch beim integrativen Ansatz bleiben bestimmte Handlungen unentschuldbare Verbrechen. Genozid oder Angriffskrieg etwa sind moralisch unbedingt zu verurteilen. Bei Angriffskriegen werden – völlig unabhängig von der Frage nach dem politischen System, also von der Frage, ob der Aggressor zu den autoritären oder zu den demokratischen Staaten beziehungsweise Großmächten zählt – unter dem Vorwand, sich verteidigen oder Werte verbreiten und schützen zu müssen, geostrategische, wirtschaftliche oder sonstige nationale Interessen auf Kosten zahlloser unschuldiger Menschen und damit auf denkbar brutalste Weise verfolgt. Nicht nur die Gewaltanwendung selbst, sondern bereits die vorausgehende Aufrüstung, um solche Kriege führen zu können, lässt sich durch nichts moralisch rechtfertigen.

*Einerseits* verbieten die vielen, furchtbaren Verbrechen, die die uns bekannte Menschheitsgeschichte durchziehen und deren Zeugen wir tagtäglich sind, jede Verharmlosung des Bösen in der Welt. Wie viele Menschen werden nicht Opfer von Verbrechen im wörtlichen oder übertragenen Sinn, sodass sie vorzeitig ihr Leben verlieren oder für den Rest ihres Lebens schwer geschädigt sind? Niemand und nichts in der Welt kann dieses Unrecht wiedergutmachen, Entschädigung dafür bieten. Angesichts der Kriege, des organisierten Verbrechens, der Unterdrückung und Ausbeutung von Menschen gerade

432 Bd. 1, Kap. 3.5.1.

433 Zitiert nach Ricken 220.

in südlichen Regionen (Afrika), ja der Hälfte der Menschheit (nämlich so gut wie aller Frauen), der Diskriminierung bestimmter Menschengruppen oder der Zerstörung der Umwelt, durch die die Menschheit sich selbst zu vernichten droht, kann sich kein Mensch mehr Illusionen hinsichtlich der Dimension des Bösen und Zerstörerischen in der Welt machen. Dummheit und Schlechtigkeit des Menschen sind offenkundig.

*Andererseits* darf kein Mensch, auch nicht der schlimmste Verbrecher, verteufelt werden. Während Gutes ohne Böses existieren kann, kann Böses nicht ohne Gutes existieren, wie schon Thomas von Aquin festgestellt hat. So wenig wie es ein absolut böses Geschöpf gibt, gibt es eine menschliche Handlungsabsicht, die rein böse wäre. Auch der destruktivste Wille sieht in seiner Handlung noch irgendein Gutes, und sei es nur die Befriedigung seines primitiven Rache- oder Ehrgefühls. Oft ist zerstörerisches Verhalten eines Menschen nicht oder nicht nur auf persönliche Schuld, sondern (auch) auf andere Ursachen zurückzuführen. Was den Menschen daran hindert, Böses zu unterlassen oder Gutes zu tun, ist nicht selten die eigene *Willensschwäche*, so dass der gute Wille eigentlich vorhanden wäre, zur Unterlassung oder Ausführung einer Handlung jedoch die Kraft fehlt. Auch mangelt es bisweilen bereits an der *Fähigkeit*, Gut und Böse *klar unterscheiden* zu können, sodass aus diesem Grund von schwerer persönlicher Schuld kaum die Rede sein kann. In der Rechtsprechung spiegelt sich all das in der Frage nach der *Schuldfähigkeit* eines Täters wider.

Während am verantwortungsethischen Ansatz problematisch ist, dass sich die Folgen einer Handlung oft nicht genau voraussehen lassen, liegt die Schwierigkeit des gesinnungsethischen Ansatzes darin, dass sich die Absicht des Handelnden von außen niemals mit Sicherheit beurteilen lässt. Weil sogar der Handelnde selbst nicht ohne Weiteres seine wahre Absicht und seine persönliche Verantwortung mit Sicherheit erkennen kann, ist – religiös betrachtet – das letzte Urteil, was die *moralische Schuld* des Menschen betrifft, Gott zu überlassen. Er allein kennt die Herzen der Menschen.

Gemäß dem verantwortungsethischen Ansatz, so lässt sich auch hier ganz kurz zusammenfassen, bestehen Sünden nicht nur darin, gegen feststehende Pflichten zu verstoßen, sondern auch darin, die zu erwartenden Folgen von Handlungen, beispielsweise in Bezug auf die Umwelt, zu wenig zu berücksichtigen.

### Literatur

John Stuart Mill: *Der Utilitarismus*, 1976.

#### 1.3.14 Der tugendethische Ansatz: Sünde als Fehlhaltung

Der Mensch sündigt nicht nur, indem er sittlich schlecht handelt, er ist *selbst* Sünder. Gemessen am Ideal vollkommener Liebe sind nicht nur bestimmte Taten von ihm schlecht oder böse. Vielmehr ist er selber als Person böse oder schlecht.<sup>434</sup> Das wird besonders deutlich durch einen dritten Typ philosophischer Ethik.

434 Vgl. Lk 11,13; Mt 7,17f.

Ursprünglich stand der deontologischen Ethik noch nicht die konsequentialistische, sondern die *teleologische Ethik* gegenüber. Während es bei der ersten um das *Sollen* geht, geht es bei der zweiten um *Ziele*. „Der Ursprung der teleologischen Ethik ist bei den Griechen zu suchen. Sie fragen nach dem letzten Ziel des menschlichen Handelns oder dem höchsten Gut.“<sup>435</sup>

Insofern der Konsequentialismus die sittliche Richtigkeit einer Handlung ebenfalls anhand ihres Zieles, nämlich in diesem Fall der Folgen, bestimmt, fällt auch er unter die teleologische Ethik.

Sowohl gute Handlungen als auch schlechte Handlungen können Menschen zur *Gewohnheit* und damit zu einer *Haltung* werden, die ihre Person prägt. Solche sittlichen Haltungen werden im Rahmen der *Tugendethik* als der ursprünglichen teleologischen Ethik behandelt. Während nach der deontologischen Ethik der Mensch sittlich richtig handelt, der aus guter Absicht und Pflicht handelt, nach der utilitaristischen Ethik derjenige, der um des bestmöglichen Wohls oder Nutzens willen handelt, handelt nach der Tugendethik derjenige sittlich richtig, der *aus Tugend heraus* agiert. Nicht handlungs-, sondern *personbezogen* heißt das: Gut ist nicht nur der Mensch, der eine gute Gesinnung hat und Verantwortung übernimmt, sondern besonders derjenige, der *tugendhaft ist* und darum aus Tugend heraus handelt.

Tugenden lassen sich als *charakterliche Dispositionen* auffassen, die man durch Gewöhnung erwerben kann. Sie machen die für ein gelingendes Leben unerlässliche Grundhaltung aus. Schon Platon hat auf jene *vier* Tugenden hingewiesen, die für die Antike als *Haupttugenden* bestimmend werden sollten: die *Klugheit*, *Besonnenheit* (Mäßigung), *Tapferkeit* und *Gerechtigkeit*. Diese Tugenden hat die christliche Tradition übernommen, seit Ambrosius Kardinaltugenden genannt und um die *drei theologischen Tugenden* des Neuen Testaments ergänzt: den *Glauben*, die *Hoffnung* und die *Liebe*. Letztere gelten im Unterschied zu den menschlichen Tugenden als *göttlich*, weil sie von Gott den Gläubigen eingegossen werden.

Die klassische Tugendethik geht auf die ethischen Werke des Aristoteles (384–322) zurück, insbesondere auf seine *Nikomachische Ethik*, die zu den wirkungsmächtigsten philosophischen Schriften des Abendlandes gehört. Nach Aristoteles zielt jedes Handeln auf irgendein *Gut* ab.<sup>436</sup> Das *höchste* Gut, das wir erstreben, und das Endziel, das wir mit unserem Handeln verfolgen, ist aber dasjenige, was wir nur um seiner selbst willen wollen, und das ist das *Glück*.<sup>437</sup> Alle streben nach einem Höchstmaß an Glückseligkeit. Weil Aristoteles das Empfinden von Glück für „eine Art Tätigkeit der Seele im Sinn der vollkommenen Tugend“ hält<sup>438</sup>, greift er zunächst auf seine Lehre von der Seele zurück.<sup>439</sup> Während innerhalb des nicht-vernünftigen Seelenteils der vegetative Teil mit der Vernunft gar nichts zu tun hat, „hat der begehrende und allgemein der strebende Teil irgendwie Anteil an ihr, insofern er auf sie hört und ihr gehorcht“<sup>440</sup>. Mit der *Vernunft*,

435 Ricken 215.

436 Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik* [= EN], 1,1.

437 Vgl. EN I 2.

438 EN I 13.

439 Kap. 1.1.2.2.; Bd. 1, Kap. 1.1.2.2.

440 EN I 13.

durch die sich der Mensch von den Tieren unterscheidet, haben demnach sowohl das *Erkenntnis-* und *Reflexionsvermögen*, das die Vernunft im eigentlichen Sinn und in sich selbst besitzt, als auch das *Strebevermögen*, das auf sie wie auf einen Vater hört, zu tun.

„Entsprechend dieser Unterscheidung wird auch die Tugend eingeteilt. Denn bei den Tugenden nennen wir die einen Tugenden des Denkens, die anderen Tugenden des Charakters; Tugenden des Denkens sind Weisheit, Einsicht und Klugheit, die des Charakters aber Großzügigkeit und Besonnenheit.“<sup>441</sup>

Während die *Denk-* oder *Verstandestugenden* (dianoetischen Tugenden) größtenteils durch *Belehrung* entstehen und wachsen, gehen die *Charaktertugenden* (ethischen Tugenden) auf *Gewöhnung* zurück.<sup>442</sup>

Tugend ist für Aristoteles eine *Eigenschaft* oder *Verfassung* der Seele. Die ethische Tugend stellt dabei eine Grundhaltung dar, die auf Vorsätzen beruht und aus der heraus der Mensch handelt. Bei ihr gilt es, die *richtige Mitte* zwischen einem *Zuviel* und einem *Zuwenig* zu treffen. Wie ein Zuviel oder Zuwenig an Essen und Trinken die Gesundheit zerstört, das richtige Maß sie aber fördert und erhält, so verhält es sich auch bei der Besonnenheit, Tapferkeit und allen anderen ethischen Tugenden:

„Wer nämlich aus Furcht vor allem davonläuft und nirgends standhält, wird ein Feigling, wer aber schlechterdings nichts fürchtet, sondern auf alles losgeht, wird ein Held; desgleichen wird, wer jede Lust genießt und sich keiner enthält, zügellos, wer aber jede Lust meidet wie die Leute ohne Kultur, wird in gewisser Weise stumpfsinnig. Also gehen Besonnenheit und Tapferkeit durch Übermaß und Mangel zugrunde, durch ein Mittelmaß hingegen bleiben sie erhalten.“<sup>443</sup>

Charaktertugenden zielen jeweils auf die Mitte zwischen zwei Extremen oder Lastern ab, dem des Übermaßes und dem des Mangels.<sup>444</sup> So steht die *Tapferkeit* zwischen der Tollkühnheit und Feigheit, die *Besonnenheit* zwischen Zügellosigkeit (Unmäßigkeit) und Stumpfheit (Empfindungslosigkeit), die *Freigebigkeit* zwischen Verschwendung und Geiz, die *Großzügigkeit* zwischen Großmannssucht und Knauserigkeit, der *Großmut* zwischen Eitelkeit und Kleinmütigkeit, die *Milde* zwischen Jähzorn und Zornlosigkeit, die *Wahrhaftigkeit* zwischen Angeberei und geheuchelter Bescheidenheit, die *Freundlichkeit* zwischen Gefallsüchtigkeit und Griesgrämigkeit, die *Schamhaftigkeit* zwischen Schüchternheit und Schamlosigkeit und so fort.

Ethische Tugenden zielen sowohl bei den *Affekten* als auch bei den *Handlungen* auf das Mittlere. Es gibt selbstverständlich Gefühle und Handlungen, die an sich schlecht sind, wie etwa Schadenfreude, Verachtung oder Neid beziehungsweise Ehebruch, Diebstahl oder Mord.<sup>445</sup> Diese haben keine Mitte. Bei der Schadenfreude wird in schlechter Weise Freude empfunden. Für die Handlungen ist es ethisch jedoch „nicht unerheblich, ob

441 EN I 13.

442 Vgl. EN I 1.

443 EN II 2.

444 Vgl. EN II 9.

445 Vgl. EN II 6.

man in guter oder in schlechter Weise Freude und Lust empfindet<sup>446</sup>. Schlecht ist, wie Aristoteles später ergänzt, die Lust, die mit einer schlechten Tätigkeit einhergeht, gut die, die mit einer guten Tätigkeit einhergeht.<sup>447</sup> Eine schlechte Lust verdient eigentlich den Namen Lust nicht.

Aber bei vielen wie Affekten wie Angst, Mut, Begierde, Zorn, Mitleid, ja überhaupt bei *Lust* und *Unlust* gibt es eine Mitte. Man kann zu viel oder zu wenig Angst, zu viel oder zu wenig Mitleid empfinden. „Dagegen das alles zu empfinden, wann man soll und in welcher Situation, wem gegenüber, wozu und wie, das ist die Mitte und das Beste und ist ein Zeichen der Tugend.“<sup>448</sup> Zu den Charaktertugenden gehört es also für Aristoteles, nicht nur im Sinn des *rechten Maßes* vernünftig und richtig zu handeln, sondern in jeder Situation auch *emotional angemessen* zu reagieren.

Worin das rechte Maß der Gefühle und Handlungen in den verschiedenen Bereichen besteht, lässt sich nach Aristoteles nicht allgemein festlegen, sondern hängt vom *Einzelnen* und von der *konkreten Situation* ab. Was für den einen zu viel ist, kann für den anderen die Mitte oder sogar noch zu wenig sein, und umgekehrt. Auch hat jeder seine Schlagseite, „denn jeder neigt von Natur aus zu etwas anderem“<sup>449</sup>, fühlt sich irgendwie stärker zu dem einen Extrem und damit zu diesem und nicht dem entgegengesetzten Laster hingezogen. „Deswegen muss, wer auf die Mitte zielt, zuerst von dem Extrem abrücken, das der Mitte stärker entgegengesetzt ist.“<sup>450</sup> Aber auch für den Einzelnen kann und wird sich das, was ihm als das rechte Maß und die rechte Mitte erscheint, je nach Situation ändern. „Der Inhalt des Handels und das Nützliche haben nichts, was ein für alle Mal fest stünde, [...], sondern der Handelnde muss selbst stets bedenken, was der Augenblick erfordert.“<sup>451</sup>

Was die Charaktertugenden mit den Verstandestugenden beziehungsweise das Strebevermögen mit dem Denkvermögen verbindet, ist die *Klugheit*, die an sich den Verstandestugenden zugeordnet ist. Aristoteles erläutert dies anhand des Begriffs des Vorsatzes. Da die Charaktertugend „eine mit Vorsätzen verbundene Grundhaltung und der Vorsatz ein überlegtes Streben ist, so muss daher die Überlegung wahr und das Streben richtig sein, wenn der Vorsatz gut sein soll. [...] Darum ist der Vorsatz entweder strebendes Denken oder denkendes Streben.“<sup>452</sup> Die Charaktertugenden bedürfen daher der Klugheit. Denn sie ist die Verstandestugend, „die sich auf solche menschlichen Dinge richtet, wo ein Überlegen am Platze ist“<sup>453</sup>. Sie betrifft das Handeln und sagt dem Menschen, was gut für ihn ist. Sie ist, wie Aristoteles schreibt, „eine vernünftige und untrügliche Grundhaltung des Handelns, die sich auf das bezieht, was für den Menschen gut oder schlecht ist“<sup>454</sup>. Der Kluge überlegt richtig. Er weiß, was für ihn persönlich gut ist,

---

446 EN II 2.

447 Vgl. EN X 5.

448 EN II 5.

449 EN II 9.

450 Ebd.

451 EN II 2.

452 EN VI 1.

453 EN VI 8.

454 EN VI 5.

wie er dementsprechend in bestimmten Situationen gefühlsmäßig reagieren und handeln sollte, wie er zufrieden und glücklich werden kann. Aber ohne Charaktertugenden wird und kann er das Gut oder Ziel, um das er weiß, nicht anstreben. Denn die Klugheit, die zu seinem Erkenntnis-, nicht aber zu seinem Strebevermögen gehört, motiviert ihn nicht von sich aus zum Handeln. Nur dank der Charaktertugenden, dank seines charakterlich geformten Strebevermögens will und erstrebt er das Gute. Die Klugheit bedarf daher auch umgekehrt der ethischen Tugenden. So kann „man ohne Klugheit nicht im eigentlichen Sinne gut sein [...], aber auch nicht klug ohne charakterliche Tugend“<sup>455</sup>. Ein richtiger Vorsatz wäre nicht möglich ohne Klugheit und ohne Charaktertugend. „Denn diese setzt das Ziel, jene macht, dass wir tun, was zum Ziel führt.“<sup>456</sup> Insofern sich Klugheit und Charaktertugenden gegenseitig bedingen, bilden *praktische Vernunft* und *Gefühl* beim tugendhaften Menschen eine Einheit.

Unter den Verstandestugenden wird die Klugheit noch von der *Weisheit* übertroffen. Denn sie bezieht sich nicht wie die Klugheit auf Einzelnes und Veränderliches, sondern auf Allgemeines und Notwendiges. Das ist für Aristoteles der Grund, weshalb sie „die vollkommenste der Wissenschaften ist“<sup>457</sup>. Der Weise weiß nicht nur, was aus den ersten Prinzipien folgt, sondern kann die Wahrheit der mathematischen oder metaphysischen Prinzipien selbst erkennen. Er denkt nicht nur über den Menschen nach, sondern über den Kosmos als Ganzes und das Göttliche. Daher ist der Gegenstand der Weisheit erhabener als der der Klugheit. Und wenn die Weisheit auch nicht wie die Klugheit erwägt, was für einen Menschen gut ist und was ihn glücklich macht, so schafft sie doch Glück, insofern „ihr Besitz und ihre Ausübung“ glücklich macht.<sup>458</sup>

Auch wenn es schlechte Lüste und falsche Freuden gibt, ist für Aristoteles die *Lust* an sich ein Gut.<sup>459</sup> Alle streben nach Lust. Denn sie folgt den Tätigkeiten und verstärkt und vervollkommen sie.<sup>460</sup> „Wer mit Lust tätig ist, wird alles besser beurteilen und genauer durchführen können.“<sup>461</sup> Wer das, was er tut, gern und mit Freude tut, wird darin Fortschritte machen. Wie nun die Tätigkeiten verschieden sind, so sind es auch die Arten ihrer Vollkommenheit und, damit zusammenhängend, „die Arten der Lust“<sup>462</sup>. Da es neben verschiedenen körperlichen Tätigkeiten auch geistige Tätigkeiten, etwa die des Denkens und Betrachtens, gibt, gibt es neben verschiedenen Arten der *körperlichen* Lust auch verschiedene Arten der *geistigen* Lust, die von Aristoteles als höher und vollkommener eingeschätzt werden. „Lust gibt es nämlich bei jeder [sinnlichen] Wahrnehmung, ebenso auch beim Denken und Betrachten; die höchste Lust aber liegt in der vollkommensten Betätigung.“<sup>463</sup>

---

455 EN VI 13.

456 Ebd.

457 EN VI 7.

458 EN VI 13.

459 Vgl. EN VII 14.

460 Vgl. EN X 1–5.

461 EN X 5.

462 Ebd.

463 EN X 4.

An dieser Stelle seines Werkes wendet sich der Philosoph noch einmal der Frage nach dem *Glück* zu, das „Ziel allen menschlichen Handelns“ ist.<sup>464</sup> Worin besteht das Glück des Menschen? Das Glück kann nach allem Gesagten nur in der Betätigung der Tugend liegen. „Ist aber das Glück eine Betätigung der Tugend, so ist es logischerweise die der besten Tugend; diese wird aber wohl die Tugend des Besten in uns sein.“<sup>465</sup> Das Beste im Menschen ist nun aber die *Vernunft*, durch die sich der Mensch vor den Tieren auszeichnet und die für Aristoteles nicht nur menschlich, sondern sogar göttlich ist. Infolgedessen besteht die beste Lebensweise in einem vernunftgemäßen Leben und die beste Tätigkeit in der betrachtenden Tätigkeit der Vernunft. Die *Tätigkeit des Betrachtens*, mit der sich Autarkie (als Unabhängigkeit von anderen) und Muse verbinden, ist die beste und glücklichste, weil sie „kein anderes Ziel hat als sich selbst und eine ihr eigentümliche Lust besitzt“, weil sie der betrachtenden Tätigkeit Gottes, die an Seligkeit alles übertrifft, am nächsten verwandt ist.<sup>466</sup> „Soweit also das Betrachten reicht, soweit reicht auch das Glück, und wem das Betrachten in höherem Maß zukommt, dem kommt auch das Glückseligsein in höherem Maß zu.“<sup>467</sup> Am meisten kommt es nach Aristoteles dem Weisen beziehungsweise dem Philosophen als Weisheitsliebendem zu. Seine Tätigkeit des Betrachtens ist die lustvollste, sein kontemplatives Leben das glücklichste.<sup>468</sup> „An zweiter Stelle ist dasjenige Leben glücklich, das den sonstigen Tugenden gemäß ist.“<sup>469</sup> Auch wer den rein menschlichen Tugenden der Klugheit, Tapferkeit oder Gerechtigkeit gemäß handelt, kann glücklich werden, wenn auch nicht so glücklich wie der Weise.

Nach Aristoteles ist also alles in allem der *tugendhafte Mensch* als Mensch gut, weil sich der vernünftige Teil seiner Seele in einer guten Verfassung befindet, sodass er mit seinen Verstandestugenden die Wahrheit zu erkennen und mit seinen Charaktertugenden, die auf der Harmonie seines Strebens und Fühlens mit der Vernunft beruhen, das Richtige zu erstreben vermag. Dementsprechend ist der Mensch schlecht und charakterlos, dessen vernünftiger Seelenteil sich in einer schlechten Verfassung befindet, sodass er kein tugendhaftes, sondern ein mehr oder weniger lasterhaftes Leben führt.

Im Unterschied zu deontologischen und konsequentialistischen Ethiken geht es in der Tugendethik nicht um die Handlung an sich und die Handlungsfolgen, sondern um den Handelnden selbst. Was diese Ethik leitet, ist nicht die Frage: Was soll ich tun?, sondern die Frage: Was macht mich zu einem guten und glücklichen Menschen? Nicht nur die Handlung, sondern der Handelnde soll gut sein. Ist er gut, sind es auch seine Handlungen.

Insofern sich der tugendethische Ansatz an der Person des Handelnden und nicht einfach an der Handlung orientiert, reicht er tiefer als der deontologische und der konsequentialistische. Von daher kann und muss er sie ergänzen. Er kann sie aber nicht einfach ersetzen, da sich mit ihm allein Handlungsfolgen kaum bewerten, Menschenrechte und gesellschaftliche Grundregeln wie das Verbot von Mord, Raub, Vergewaltigung oder

---

464 EN X 6.

465 EN X 7.

466 Ebd.

467 EN X 8.

468 Vgl. EN X 7.

469 EN X 8.

Betrug kaum begründen und aktuelle Fragen wie die nach Abtreibung oder Todesstrafe kaum beantworten lassen. Zu einer integrativen Ethik gehören somit alle drei Ansätze: der gesinnungsethische, der verantwortungsethische und der tugendethische.

Durch wiederholtes Tun entstehen Gewohnheiten, durch Gewohnheiten Haltungen. Dies gilt im Guten wie im Schlechten. Ein Mensch, der immer wieder anderen hilft, anderen immer wieder freundlich begegnet, sich immer wieder bemüht, andere und sich selbst zu verstehen, entwickelt entsprechende *Tugenden*. Er wird ein hilfsbereiter, freundlicher, verständnisvoller Mensch. Ein Mensch, der immer wieder innehält, zur Ruhe kommt, sich besinnt, meditiert, übt eine kontemplative Lebensweise ein und wird ein beschaulicher Mensch. Indem ein Christ regelmäßig in der heiligen Schrift liest, betet, Gottesdienst feiert, Nächstenliebe praktiziert, übt er die Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe ein. Sie werden für ihn immer mehr zu Haltungen, aus denen heraus er empfindet, denkt und handelt.

Umgekehrt können schlechte Gewohnheiten zu *Lastern* werden. Wer immer wieder aus einem falschen Selbstbild heraus eigene Bedürfnisse verdrängt, immer wieder um eigener Interessen willen lügt, ständig die Bedürfnisse und Interessen anderer übergeht, wird ein unausgeglichener Mensch, ein notorischer Lügner, ein rücksichtsloser Egoist. Wer sich daran gewöhnt, Gewalt in welcher Form auch immer gegen andere anzuwenden, wird nicht nur ein gewaltbereiter, sondern schließlich ein gewalttätiger Mensch, dem Gewaltanwendung zum selbstverständlichen Handlungsmuster geworden ist. So üben Menschen Fehlhaltungen ein, die sie in ihrem Empfinden, Denken und Handeln negativ bestimmen und in diesem Sinn zu Sündern machen. Im Rahmen einer Tugendethik zeigt sich die menschliche Sünde als Fehlhaltung, die durch falsche beziehungsweise schlechte Handlungen eingeübt wird.

In der christlichen Tugend der *Liebe* fallen sämtliche aristotelischen Verstandes- und Charaktertugenden zusammen. Wer in der Liebe wächst, wird sowohl weiser als auch klüger, wird charakterlich stärker, reagiert gefühlsmäßig angemessener und handelt besser, das heißt mehr in Übereinstimmung mit Gott, dem angestrebten höchsten Ziel. Wem die Liebe mehr und mehr zur Haltung wird, wird aufs Ganze gesehen zufriedener, froher, glücklicher. Auch gilt bei der christlichen Tugend der Liebe nicht das mittlere Maß wie bei den aristotelischen Charaktertugenden. Der Liebende zielt nicht auf das Mittelmaß, sondern lässt sich auf die *Maßlosigkeit* ein. Denn der Liebe selbst wohnt die Dynamik eines *mehr* ein. Sie drängt zu einer Steigerung, die man freilich eher qualitativ als quantitativ verstehen muss. Wenn Jesus sagt: „Nach dem Maß, mit dem ihr messt und zuteilt, wird euch zugeteilt werden, ja, es wird euch noch mehr gegeben“, fordert er im Grunde dazu auf, das Maß immer mehr zu erhöhen.<sup>470</sup> Da der Mensch seine natürlichen Kräfte nicht mehren kann, wird das dynamische „mehr“ der Liebe für ihn nur dann nicht zur Überforderung, wenn ihm eine weitere Kraftquelle zur Verfügung steht. Diese Quelle kann in nichts anderem bestehen als in der unerschöpflichen, göttlichen Kraft der *Gnade*. So verweist die der Liebe innewohnende Tendenz zur Selbstüberschreitung von sich aus auf die übernatürliche Gnade.<sup>471</sup>

---

470 Mk 4,24.

471 Kap. 1.3.3.3.

Gemäß dem tugendethischen Ansatz, so lässt sich noch einmal kurz festhalten, besteht Sünde nicht nur darin, schlecht zu handeln, sondern schlecht beziehungsweise nicht gut zu sein.

### Literatur

Aristoteles: *Nikomachische Ethik* [= EN], 2019.

#### 1.3.1.5 Der gerechtigkeits-theoretische Ansatz: sündhafte Strukturen

Sittlich schlechte beziehungsweise sündhafte Taten wirken sich negativ auf die *Opfer* aus. Sie verletzen oder schaden anderen, sie mindern, stören oder zerstören das Leben anderer. Sie wirken sich aber auch negativ auf den *Täter* selbst aus, fallen auf ihn zurück. Folgt ihnen keine Reue, keine Therapie oder sonstige innere Veränderung, steigt die Bereitschaft, sie zu wiederholen. So können sie über Gewohnheiten zu schlechten Haltungen werden, die zu schlechten Handlungen disponieren.

Moralisch schlechte Handlungen wirken sich aber nicht nur schädlich auf das oder die Opfer und den oder die Täter aus. Oft genug gehen sie auch in *Strukturen* ein und werden so zu *struktureller Sünde*. Diese besteht zu einem nicht geringen Teil in dem, was der norwegische Friedens- und Konfliktforscher Johan Galtung (1930–2024) *strukturelle Gewalt* genannt hat. Dieser nicht unumstrittene Begriff bezeichnet die Vorstellung, dass Gewaltförmigkeit auch *staatlichen* beziehungsweise *gesellschaftlichen* Strukturen innewohnt, insofern sie menschliche Verwirklichung unnötig einschränken, und ergänzt den traditionellen Gewaltbegriff, der ein vorsätzlich destruktives, unmittelbares Handeln eines Täters oder einer Tätergruppe annimmt. Unter ihn fallen alle Formen der *Diskriminierung*, etwa die aufgrund des Geschlechts, des Lebensalters oder der sozialen Klasse (Klassismus), aber auch Ideologien wie *Elitismus* (die elitäre Haltung einer kleinen Gruppe), *Ethnozentrismus* (Selbstbezogenheit und Dünkel der eigenen ethnischen Gruppe), *Nationalismus* und *Rassismus*. Strukturelle Gewalt umfasst außerdem die *ungleiche Verteilung* von Einkommen, Bildungschancen und Lebenserwartungen, das *Wohlstandsgefälle* zwischen der ersten und der Dritten Welt, aber auch *eingeschränkte Lebenschancen* aufgrund von Umweltverschmutzung oder die *Behinderung* emanzipatorischer Bestrebungen. Mit ihr ist somit vor allem *Ungleichheit* gemeint, die auf gesellschaftlichen Strukturen, wie Werten, Normen, Institutionen, Diskursen und Machtverhältnissen, beruht. Für Galtung liegt sie bereits dann vor, wenn eine Gesellschaft hinter der ihr möglichen Bedürfnisbefriedigung oder Selbstverwirklichung der Menschen merklich zurückbleibt.

Auch die *katholische Kirche* spricht in ihren *Lehrdokumenten* von „Strukturen“, die von Menschen geschaffen sind und „in denen die Sünde ihrer Urheber ihre zerstörerische Spur eingepägt hat“<sup>472</sup>. Sie haben ihre tiefere Wurzel im Stolz und Egoismus der Menschen<sup>473</sup> und hängen von seiner Verantwortung ab. Sie behindern oder verkehren den

472 DH 4619.

473 Vgl. DH 4325.

sozialen Fortschritt und erzeugen Ungerechtigkeit.<sup>474</sup> In ihnen findet der Mensch neue Antriebe zur Sünde.<sup>475</sup> Die Gewohnheiten in den Einrichtungen und Verhältnissen der Welt reizen zur Sünde.

So gehören zu den gesellschaftlichen Folgen der menschlichen Sünde Ungerechtigkeiten und Spannungen zwischen Völkern und in der Gesellschaft; die Armut, die nach dem Propheten dem Willen des Herrn entgegengesetzt ist; Ausbeutung, Hunger und Elend; Knechtschaft, Unfreiheit und Unterdrückung bis hin zu Sklaverei, die die Grundrechte verletzt; Unwissenheit und Irrtümer; Gewalt, aus der neue Formen der Knechtschaft entstehen; Kriege, die Gefahr der Selbstvernichtung der Menschheit und Wertverlust. Die Mittel und Möglichkeiten des Menschen wenden sich gegen ihn, um ihn zu unterdrücken.

Die sündhaften Strukturen der Gesellschaft erfordern einen *Strukturwandel*, der wiederum nur durch mehr Brüderlichkeit zu erreichen ist. Gott wollte, „dass alle Menschen eine Familie bilden und in brüderlicher Gesinnung miteinander umgehen“<sup>476</sup>. Insofern in jeden Menschen „ein göttlicher Same [...] eingesenkt ist“, jeder „einen Keim der Ewigkeit“ in sich trägt, der sich nicht auf Materie zurückführen lässt, und so jeder am göttlichen Geist Anteil hat, handelt es sich bei der Menschheitsfamilie nicht nur um eine *natürliche*, sondern auch um eine *übernatürliche Gemeinschaft*.<sup>477</sup> Die „menschliche und übernatürliche Brüderlichkeit“ äußert sich in einer dreifachen Weise. Zunächst ist da „die Pflicht zur Solidarität, dass nämlich von den reicheren Völkern denen Hilfe geleistet wird, die sich noch um Fortschritt bemühen“<sup>478</sup>. Sodann stellt sich „die Pflicht zur sozialen Gerechtigkeit, die darin besteht, dass die zwischen den vermögenderen und den schwächeren Völkern bestehenden Wirtschaftsbeziehungen zum Besseren gewendet werden“<sup>479</sup>. Schließlich gehört zu ihr noch „die Pflicht zur allgemeinen Liebe, durch die eine menschlichere Gemeinschaft für alle gefördert wird, in der alle geben und empfangen sollen und der Fortschritt der einen nicht den Fortschritt der anderen behindert“<sup>480</sup>. Alles, „was die Menschen zur Erreichung einer größeren Gerechtigkeit, einer umfassenderen Brüderlichkeit und einer humaneren Ordnung in den gesellschaftlichen Beziehungen tun“, ist darum „wertvoller als technische Fortschritte“.<sup>481</sup>

Die Hauptgesetze des sozialen Lebens sind *Gerechtigkeit* und *Liebe*, wobei die Liebe die Gerechtigkeit voraussetzt, aber noch über sie hinausgeht.<sup>482</sup> „Die Pflicht der Gerechtigkeit und Liebe wird mehr und mehr dadurch erfüllt, dass ein jeder gemäß seinen eigenen Fähigkeiten und den Bedürfnissen der anderen zum Gemeinwohl beiträgt“, dass sich in jeder Gesellschaft die Mitglieder „wechselseitig als Personen anerkennen“.<sup>483</sup> Dabei hat der Kampf gegen Ungerechtigkeiten „nur dann einen Sinn, wenn er aufgenommen wird,

474 Vgl. DH 4768; 5119f.

475 Vgl. DH Systematischer Index, S. 1620f.

476 DH 4324.

477 DH 4303; / DH 4318.

478 DH 4461.

479 DH 4461.

480 DH 4461.

481 DH 4335.

482 Vgl. DH 3941.

483 DH 4330; vgl. 4766; / DH 4818.

um eine neue soziale und politische Ordnung zu errichten, die mit den Erfordernissen der Gerechtigkeit übereinstimmt“<sup>484</sup>.

Nach der katholischen Soziallehre gehören die Prinzipien der *Solidarität* und der *Subsidiarität* zur Gerechtigkeit. Solidarität beruht auf dem Mitfühlen, das den festen und beständige Willen einschließt, für das Gemeinwohl zu sorgen. „Diejenigen, die mehr ausrichten können, weil sie über mehr Güter und öffentliche Einrichtungen verfügen, sollen sich als *Beschützer* der Schwächeren fühlen und bereit sein, ihren Besitz mit ihnen zu teilen.“<sup>485</sup> Das Mitfühlen ist zugleich Weg zum Frieden und zum Fortschritt. „Eine Gesellschaft, die Leidende nicht annehmen und nicht durch Mitleid unterstützen kann, so dass das Leid geteilt und auch innerlich getragen wird, ist eine grausame und unmenschliche Gesellschaft.“<sup>486</sup>

Zusammen mit der Solidarität ist die Subsidiarität das Fundament, auf das sich die Kriterien eines Urteils über soziale Situationen, Strukturen und Systeme stützen. Kraft des Prinzips der Subsidiarität ist es „weder dem Gemeinwesen noch einer Gesellschaft erlaubt, sich auf *der* Ebene an die Stelle der Initiativen und der Verantwortlichkeit von Personen und zwischengeschalteten Gemeinschaften zu setzen, auf der sie tätig werden können, oder ihren unbedingt notwendigen Freiheitsraum zu zerstören; deswegen richtet sich die Soziallehre der Kirche gegen alle Formen des ‚Kollektivismus‘.“<sup>487</sup> Diese Lehre wendet sich aber auch gegen einen „primitiven Kapitalismus“, insofern er der wahren Würde der Arbeit des Menschen nicht gerecht wird.<sup>488</sup> „Die Anstrengungen eines einzelnen und das freie Spiel des Wettbewerbs [...] werden den Fortschritt nicht zum Erfolg führen. Man darf nämlich nicht dahin kommen, dass die Mittel und die Macht der Reichen noch größer werden, das Elend der Armen aber zementiert und die Knechtschaft der Unterdrückten noch härter wird.“<sup>489</sup> Die Kirche vertritt eine *vorrangige Option für die Armen*, die dazu führen muss, „ein würdiges und brüderliches menschliches Zusammenleben zu begründen und eine gerechte und freie Gesellschaft aufzubauen“<sup>490</sup>.

Der Mensch ist „aus seiner innersten Natur ein gesellschaftliches Wesen und ohne Beziehungen zu anderen kann er weder leben noch seine Anlagen zu Entfaltung bringen“<sup>491</sup>. Darum hängen der Fortschritt der menschlichen Person und das Wachstum der Gesellschaft als solcher voneinander ab. Grund, Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Institutionen ist und muss daher *die menschliche Person* sein, die ihrer Natur nach des gesellschaftlichen Lebens bedarf. „Die gesellschaftliche Ordnung und ihr Fortschreiten müssen sich also unaufhörlich am Wohl der Personen ausrichten.“<sup>492</sup> Dabei bedeutet Person zu sein, danach zu streben, sich selbst zu vervollkommen, was nur durch eine aufrichtige Hingabe seiner selbst geschehen kann.<sup>493</sup>

---

484 DH 4774.

485 DH 4818.

486 DH 5114.

487 DH 4766.

488 DH 4691.

489 DH 4454.

490 DH 4633; vgl. 4632.

491 DH 4312.

492 DH 4326.

493 Vgl. DH 4830.

„Das Bewusstsein von Freiheit und Menschenwürde, verbunden mit der Bejahung der unveräußerlichen Rechte der Person und der Völker“, ist eines der wichtigsten Kennzeichen der heutigen Zeit.<sup>494</sup> Alle Menschen sind aufgrund ihrer personalen Würde *gleich*. Ein besonderer Grund für ihre Würde liegt in ihrer Berufung zur Gemeinschaft mit Gott.<sup>495</sup> Diese Würde fordert, „dass man zu humaneren und gerechten Lebensbedingungen gelangt. Allzu große wirtschaftliche und gesellschaftliche Ungleichheiten zwischen den Gliedern oder Völkern der einen Menschenfamilie [...] widersprechen der sozialen Gerechtigkeit, der Billigkeit, der Würde der menschlichen Person sowie dem gesellschaftlichen und internationalen Frieden.“<sup>496</sup> Achtung vor der menschlichen Person heißt, „dass alle ihren Nächsten ohne Ausnahme als ein anderes Ich ansehen müssen, indem sie auf sein Leben und die notwendigen Mittel, um es würdig zu führen, bedacht sind“<sup>497</sup>. Die Achtung und die Liebe müssen sich „auch auf jene erstrecken, die in gesellschaftlichen, politischen oder religiösen Fragen anders denken oder handeln als wir“<sup>498</sup>.

Aus der *Würde* der menschlichen Person gehen allgemeine und unverletzliche *Rechte* und *Pflichten* hervor.<sup>499</sup> Das erste Recht der menschlichen Person ist „das Recht auf Leben“<sup>500</sup>. Dazu kommt das Recht auf Nahrung, Kleidung und Wohnung, auf persönliche und religiöse Freiheit, das Recht, seine Meinung zu äußern, seinen Lebensstand frei zu wählen und seinen Wohnsitz aufzuschlagen und zu verändern, das Recht auf Arbeit und auf hinreichende Ausbildung, das Recht auf angemessene Information, das Recht auf Schutz des Privatlebens, auf guten Ruf und Achtung.<sup>501</sup> Physischer Zwang, untermenschliche Lebensbedingungen, willkürliche Verhaftung, Verschleppung, Verstümmelung, Folter, Sklaverei, Prostitution, Mädchenhandel, Handel mit Jugendlichen und unwürdige Arbeitsbedingungen widersprechen nicht nur der Würde des Menschen, sondern auch „in höchstem Maße der Ehre des Schöpfers“<sup>502</sup>.

Viele der genannten Aspekte fallen unter die *Gerechtigkeit*. Sie gilt seit der Antike sowohl als *Tugend* als auch als *Kriterium* für Handlungen und Institutionen. Ein Mensch gilt als gerecht, wenn er die Tugend der Gerechtigkeit besitzt, und Handlungen und Institutionen gelten als gerecht, wenn sie bestimmten Kriterien entsprechen. Für Platon fordert sie in der *Politeia* zweierlei: „Jedem das Seine!“ und „Sorge zu allererst für Deine eigenen Angelegenheiten!“<sup>503</sup> Aristoteles unterscheidet dann mehrere Formen der Gerechtigkeit:

„Vereinigt ein Mensch sämtliche Tugenden in seinem Handeln (Tapferkeit, Mäßigung, Klugheit u. a.) und lebt er sie ‚auf die anderen hin‘, ist er *umfassend* gerecht. Wer den

---

494 DH 4750.

495 Vgl. DH 4319.

496 DH 4329.

497 DH 4327.

498 DH 4328.

499 Vgl. DH 4957; 4326.

500 DH 4552.

501 Vgl. DH Systematischer Index, S. 1735f.

502 DH 4327.

503 Platon: *Politeia*, 433d u. 434a.

gerechten Gesetzen gehorcht, steht unter der *Gesetzesgerechtigkeit*. Den Grundsatz, jedem das Seinige zukommen zu lassen, wahrt die *ausgleichende* Gerechtigkeit oder Vertragsgerechtigkeit. Sie achtet darauf, dass der Empfänger in einem Tausch- oder Kaufgeschäft genau den Gegenwert der erhaltenen Sache erstattet. [...] Wer mindestens zwei Personen Güter gemäß einem bestimmten Maßstab (strikte Gleichheit, Leistung, Bedürfnis, Abstammung u. a.) zuteilt, übt die *verteilende* Gerechtigkeit aus. Sie fordert, dass jeder den ihm zuzuerkennenden Teil am Gemeinwohl erhält.“<sup>504</sup>

Zur Gerechtigkeit eines Rechtssystems gehört zumindest, dass Gleiches gleich behandelt wird. Allgemeine Gesetze können jedoch durch die *Billigkeit* (epikie) korrigiert werden, indem diese den Einzelfall berücksichtigt und der *Einzelfallgerechtigkeit* zum Durchbruch verhilft. Schließlich zielt die *soziale Gerechtigkeit* auf einen gesellschaftlichen Gesamtentwurf, den Rechts- und Sozialstaat.

Die Gerechtigkeit erscheint in vielen verschiedenen Formen. Fehlt sie bei Institutionen, ist es berechtigt sozialphilosophisch von struktureller Ungerechtigkeit und theologisch von struktureller Sünde zu sprechen.

### Literatur

Johan Galtung: *Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung*, 1975.

Heinrich Denzinger: *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünermann, 45. Auflage 2017 [= DH].

Norbert Brieskorn: Art. *Gerechtigkeit*, in Walter Brugger/Harald Schöndorf (Hg.): *Philosophisches Wörterbuch*, 2010, 161.

## 1.3.2 Der Mensch als erbsündhaftes Wesen

An den zuletzt dargestellten sündhaften Strukturen ist bereits deutlich geworden, dass es im Leben von Menschen *Sünde* im weiteren Sinn gibt, die sie nicht persönlich verschuldet haben und für die sie deshalb auch nicht verantwortlich sind. Um diese Art von Unheil und Sünde geht es auch bei dem, was christlich als *Erbsünde* bekannt ist. Weil vor allem in der katholischen Kirche immer noch von ihr die Rede ist, soll zunächst einmal die *traditionelle* Erbsündenlehre, wie sie entstanden ist und sich im Laufe der Jahrhunderte entwickelt hat, dargelegt, aber auch inhaltlich kritisiert werden (Kap. 1.3.2.1). Aufgrund ihres enormen Einflusses auf Christen wird in dem Zusammenhang auch Luthers Lehre von der Verderbnis und Unfreiheit des Menschen als Folge der Erbsünde ein eigener Abschnitt gewidmet (Kap. 1.3.2.2). Da sich keine der herkömmlichen Theorien als haltbar erweist, wird sodann eine *alternative* Deutung der Erbsünde vorgeschlagen (Kap. 1.3.2.3). Schließlich wird im sündentheologischen Zusammenhang noch auf die Frage einzugehen sein, woher das *Böse* im Menschen kommt (Kap. 1.3.2.4) und was es mit dem *Teufel*,

<sup>504</sup> Brieskorn 161.

der in der Tradition für einen gefallenen *Engel* gehalten wurde, auf sich haben könnte (Kap. 1.3.2.5).

### 1.3.2.1 Die traditionelle Lehre von der Erbsünde

In diesem Kapitel wird die traditionelle Erbsündenlehre dargestellt (Kap. 1.3.2.1.1) und als unhaltbar kritisiert (Kap. 1.3.2.1.2) sowie auf ihre negativen Auswirkungen bis heute hingewiesen (Kap. 1.3.2.1.3).

#### 1.3.2.1.1 Darstellung der Lehre

Die traditionelle, in der römisch-katholischen Kirche nach wie vor offizielle Lehre von der *Ursünde* und der *Erbsünde* lässt sich wie folgt zusammenfassen.<sup>505</sup> Durch ihre persönliche Sünde des Ungehorsams gegen Gott haben Adam und Eva den *Urstand* im Garten Eden verloren.<sup>506</sup> Mit ihm gingen sie nicht nur der äußeren paradiesischen Lebensverhältnisse, sondern auch ihrer eigenen paradiesischen Daseinsverfassung verlustig. Als menschliche Personen büßten sie die übernatürliche Gnadengabe der rechtfertigenden und heiligmachenden Gnade, also ihre Heiligkeit und Gerechtigkeit, aber auch die außernatürliche Gnadengabe der Integrität (Unversehrtheit, Ganzheit) ein: die Freiheit von Konkupiszenz (Begierde, Bergierlichkeit), die Freiheit von den Einleitungsphasen des Todes in Krankheit und Leid, die Freiheit vom Tod selbst, also ihre Unsterblichkeit, die volle, ungeschwächte Willensfreiheit sowie die Gabe des mühelosen Wissenserwerbs.<sup>507</sup> Auch wenn Theologen später in der Neuzeit begonnen haben, die Schilderung von Paradies und Sündenfall in weiten Teilen als mythologische Einkleidung zu betrachten, und etwa die paradiesische Unsterblichkeit des Menschen nicht als Ausbleiben des physischen Todes, sondern als vom Schrecken der Sünde befreites Sterben, als völlig angst- und leidfreie Einstellung zum Tod gedeutet haben, hielt man in lehramtlichen Äußerungen grundsätzlich am historischen Kern des Mythos fest. Wie der vom Papst autorisierte Text der Bibelkommission zur Genesis zeigt, wurde auf Seiten des Lehramts die Erzählung sogar noch im Jahr 1909 *als ganze* für historisch gehalten.<sup>508</sup>

Die Ursünde von Adam und Eva hat nach traditioneller Lehre die Erbsünde *aller* Menschen verursacht, wie Röm 5,12 zu belegen scheint: „Durch einen einzigen Menschen kam die Sünde in die Welt und durch die Sünde der Tod und auf diese Weise gelangte der Tod zu allen Menschen, weil alle sündigten.“<sup>509</sup> Paulus meint hier jedoch, dass zum gottwidrigen Zustand der Menschheit nicht nur Adam, sondern alle Menschen durch ihre persönlichen Sündentaten beigetragen hätten. Erst durch die falsche Übersetzung in der Vulgata, der lateinischen Bibel, wurde diese Stelle dahingehend ausgelegt, dass alle Menschen *in* Adam gesündigt hätten, also schon allein durch seine Ursünde (vorgängig zu ihren persönlichen Sünden) Sünder geworden seien.

505 Siehe dazu auch den *Katechismus der Katholischen Kirche* [= KKK], 1993, Nr. 385–409; vgl. oben Kap. 1.1.5.3.

506 Vgl. Gen 2,8–3,24.

507 DH 1921–1926; / DH 1515; / DH 222 1978 3514; / DH 239 242 383.

508 DH 3503 3513–3514.

509 Vgl. 1 Kor 15,21f.

Im Zusammenhang seiner Gnadenlehre und seiner Auseinandersetzung mit Pelagianern, für die die menschliche Natur nicht durch die Erbsünde verdorben, sondern als von Gott geschaffene gut war, hat Augustinus (354–430) dann jene Erbsündenlehre ausgebildet, die die Auffassung der Kirche für viele Jahrhunderte entscheidend prägen sollte.<sup>510</sup> Ihm zufolge wären Adam und Eva im Paradies nicht gestorben, hätten sie nicht gesündigt. Ihre Sünde, die Ursünde, ist dann durch Vererbung auf alle Menschen übergegangen. Die Vererbung ließ sich nach Augustinus aus der Schrift, der Tradition vor ihm, der Tauf liturgie und der Erfahrung beweisen. So hieß es etwa im Psalter: „Siehe, in Schuld bin ich geboren und in Sünde hat mich meine Mutter empfangen.“<sup>511</sup> Bei den Zehn Geboten war zu lesen, dass der eifersüchtige Gott die Schuld der Väter an den Kindern heimsucht, „an der dritten und vierten Generation“<sup>512</sup>. Im Neuen Testament schien neben der Stelle im Römerbrief (Röm 5,12) das Johannesevangelium die Erbsünde zu bezeugen: „Wenn jemand nicht aus dem Wasser und dem Geist geboren wird, kann er nicht in das Reich Gottes kommen.“<sup>513</sup> Für Augustinus hieß das, dass auch Neugeborene ohne Taufe keinen Zutritt zum Himmelreich hatten. Da bei jeder Taufe, auch bei der Kindertaufe, seiner Überzeugung nach eine Vergebung der Sünden erfolgte, mussten auch Kinder mit Sünde geboren sein und von der Erbschuld durch die Taufe befreit werden. Schließlich ließen sich auch die vielen Übel, die der Mensch in der Welt erfuhr, nur als gerechte Sündenstrafe Gottes verstehen.

Für Augustinus war „erst mit dem Sündenfall [...] die Lust (*libido*) als eine Kraft, die mit dem Willen (*voluntas*) im Streit liegt, in die Welt gekommen“<sup>514</sup>. Sie stellte einen Fehler der an sich guten Natur dar. Dementsprechend war für ihn das Begehren (*concupiscentia*) „eine Strafe für die gefallene Menschheit“<sup>515</sup>. Es war ein Übel oder eine Sünde im Sinn eines ontologischen Mangels, der zur Sünde im Sinn eines sittlichen Fehlers wurde, wenn die geschlechtliche Lust um ihrer selbst willen angestrebt wurde. Da Christus ohne Mitwirkung sexueller Begierde gezeugt worden war, war er ohne Sünde geboren. Durch die Zeugung und die mit ihr verbundene sündhafte sexuelle Begierde und Lust wurde die Erbsünde weitergegeben. Sie äußerte sich in den Augen des Kirchenvaters schon bei den Neugeborenen als Begierlichkeit und Triebhaftigkeit. In der fleischlichen Begierde bestand für ihn sowohl das Wesen als auch die Ursache der Erbsünde.

Auf der einen Seite war für Augustinus der Geist des Menschen so von der Begierlichkeit beherrscht, dass er nicht anders als sündigen konnte. Auf der anderen Seite machte der Mensch die überkommene Schuld zur persönlichen, indem er in die durch Adams Fall verderbte und durch Zeugung fortgepflanzte Beschaffenheit seiner Natur einstimmete. So ging mit den Folgen der Sünde Adams zugleich dessen Schuld auf alle Menschen über, so dass alle zu Schuldigen und zu verdammungswürdigen Sündern wurden. Über

510 Siehe dazu Werke von Augustinus wie *De Genesi contra Manichaeos*, *De libero arbitrio*, *De diversis quaestionibus*, *De Genesi ad litteram*, *De nuptiis et concupiscentia*, *Opus imperfectum contra Julianum*.

511 Ps 51,7.

512 Dtn 5,9.

513 Joh 3,5.

514 Breitsameter/Goertz: *Vom Vorrang der Liebe*, 44; s. u. Kap. 1.3.2.1.3.

515 Breitsameter/Goertz 44.

die Verdammungswürdigkeit des Menschen schreibt Augustinus im *Gottesstaat* in aller Deutlichkeit:

“Von da her [von der Ursünde her] ist die gesamte Masse des Menschengeschlechtes verdammt. Der dies als erster begangen hat, ist mitsamt seiner in ihm verwurzelten Nachkommenschaft bestraft worden, so dass von dieser gerechten und verdienten Strafe keiner, es sei denn durch die erbarmende und unverdiente Gnade, befreit wird. Hierdurch findet eine Zerteilung des Menschengeschlechtes statt: an einigen zeigt sich, was die erbarmende Gnade vermag, an den übrigen erweist sich die gerechte Strafe. [...] Im Zustand der Vergeltung befinden sich deshalb weit mehr als in dem der Gnade, weil gezeigt werden soll, was eigentlich allen gebühren würde”.<sup>516</sup>

Infolge der Ur- und Erbsünde kommen also laut Augustinus alle Menschen als zur Hölle Verdammte auf die Welt. Die gesamte Menschheit ist dem Teufel verfallen. Sie stellt eine Sündenmasse (*massa peccati*) dar.<sup>517</sup> Selbst die Kinder sind Sklaven des Teufels, die nur durch die Gnade Christi von seiner Herrschaft auf Erden und von der jenseitigen Verdammnis befreit werden können. Eine nur Gott bekannte Zahl von Menschen ist zur Rettung ausersehen, damit sich die im Himmel frei gewordenen Plätze der gefallenen Engel wieder füllen. Somit sind einige zum ewigen Leben, die anderen zu ewigen Qualen prädestiniert. Die Masse der Verdammten (*massa damnata* oder *damnationis*) wird dabei weitaus größer sein als die Menge der Erlösten (*massa renata*). Auch ungetaufte Kinder sind nicht nur vom Himmel ausgeschlossen, sondern müssen die Qualen der Hölle erleiden.

Die gegen die Pelagianer gerichtete *Synode von Karthago* im Jahre 418 erklärte wesentliche Elemente der Erbsündenlehre des Augustinus zum verbindlichen Glauben der Kirche und befand:

1. Der leibliche Tod des Menschen erfolgt nicht „aus Naturnotwendigkeit“, wie die Pelagianer meinen, sondern „aufgrund der Sünde“ Adams.<sup>518</sup> Das heißt, Adam und alle Menschen sterben nicht, weil Gott den Menschen sterblich geschaffen hätte und so das Sterben notwendig zur Natur des Menschen gehören würde, sondern einzig und allein, weil Adam gesündigt hat.

2. Kleine Kinder sind deshalb gleich zu taufen, weil sie sich durch Geburt die Ursünde Adams zugezogen haben, so dass sie „der Taufe zur Vergebung der Sünden“ und der Sühne und Reinigung „durch das Bad der Wiedergeburt“ bedürfen.<sup>519</sup> Wer auch immer ohne Taufe aus dem Leben scheidet, kann nicht in das Himmelreich, welches das ewige Leben ist, eintreten. Er wird, auch wenn er als kleines Kind gestorben ist, zweifelsohne „ein Genosse des Teufels“ sein.<sup>520</sup>

516 Augustinus: *De civitate Dei* XXI,12.

517 Z. B. *De diversis quaestionibus* q. 68 n. 3.

518 DH 222.

519 DH 223.

520 DH 224.

Auf der *Synode von Sens* (1140) wurde die Ansicht des Peter Abaelard (1079–1142) verworfen, dass sich die Menschen „aus Adam nicht die Schuld, sondern nur die Strafe zugezogen“ hätten.<sup>521</sup> Auch wenn es sich bei der Erbsünde um eine Schuld eigener Art handelt, stellt sie demnach einen wirklich schuldhaften Zustand dar.

Im Mittelalter suchte Thomas von Aquin die Erbsündenlehre durch die Unterscheidung eines *materialen* und eines *formalen* Elementes zu klären. Er sah in der *Konkupiszenz* das materiale und im *Fehlen der Ursprungsgerechtigkeit*, die für ihn die heiligmachende Gnade einschloss, das formale Element der Erbsünde. Dagegen identifizierte Martin Luther, wie vor ihm Augustinus, die Erbsünde wieder ausschließlich mit der Konkupiszenz. Ihm zufolge hat der Mensch durch die Ursünde sein ganzes Wesen pervertiert und seine ursprüngliche Freiheit verloren, wie gleich noch auszuführen sein wird. Erbsünde ist Ursünde und Wurzelsünde, persönliche und naturhafte Sünde zugleich, durch die der Mensch seinen Trieben ausgeliefert ist. Einerseits wird der Mensch in die Erbsünde hineingeboren, andererseits ist sie seine eigene Schuld. Im zweiten Artikel der *Confessio Augustana* (1530) wurde dementsprechend formuliert,

„dass nach Adams Fall alle [...] Menschen in Sünde empfangen und geboren werden, das heißt, dass sie alle von Mutterleib an voll böser Lust und Neigung sind und von Natur keine wahre Gottesfurcht, keinen wahren Glauben an Gott haben können, ferner dass auch diese angeborene Seuche und Erbsünde wirklich Sünde ist und daher alle die unter den ewigen Gotteszorn verdammt, die nicht durch die Taufe und den Heiligen Geist wieder neu geboren werden.“

Besonders im Calvinismus wurde betont, dass die menschliche Natur an und für sich bereits sündig sei, noch vor jeder konkreten Tat. So schrieb Johannes Calvin in seinem Hauptwerk der *Institutio*<sup>522</sup> im zweiten Buch über die natürliche Verderbnis der von Gott geschaffenen Natur, dass der Mensch von natürlicher Lasterhaftigkeit verdorben ist, die aber doch nicht aus der Natur herkommt, sondern eine durch Adam hinzukommende Eigenschaft darstellt.<sup>523</sup>

Das *Konzil von Trient* (1545–1563), das sich vor allem gegen Luthers Verständnis der Erbsünde als Konkupiszenz wandte, erklärte in seinem Dekret über die Ursünde (*peccatum originale*)<sup>524</sup>: Nachdem Adam das Gebot Gottes im Paradies übertreten hatte, verlor er sogleich „die Heiligkeit und Gerechtigkeit“, die ihm Gott geschenkt hatte, und zog sich durch den Verstoß der Übertretung „den Zorn und die Ungnade Gottes und deshalb den Tod“ zu.<sup>525</sup> Durch seine Übertretung des Gebotes ist „der ganze Adam [...] dem Leib und der Seele nach zum Schlechteren gewandelt worden“<sup>526</sup>. Der Tod, der dadurch auf das

521 DH 728.

522 Durch die fortlaufenden Erweiterungen wuchs Calvins *Institutio Christianae Religionis* („Unterricht/ Unterweisung in der christlichen Religion“) zu einem großen Lehrwerk des christlichen Glaubens im reformatorischen Sinne heran. Aus den ursprünglich sechs Kapiteln der ersten Ausgabe von 1536 wurden in der letzten Ausgabe von 1559 achtzig Kapitel.

523 Vgl. *Institutio* Kap. 2, 11.

524 DH 1510–1516.

525 DH 1511.

526 Ebd.

ganze menschliche Geschlecht übertragen wurde, betrifft nicht nur den Leib, sondern auch die Seele, da die Sünde „der Tod der Seele“ ist.<sup>527</sup>

Der Tradition nach ist durch die Sünde Adams auch die Freiheit der Seele versehrt worden.<sup>528</sup> Der freie Wille des Menschen ist aber nicht „verloren und ausgelöscht“, sondern nur „in seinen Kräften geschwächt und gebeugt“ worden.<sup>529</sup> Die Sünde Adams ist ihrem Ursprung nach eine, wohnt aber allen inne und ist jedem zu eigen. Sie wird „durch Fortpflanzung, nicht durch Nachahmung übertragen“, so dass sie selbst Kleinkindern anhaftet.<sup>530</sup> Sie wird einzig und allein durch das Verdienst Jesu Christi vermittelt durch das Sakrament der Taufe hinweg genommen.<sup>531</sup> Durch die Taufe wird der Schuldcharakter der Ursünde und der Erbsünde vollständig getilgt. All das, „was den wahren und eigentlichen Charakter von Sünde besitzt“, wird „hinweggenommen“, nicht nur „nicht angerechnet“, wie Luther, Calvin und Zwingli gelehrt hatten.<sup>532</sup> Doch bleibt in den Getauften die Begierlichkeit (der „Zündstoff“), die aus der Sünde kommt und zur Sünde geneigt macht, selbst aber keine eigentliche Sünde ist.

In der weiteren Entwicklung des *protestantischen* Denkens wurde die Lehre abgemildert oder ganz umgangen. Liberale protestantische Theologen vertraten eine optimistische Sicht der menschlichen Natur, die mit der Vorstellung der Erbsünde nicht vereinbar war. Die tiefgreifende Krise der abendländischen Kultur, die mit dem 1. Weltkrieg einsetzte, hat aber wieder Interesse für das ursprüngliche, im Wesentlichen apokalyptische Verständnis des Neuen Testaments und seiner Lehre von der Erbsünde geweckt. Theologen wie Karl Barth, Reinhold Niebuhr und Paul Tillich sahen jedoch die Weitergabe der Sünde nicht im Zeugungsakt, sondern verstanden die Erbsünde als *Konglomerat gesellschaftlicher Schuldzusammenhänge*.

### 1.3.2.1.2 Kritik der Lehre

Die traditionelle Lehre von der Ursünde und der Erbsünde des Menschen lässt sich aus mehreren Gründen nicht mehr aufrechterhalten.

1. Die von der Kirche gelehrt *außernatürlichen Gnadengaben*, die Adam und Eva im Paradies besessen haben sollen, lassen sich mit *heutigem naturwissenschaftlich-evolutionsgeschichtlichen Wissen* nicht vereinbaren. Es hat auf Erden niemals einen Ort gegeben, an dem die Lebewesen nicht einem harten, grausamen Daseinskampf ausgeliefert gewesen wären. Wie alle Lebewesen waren auch die ersten Menschen, die sich aus höheren Primaten entwickelt haben, von Krankheit und anderen natürlichen Übeln sowie von Unfällen in der Natur bedroht und sterblich. Die Vorstellung von *außernatürlichen Gnadengaben* wurde denn auch von der Kirche im Laufe der Zeit mehr und mehr zurückgenommen, sodass am Ende nur noch die Lehre von den *übernatürlichen Gnadengaben* übrig blieb.

527 DH 1512.

528 DH 371.

529 DH 1555; / DH 1521.

530 DH 1513.

531 Vgl. ebd.

532 DH 1515.

2. Zudem ist in der Paradiesgeschichte von einer *Unsterblichkeit* des Menschen nicht die Rede.<sup>533</sup> Es heißt nur, dass Gott Adam und Eva ankündigt, an dem Tag zu sterben, an dem sie von den verbotenen Früchten des Baumes der Erkenntnis essen würden, was aber nicht geschieht.<sup>534</sup> Eine Absicht Gottes, den Menschen auf Erden so etwas wie Unsterblichkeit und eine diesseitige natürliche Glückseligkeit zu schenken, stünde auch im *Widerspruch* zur zentralen Aussage im Epheserbrief, dass Gott in Christus Menschen „schon vor der Grundlegung der Welt“ dazu erwählt hat, „seine Söhne zu werden“ und durch Jesus Christus „zu ihm zu gelangen“.<sup>535</sup> Gott hat nicht aufgrund einer Sünde der ersten Menschen seine ursprüngliche Absicht bezüglich der Menschen geändert. Er wollte von Anfang an die Menschen an der Auferstehung seines Sohnes Jesus Christus und damit an seinem eigenen göttlichen Leben teilhaben lassen.

3. Bei der Geschichte von Paradies und Sündenfall handelt es sich genauso wenig um einen *historischen Bericht* wie bei der Geschichte von der Erschaffung der Welt.<sup>536</sup> Die Erzählung auch nur in Teilen für historisch zu halten, hieße exegetisch die literarische Gattung zu verfehlen. Seit Beginn des 20. Jahrhunderts unterscheiden Fachleute konsequent zwischen *Aussageinhalt* und *Aussageweise*, zwischen theologischer Intention und historischer Darstellung, zwischen eigentlich unanschaulich Gemeintem und Vorstellungsmodell. Da die Erzählung in nahezu allen Einzelheiten offensichtlich unhistorisch ist und damit als reines Darstellungsmittel aufzufassen ist, lässt sich auch die Historizität eines Kerns nicht aufrechterhalten. Darum halten Exegeten sie inzwischen aus gutem Grund für eine *rein mythologische Ätiologie*. Mit Hilfe eines Mythos sollte die Ursache (griech. *aitia*) der gegenwärtigen unheilvollen Zustände aufgedeckt und erklärt werden. Auch von ihrer Stellung in der Bibel her ist die Geschichte *prototypisch* oder *protologisch* zu verstehen. Es handelt sich bei ihr um eine aus dem Rahmen der Weltgeschichte ausgegrenzte Darstellung, eine narrativ entfaltete Protologie, die der Eschatologie entspricht. Die Lehre von den allerersten Anfängen (Protologie) im Buch Genesis ist so der Lehre vom allerletzten Ende (Eschatologie) in der Offenbarung des Johannes gegenübergestellt. *Ursprung* und *letztes Ziel* des Menschen befinden sich als solche außerhalb der menschlichen Zeit und Geschichte. Seinen Ursprung hat der Mensch im schöpferischen Willen Gottes, von dem er von vornherein nicht nur zu einem irdisch-begrenzten Leben, sondern zu einer *Vollendung über den Tod hinaus* erschaffen wurde. Seine Vollendung besteht darin, vor Gott in vollkommener Heiligkeit und Gerechtigkeit zu leben und für immer vollkommen glücklich zu sein. Dieser „paradiesische“ Idealzustand liegt aber nicht *hinter*, sondern *vor* ihm. Er hat ihn nicht in der Vergangenheit verloren, sondern wird ihn in einer absoluten Zukunft erst noch einholen. Die Menschheit sollte sich darum nicht an einer durch schwere Schuld verlorenen Vollkommenheit messen, sondern nach einer künftigen Vollkommenheit ausstrecken, die sie mit der Hilfe und Gnade Gottes auch erreichen wird.

---

533 DH 222.

534 Gen 2,17; 3,6–7.19.

535 Eph 1,4–5.

536 Gen 2,4–3,23; / Gen 1,1–2,3.

4. Würde die Ursünde und Urschuld Adams auf alle Menschen als Erbsünde und Erbschuld übergehen, würde Gott nicht nur, wie es im Alten Testament heißt, die Schuld der Väter bis in die *dritte* und *vierte*, sondern bis in die *letzte* Generation der Menschheit hineinverfolgen.<sup>537</sup> Ein solcher Gott ist mit dem uneingeschränkt vergebenden Gott Jesu Christi nicht in Einklang zu bringen.

5. Auch die Annahme, der Mensch sei ursprünglich von jeder Triebhaftigkeit und jedem Begehren frei gewesen, die Konkupiszenz habe sich bei ihm erst infolge seiner *persönlichen Sünde* eingestellt, lässt sich nicht mit der evolutiven Tatsache vereinbaren, dass er sich aus höheren Tieren durch Fortpflanzung entwickelt hat und biologisch gesehen selbst ein höheres Tier darstellt, zu dessen Natur der Fortpflanzungstrieb unabdingbar gehört.

6. Augustinus, und in seinem Gefolge auch andere wie etwa Luther, haben in der *sexuellen Begierde* das eigentliche Wesen und zugleich die Ursache der Erbsünde ausgemacht und dementsprechend als sündhaft eingestuft. Auch wenn das kirchliche Lehramt diese nicht übernommen und das Begehren nicht als selbst sündhaft beurteilt hat, ist es doch bei einer insgesamt *negativen* Bewertung des Begehrens als Neigung zur Sünde geblieben, während der Schöpfungsbericht eine grundsätzlich *positive* Bewertung des Sexualtriebs nahelegt. Denn dort wird insbesondere im Blick auf die Natur des Menschen, der von Gott eigens beauftragt wird, sich zu mehren, am Ende gesagt, dass alles gut war. Die menschliche Sexualität einschließlich des entsprechenden Begehrens und der entsprechenden Lust, wenn man so will der Libido, gehören zu der guten, von Gott als solche gewollten Natur des Menschen. Selbstverständlich kann dieser seine Sexualität wie alle übrigen natürlichen Kräfte und Fähigkeiten auch falsch einsetzen, missbrauchen und verformen, aber das macht sie als solche nicht schlecht. Der augustinische Ansatz geht deshalb so fehl, weil er das, was eigentlich zur gottgewollten, guten Natur des Menschen gehört und Menschen miteinander verbindet und eint, für sündhaft und damit für trennend hält, das eigentlich Sündhafte und Trennende aber gar nicht in den Blick bekommt.

7. Aber auch die thomistische Linie, die sich auf den *Verlust* der *Gerechtigkeit* und *Heiligkeit* infolge der Ursünde konzentriert, erweist sich als fragwürdig. Denn wenn durch die Taufe alles eigentlich Sündhafte *vollkommen getilgt* ist und den Getauften die rechtfertigende und heilmachende übernatürliche Gnadengabe *vollkommen wiedergeschenkt* ist, müssten die Jünger Jesu Christi, des Erlösers, mit Nietzsche gesprochen, tatsächlich erlöster aussehen. Nimmt man zur Lehre von der Erbsünde noch die Lehre vom untilgbaren Prägemaß (*character indelebilis*) der unwiederholbaren Sakramente der Taufe, der Firmung und der in sich noch einmal dreigestuften Weihe – zumindest in einer bestimmten Deutung – hinzu<sup>538</sup>, müsste es in der Menschheit eine Hierarchie der Heiligkeit geben. Christen müssten grundsätzlich heiliger als Nichtchristen sein, weil sie die Taufe empfangen haben, während die Nichtgetauften noch ganz der Erbsünde verhaftet sind

537 DH 728; / Dtn 5,9.

538 Bd. 3, Kap. 1.3.7.1.

und der heiligmachenden Gnade gänzlich entbehren. Katholische und orthodoxe Christen müssten heiliger sein als evangelische, weil sie zusätzlich zur Taufe das Sakrament der Firmung empfangen haben. Diakone wiederum müssten grundsätzlich heiliger sein als nichtgeweihte Christen, Priester wiederum heiliger als Diakone und Bischöfe heiliger als Priester, weil sie jeweils mehr an der Fülle des Weihesakraments teilhaben. Diese Vorstellung stimmt aber mit der erfahrbaren Realität nicht überein. Getaufte Kinder scheinen nicht ohne weiteres besser zu sein als nichtgetaufte. Einige der schlimmsten Verbrecher des 20. Jahrhunderts, wie Hitler und Stalin, waren Christen. Wenn man diese Erfahrung nicht darauf zurückführen will, dass Christen die völlige Tilgung ihrer Erbsünde dadurch neutralisieren, dass sie die viel schlimmeren persönlichen Sünder sind, lässt sich auch der thomistische Ansatz nicht halten.

8. Schließlich steht die Auffassung, dass *kleine Kinder*, obwohl sie „in sich selbst noch keine Sünde begehen konnten“, aufgrund der Erbsünde „wahrhaft der Vergebung der Sünden“ bedürfen und „gleich vom Mutterleibe weg zu taufen sind“, um zu Gott zu gelangen und nicht Genossen des Teufels in der Hölle zu werden, in *krassem Gegensatz* zur Aussage Jesu, dass *Kindern* das *Himmelreich* gehört.<sup>539</sup> Jesus spricht hier nicht von christlich getauften Kindern, die es damals noch nicht gab, sondern von Kindern allgemein. Ein Gott, der völlig unschuldige Kinder, nur weil sie nicht getauft sind, nicht zu sich in sein Reich aufnimmt, ja sogar für immer dem Teufel überlässt, ist ganz offensichtlich nicht der Gott Jesu Christi.

1.3.2.1.3 Negative Auswirkungen der Lehre: Heilspessimismus und unmenschliche Sexualmoral  
Besonders unter zwei Rücksichten hat sich die traditionelle Lehre von der Erbsünde auf die Christenheit verheerend ausgewirkt.

1. In ihr kommt das Prinzip *Kein Heil außerhalb der Kirche*, das auf Cyprian von Karthago (ca. 200–258) zurückgeht, zum Ausdruck. Dieses Prinzip wurde vom Konzil von Florenz (1438–1445) im Jahr 1442 sogar als Dogma festgeschrieben:

„Die hochheilige römische Kirche [...] glaubt fest, bekennt und verkündet, dass ‚niemand, der sich außerhalb der katholischen Kirche befindet‘, nicht nur (keine) Heiden, sondern auch keine Juden oder Häretiker und Schismatiker, des ewigen Lebens teilhaftig werden können, sondern dass sie in das ewige Feuer wandern werden, ‚das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist‘, wenn sie sich nicht vor dem Lebensende ihr [der Kirche] angeschlossen haben.“<sup>540</sup>

Das hieß: Aufgrund der Erbsünde konnte niemand das ewige Heil erlangen, der nicht getauft war. Nichtchristen erwartete als Nichtgetaufte die Hölle, weil sie nicht von der Erbsünde befreit waren. Ein derart radikaler *Exklusivismus* schien sich auf Aussagen in der Heiligen Schrift berufen zu können, wie etwa die: „Wer glaubt und sich taufen lässt,

539 DH 223; / vgl. DH 224; / Mt 19,14.

540 DH 1351.

wird gerettet; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden.<sup>541</sup> Da diesen Stellen andere gegenüberstanden, die in eine andere Richtung deuteten, gab es immer wieder Versuche und Tendenzen in der Kirche, die Hoffnung auf ein ewiges Leben bei Gott auch auf Nichtchristen auszudehnen. Dabei konnte man sich etwa auf 1 Tim 2,4 stützen, wo es heißt: Gott „will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“. Wenn Christus „für alle gestorben“ ist, wenn er die Sühne nicht nur für die Sünden der Christen, „sondern auch für die der ganzen Welt ist“ und wenn Gott seinen Sohn in die Welt gesandt hat, „damit die Welt durch ihn gerettet wird“, wie kann man dann noch behaupten, dass Nichtchristen das Heil nicht erlangen können?<sup>542</sup> Wenn Jesus den Glauben des nichtjüdischen Hauptmanns von Kafarnaum rühmt und ankündigt, dass viele Nichtjuden im Himmelreich zu Tisch sitzen werden, oder denen, die ihn unter Umständen überhaupt nicht gekannt haben, das Reich Gottes verheißt, weil sie ihren geringsten Brüdern geholfen haben, wenn Petrus predigt, dass Gott „in jedem Volk willkommen ist, wer ihn fürchtet und tut, was recht ist“, und wenn Paulus in der Areopagrede über Nichtchristen sagt, dass Gott keinem von ihnen fern ist, da alle „in ihm leben, sich bewegen und sind“ und dass sich Gott unter den Völkern „nicht unbezeugt“ gelassen hat, wie konnte und kann man dann noch daran zweifeln, dass auch Nichtchristen in das Reich Gottes gelangen?<sup>543</sup>

Dennoch herrschte bis weit in das 20. Jahrhundert hinein unter Christen ein exklusivistisches Denken vor, das sich schwertat, Nichtchristen eine Heilsmöglichkeit einzuräumen und nichtchristlichen Religionen die Vermittlung von Offenbarung und Heil zuzusprechen. Viele Christen tun sich bis heute schwer, andere Religionen als Offenbarungs- und Heilsreligionen anzuerkennen, die mit ihren von Gott geschenkten Mitteln Menschen auf dem Weg zur Erlösung und zum Heil helfen.

2. Vor allem unter dem Einfluss paulinischen Schrifttums und neuplatonischer *Leibfeindlichkeit* hat Augustinus eine Einstellung zur menschlichen Sexualität entwickelt, die sich bis heute fatal auf die Kirche auswirkt. Für ihn ist jede sexuelle Lust, die als solche gewollt wird, selbst innerhalb der Ehe (!), sündhaft. Die Sexualität gilt ihm zwar einerseits als das Mittel, mit dem der Mensch dem göttlichen Auftrag, fruchtbar zu sein und sich zu mehren<sup>544</sup>, nachkommt, aber andererseits auch als der Mechanismus, durch den aufgrund der sündhaften Lust die todbringende Ursünde als Sünde vererbt wird.

Wenn die römisch-katholische Kirche bis heute das Suchen sexueller Lust um ihrer selbst willen und alle sexuellen Akte außerhalb einer sakramental geschlossenen Ehe als schwer sündhaft verbietet oder für schwer krankhaft erklärt, gehört das zum augustianischen Erbe und verrät ein gestörtes Verhältnis zu einer wesentlichen Dimension des Menschseins. Gemäß der Tradition und auch noch nach der Logik des Weltkatechismus begehen Gläubige durch Verstöße in diesem Bereich schwere Sünden<sup>545</sup>, sodass sie, falls

541 Mk 16,16; vgl. Joh 3,5; 14,6; Apg 4,12.

542 2 Kor 5,14; / 1 Joh 2,2; vgl. Joh 1,29; / Joh 3,17.

543 Mt 8,10–11; / Mt 25,40; / Apg 10,35; / Apg 17,27–28; / Apg 14,17. Zur ausführlichen neutestamentlichen Begründung des Heilsoptimismus siehe Bd. 3, Kap. 3.3.5.

544 Gen 1,28.

545 *Katechismus der Katholischen Kirche* (Weltkatechismus) [= KKK] Nr. 2351–2355; 2357.

sie vor dem Tod diese nicht gebeichtet oder zumindest ernsthaft bereut haben, „aus dem Reiche Christi“ ausgeschlossen und dem „ewigen Tod in der Hölle“ verfallen sind.<sup>546</sup> Wandern gemäß kirchlichem *Exklusivismus* alle oder jedenfalls die meisten Nichtchristen in die Hölle, weil sie nicht getauft sind, so sind es nun gemäß kirchlicher *Sexualmoral* viele Christen selbst, die den Weg in die Hölle beschreiten, weil sie die vorgeschriebenen moralischen Normen nicht halten können oder wollen.

Für viele Gläubige ist diese Moral jedoch nicht mehr nachvollziehbar, wie der Ethiker Stephan Ernst feststellt:

„Die lehramtliche Sexualmoral mit ihren strikten Verboten von künstlicher Empfängnisverhütung, Selbstbefriedigung, praktizierter Homosexualität und sexuellen Beziehungen vor und außerhalb der Ehe, mit ihrer Verurteilung von Wiederverheirateten Geschiedenen und ihrer Weigerung, die Existenz von Geschlechteridentitäten jenseits der Binarität von männlich und weiblich anzuerkennen, ist heute in unserer pluralen und säkularen Gesellschaft, aber auch innerhalb der katholischen Kirche selbst für eine überwiegende Mehrheit der Gläubigen *obsolet* geworden.“<sup>547</sup>

Wie beim „Synodalen Weg“ in Deutschland festgehalten wurde, hat insbesondere die Lehre, „die den Geschlechtsverkehr nur im Rahmen einer rechtmäßigen Ehe und nur in der ständigen Offenheit zur Zeugung von Nachkommen für ethisch legitim erachtet, [...] zu einem weitgehenden *Bruch* zwischen *Lehramt* und *Gläubigen* geführt“<sup>548</sup>.

Zahlreiche namhafte Moraltheologen im deutschsprachigen Raum halten eine *Korrektur* und *Weiterentwicklung* der lehramtlichen Sexual- und Beziehungsethik inzwischen für *unumgänglich*. Eine Revision ist deshalb so wichtig, weil die Kirche mit ihrer veralteten Moral nicht bloß den Anschluss an die Humanwissenschaften verpasst, sondern sich von den *Gläubigen selbst* und deren *Lebenswirklichkeit* entfernt hat. Die Normen, die man gewöhnlich als „traditionelle kirchliche Moral“ bezeichnet, werden von den allermeisten Gläubigen „weder eingesehen noch beachtet“<sup>549</sup>. Daher lässt sich fragen, ob solche Normen, die nicht anerkannt und nicht befolgt werden, überhaupt den Namen „Normen“ verdienen und man bei ihnen überhaupt von einer „Moral“ sprechen kann.

„Die katholische Moral wird durch ihr Verharren in einer vormodernen Vorstellungswelt von Liebe, Sexualität und Partnerschaft zu einer *Kontrastmoral ohne Überzeugungskraft*. Es ist letztlich die *Weigerung*, den *Vorrang* von Liebe, Gleichheit und Freiheit *anzuerkennen*, der die lehramtlichen Äußerungen in diese *Isolation* treibt.“<sup>550</sup>

Dauerhafte sexuelle Enthaltensamkeit, etwa aus religiösen Gründen, ist durchaus möglich und sinnvoll. Doch sind nicht viele Menschen dazu berufen. Von *allen* Gläubigen,

546 KKK 1861; 1854–1861; 2351–2353; 2357–2359.

547 Ernst 135, (H.d.V.) [= Hervorhebung durch die Verfasser dieses Buches: Cora Duttmann und Johannes Herzgessell].

548 Synodalforum VI, Grundtext, 2 (H.d.V.).

549 Breitsameter/Goertz 9.

550 Ebd. 11 (H.d.V.).

die nicht in sakramentaler Ehe leben, uneingeschränkt sexuelle Enthaltbarkeit zu verlangen, ist unmenschlich, weil diese Forderung dem Menschen als *sexuellem Wesen* mit *sexuellen Bedürfnissen* nicht gerecht wird. Dem neueren positiven und ganzheitlichen Verständnis menschlicher Sexualität zufolge dient Sexualität der *Lust*, den *Beziehungen* und der *Vermehrung*. Sie sollte daher nicht auf Reproduktion verengt, sondern als Dreiklang von „Lusterfahrung“, „Vertiefung zwischenmenschlicher Beziehungen“ und „Fortpflanzung“ wahrgenommen werden.<sup>551</sup> Zudem stellt sie eine wichtige *persönliche Ressource* für Paare und für Einzelne dar.<sup>552</sup> Sexuelle Lust darf zelebriert und genossen werden. Wer seine Sexualität verdrängt oder unterdrückt, verstößt gegen das Gebot der *Liebe zu sich selbst*, die Voraussetzung für die Nächstenliebe und dieser gleichrangig ist. Selbstbefriedigung ist für gewöhnlich Ausdruck einer gesunden Selbstliebe. Die Liebe muss der Maßstab kirchlicher Sexualmoral sein. Verkehren erwachsene Menschen freiwillig und mit gegenseitiger Zustimmung sexuell miteinander, ist moralisch nicht entscheidend, ob sie miteinander verheiratet sind oder welchen Geschlechts sie sind, sondern ob und inwieweit sie es *aus Liebe* und *in Liebe* tun. So platt es klingt: Ist Gott die Liebe, kann nichts, was aus Liebe und in Liebe geschieht, gottlos und Sünde sein. Die Sexualität ist ein Aspekt der Liebesfähigkeit des Menschen, nicht umgekehrt die Liebe ein Aspekt der Sexualität. Statt jeglichen Sex außerhalb der Ehe zu verbieten, sollte die Kirche *feste Liebesbeziehungen* welcher Art auch immer fördern und Gläubigen helfen, ihr *ganzheitliches Liebespotential* zu entfalten.<sup>553</sup> Ausgerechnet Augustinus, auf den ja nicht zuletzt die starke Abwertung menschlicher Sexualität und die unterdrückerische Sexualmoral der Kirche zurückgeht, provoziert mit einem Wort, das sich besonders gut auf diesen Bereich des Lebens anwenden lässt: „Liebe und tu, was du willst!“ (*dilige, et quod vis fac*).

Vor allem nach der Erfahrung des Missbrauchs in der Kirche ist beim heutigen Wissenstand die kirchliche Sexualmoral als *gefährlich* zurückzuweisen, weil sie dem Menschen *tendenziell schadet*. Statt wie Jesus Menschen zu heilen, macht die Kirche durch sie direkt oder indirekt Gläubige krank, insofern „sexualmoralische *Abwertungs- und Abspaltungsmechanismen* eine gesunde Integration von Sexualität in die Identität eines Menschen beeinträchtigen“, die *Diskriminierung* sexueller und geschlechtlicher Minderheiten „befördern“ und *sexuellen Missbrauch* „begünstigen“ können.<sup>554</sup> Gott allein weiß, wieviel Leid die Kirche mit ihrer Moral in all den Jahrhunderten über Menschen gebracht hat.

Weil die römisch-katholische Kirche besonders traditionslastig ist und sich vom Antimodernismus des 19. Jahrhunderts noch längst nicht befreit hat<sup>555</sup>, tut sie sich auch jetzt mit dem nötigen Umdenken sehr schwer. Statt nach dem paulinischen Motto „Prüft alles und behaltet das Gute!“<sup>556</sup> die Geister zu unterscheiden und in Gelassenheit zu überprüfen, ob es sich bei einer neuen gesellschaftlichen Entwicklung um eine

551 Lob-Hüdepohl 90.

552 Vgl. zum Beispiel die Bücher und Vorträge der freikirchlichen Schweizer Sexologin, Psychotherapeutin und systemischen Beraterin Veronika Schmidt.

553 Vgl. Kap. 1.3.3.1.

554 Sautermeister 167–169.

555 Bd. 3, Kap. 1.3.3.2.

556 1 Thess 5, 21.

Fehlentwicklung oder echten Fortschritt handelt, wähnt sie sich auch jetzt in ihrer amtlichen Selbstdarstellung im festen Besitz unveränderlicher Wahrheit oder, moderater formuliert, glaubt sie die Tradition nicht verändern zu dürfen. Immer wieder hat sich die Kirche mittels offizieller Verlautbarungen in der Vergangenheit, besonders aber seit Beginn der Neuzeit vergeblich bemüht, echten Fortschritt der sich entfaltenden und im Übrigen nicht nur von Gott geschenkten, sondern erleuchteten Vernunft (vgl. Joh 1,9) zu verhindern: so zum Beispiel als das heliozentrische Weltbild das geozentrische abgelöst hat<sup>557</sup>, als sich die Religionsfreiheit als Menschenrecht durchgesetzt hat<sup>558</sup>, als Demokratien an die Stelle von Monarchien getreten sind, als sich in der Bibelwissenschaft die historisch-kritische Methode etabliert oder in der Biologie die Entdeckung der Evolution verbreitet hat, um nur einige der prominentesten Beispiele zu erwähnen. Wie schon früher im naturwissenschaftlichen, politischen, rechtlichen oder sprachwissenschaftlichen Bereich, so wird sie sich auch der Weiterentwicklung der Vernunft im humanwissenschaftlichen Bereich sowie der gottgewollten Autonomie des Menschen auf Dauer nicht verweigern können. Je früher sie ihren Widerstand oder, geistlich gesprochen, ihre Verstocktheit aufgibt, desto geringer wird der Schaden nicht zuletzt für sie selbst als Institution ausfallen, desto schneller wird sie verlorengegangenes Vertrauen zurückgewinnen. Durch ihre restriktive Sexualmoral macht sie sich auch in ihrer Kernkompetenz, Menschen das Evangelium zu verkünden und zu bezeugen, unglaublich, so dass sie zumindest in westlichen Gesellschaften immer weniger als eine Größe wahr- und ernst genommen wird, die den Menschen etwas zu sagen und zu bieten hat. Mit dem Schlachtruf „Wehret dem Zeitgeist“, verpasst und verkennt sie die Zeichen der Zeit. Über kurz oder lang wird sie sich auch dem sexual- und humanwissenschaftlichen Fortschritt in ihrer offiziellen Lehre öffnen müssen. Wie etliche Beispiele in der Vergangenheit zeigen, ist es ihr grundsätzlich möglich, derartige Lehren zu ändern.<sup>559</sup>

Aus all diesen Gründen ist es dringend geboten, das traditionelle Verständnis von der Erbsünde, das offiziell immer noch vertreten wird, zugunsten einer schriftgemäßen, theologisch stimmigen und realistischen Lehre teils zurückzunehmen, teils weiterzuentwickeln.<sup>560</sup>

## Literatur

*Katechismus der Katholischen Kirche (Weltkatechismus)* [= KKK], 1993.

Christof Breitsameter/Stephan Goertz: *Vom Vorrang der Liebe. Zeitenwende für die katholische Sexualmoral*, 2020.

Konrad Hilpert/Jochen Sautermeister (Hg.): *Kirchliche Sexualmoral vor dem Abgrund. Theologische Perspektiven zum Synodalen Weg*, 2023.

557 Der Fall Galileo Galilei (1564–1642).

558 Papst Gregor XVI. hatte im 19. Jahrhundert die Menschenrechte für „Wahnsinn“ und die Gewissensfreiheit für einen „pestilenzartigen Irrtum“ gehalten.

559 Bd. 3, Kap. 1.3.4.5.

560 Kap. 1.3.2.3.

Stephan Ernst: *Korrekturbedarf gegenüber der Tradition. Zur notwendigen Weiterentwicklung der lehramtlichen Sexual- und Beziehungsethik*, in: Hilpert/Sautermeister (Hg.) 2023, 135–156.

Andreas Lob-Hüdepohl: *Verengungen humanwissenschaftlicher Erkenntnisse? Gefahren auf dem Synodalen Weg*, in: Hilpert/Sautermeister (Hg.) 2023, 88–99.

Jochen Sautermeister: *Der Missbrauch als unumgänglicher Anstoß für eine Erneuerung katholischer Sexualethik*, in: Hilpert/Sautermeister (Hg.) 2023, 157–170.

### 1.3.2.2 Martin Luthers Lehre vom verdorbenen, unfreien Menschen

Nach Martin Luther (1483–1546) besteht die Folge der Ur- und Erbsünde darin, dass die Natur des Menschen *völlig verdorben* ist und er selbst *keinen freien Willen* mehr besitzt. Sehr eindrücklich hat der Reformator seine diesbezügliche Lehre im Jahr 1525 in seiner Schrift *De servo arbitrio* (*Vom unfreien Willen*) dargelegt, mit der er auf die Streitschrift *Diatriba vom freien Willen* (1524) des Humanisten Erasmus von Rotterdam geantwortet hat. In diesem Kapitel sollen anhand dieses Werkes seine Thesen von der Schlechtigkeit und Determiniertheit des Menschen kurz vorgestellt (Kap. 1.3.2.2.1) und dann im Einzelnen kritisch gewürdigt werden, indem zwischen Handlungsfreiheit und Entscheidungsfreiheit (Kap. 1.3.2.2.2), zwischen seiner Rechtfertigungslehre und der des Paulus (Kap. 1.3.2.2.3) sowie zwischen zeitlichem und ewigem Heil (Kap. 1.3.2.2.4) unterschieden wird.

#### Literatur

Martin Luther: *Vom unfreien Willen* [= VuW], 2. Auflage 2017.

#### 1.3.2.2.1 Luthers Auffassung von der menschlichen Verdorbenheit und Vorherbestimmtheit

Luther zufolge waren Adam und Eva die einzigen Menschen, die einen freien Willen besaßen. Dadurch, dass sie sündigten, ging für alle Menschen die Freiheit Gott gegenüber verloren: „Dem Menschen ist [zwar] eine Wahlfreiheit zuzugestehen, doch nicht bei Dingen, die über ihm stehen, sondern nur bei Dingen, die ihm untergeordnet sind. [...] Aber Gott gegenüber oder in den Dingen, die Heil und Verdammnis betreffen, hat er keinen freien Willen, sondern ist gefangen, unterworfen und ein Sklave – entweder des Willens Gottes oder des Willens des Teufels.“<sup>561</sup>

Infolge der Ursünde ist die menschliche Natur so schlecht, verdorben und böse, dass die Menschen in göttlichen Dingen mit ihrer Vernunft allein nichts erkennen, sondern nur irren, und mit ihrem Willen nichts Gutes wollen, sondern nur Böses wollen und sündigen können. Wenn sie Gutes tun, sind sie in ihrem Wollen vom Geist Gottes bestimmt, wenn sie Böses tun, vom Satan beherrscht. Ein Mittleres, etwa einen „neutralen“ menschlichen Willen, der sich frei der einen oder der anderen Seite zuneigen kann, schließt Luther kategorisch aus. Für ihn steht es sogar noch schlimmer um den Menschen, da er

561 Luther: *Vom unfreien Willen* [= VuW], Nr. 638, S. 71.

verblendet ist. Die Schrift schildere ihn so: „er ist nicht nur gebunden, elend, gefangen, krank und tot (Eph 2,1); sondern durch das Wirken Satans, seines Fürsten, fügt er dem noch diese elende Verblendung hinzu, dass er glaubt, er wäre frei, glücklich, ungebunden, stark, gesund und lebendig.“<sup>562</sup>

Alles, was der Mensch in Sachen des *Heils* will und tut, ist also nach Luther *theologisch determiniert*, das heißt von Gott vollständig vorherbestimmt. Alles, was geschieht, geschieht mit unveränderlicher Notwendigkeit, weil Gott es mit seinem unveränderlichen Willen so will. Da Gott selbst die treibende Kraft von allem ist, treibt er die Menschen entweder durch *seinen Geist* immer mehr zum *Guten* oder durch *Satan* immer mehr zum *Bösen* an. Dabei unterscheidet Luther bezüglich der Freiheit des Menschen zwischen *Notwendigkeit* und *Zwang*. Sofern kein äußerer oder innerer (d. h. psychischer) Zwang vorliegt, tut der Mensch *freiwillig* das, wozu ihn der Geist Gottes oder der Teufel notwendig bewegt. Der Mensch ist durchaus handelndes Subjekt, aber will und kann nur das wollen, was der Geist Gottes oder Satan wollen.

Seine Widerlegung der menschlichen Willensfreiheit sucht Luther ganz *aus der Bibel* zu begründen. Stellen, die laut Erasmus für den freien Willen des Menschen sprechen, deutet er dahingehend, dass in ihnen bei genauer Analyse keine menschliche Freiheit behauptet, sondern die göttliche Vorherbestimmung zum Ausdruck gebracht wird, und hält ihnen andere Stellen entgegen. Für seine eigene Auffassung stützt er sich vor allem auf den *Römerbrief* und die scharfe Entgegensetzung von Fleisch und Geist bei Paulus sowie die entsprechende Entgegensetzung von Welt und Gnade Christi im *Johannesevangelium*. Alles, was nicht aus dem Geist ist, ist „Fleisch“ oder „Welt“ und damit Gottlosigkeit.<sup>563</sup>

### 1.3.2.2.2 Unterscheidung zwischen bloßer Freiwilligkeit (Kompatibilismus) und echter Willensfreiheit (Libertarismus)

Setzt man sich 500 Jahre später mit Luthers Freiheitskonzepts kritisch auseinander, ist zunächst einmal festzustellen, dass heute vor allem viele Philosophen wie er einen *Kompatibilismus* vertreten, freilich nicht aus theologischen, sondern aus materialistischen Gründen. Gemäß diesem Verständnis von Freiheit tut der Mensch vieles ohne Zwang, ganz freiwillig.<sup>564</sup> Er fühlt sich frei, ist aber in seinem Wollen und dementsprechend in seinem Handeln nicht von seiner eigenen geistigen Wirklichkeit bestimmt, sondern von einer anderen Wirklichkeit, sei sie nun materiell oder sei sie göttlich beziehungsweise satanisch. Luthers kompatibilistische Auffassung von der menschlichen Freiheit als bloßer Freiheit von Zwang (Handlungsfreiheit) steht im Gegensatz zur Freiheit als echter Selbstbestimmung (Willens- oder Entscheidungsfreiheit). Zwar ist sie in sich logisch stimmig, wird aber in mehrfacher Hinsicht der *Realität* nicht gerecht.

Da ist zunächst einmal die *Realität der heiligen Schrift* selbst, aus der Luther seine These begründen will. Seine Deutung, *sämtliche Gebote* dienen in der Bibel nur dazu, den Menschen seines Hochmuts und Unwissens zu überführen, seinen Stolz zu brechen und durch Selbsterkenntnis zu zerbrechen und zu zerschlagen, ist von ihr her nicht haltbar.

562 VuW 677–680, 143.

563 Vgl. Joh 3,6.

564 Kap. 1.1.3.4.

Auch seine Analyse, *Imperative* oder *Appelle* wie „Bekehrt euch!“, „Bemüht euch!“ würden in der Bibel nur sagen, was die Menschen tun oder lassen *sollen*, nicht aber, was sie *können* oder *tun*<sup>565</sup>, würden nur ein *Sollen*, das den Menschen *völlig überfordert*, aber *keinen freien Willen* voraussetzen, lässt sich nicht aufrechterhalten. Sollte Gott tatsächlich mit den *Zehn Geboten*, die er gemäß der Schrift durch Mose dem Volk Israel geoffenbart hat, *nur* beabsichtigt haben, es auf die Probe zu stellen, ihm sein völliges Unvermögen, diese Gebote zu halten, aufzuzeigen und ihm so sein Elend zu offenbaren? Zur Realität der Schrift im weiteren Sinn gehört auch, wie *Juden selbst* das Gesetz tatsächlich empfunden haben und empfinden. Sie haben es niemals als ein Mittel Gottes verstanden, durch das er ihnen ausschließlich ihre totale Ohnmacht aufzeigen wollte, sondern als *Weisung zum Leben*, die er ihnen geschenkt hatte. Besonders dankbar waren sie für die Zehn Gebote, die ihnen als ethische Richtschnur für ein gutes Leben dienten. Gott selber hatte ihnen durch Mose den Grund ihrer Übermittlung mitgeteilt: „damit ihr Leben habt und es euch gut geht und ihr lange lebt in dem Land, das ihr in Besitz nehmt“<sup>566</sup>.

Was das *erste Liebesgebot* betrifft, wird kein vernünftiger Christ von sich behaupten wollen, es *allein* aus eigener Kraft *ohne* Gottes Gnade erfüllen zu können. Aber daraus, wie Luther, zu folgern, der Mensch sei hier in seinem freien Willen überhaupt nicht angesprochen und könne von sich aus rein gar nichts zur Erfüllung des Gebots beitragen, verfehlt den Sinn des Gebots. Wenn es Gott ganz allein ist, der das Lieben-Wollen im Menschen bewirkt, ist der Mensch nicht mehr freier Partner der Liebe Gottes, sondern im Grunde nur noch seine Marionette und damit entpersönlicht. Dass er Gott nicht aus eigenem Willen und eigener Kraft *ganz* lieben kann, heißt nicht, dass er Gott von sich aus *überhaupt nicht* lieben kann, wie auch umgekehrt die Tatsache, dass er Gott aus eigenem Willen und aus eigener Kraft lieben kann, nicht bedeutet, dass er es ohne Gottes Gnade kann. Indem Gott und Mensch in Freiheit dasselbe wollen, wirken sie – wenn auch auf ganz unterschiedliche, nämlich auf göttliche und auf menschliche Weise – *wirklich zusammen* und bewirken gemeinsam, dass der Mensch Gott liebt und mit Gottes Hilfe unter Umständen immer mehr liebt.

Der Mensch besitzt einen freien Willen zu lieben und kann von sich aus lieben. Das geht noch deutlicher aus dem *zweiten Liebesgebot*, das dem ersten gleich ist, hervor: *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!* Die Fähigkeit, sich selbst und den Nächsten lieben zu wollen und bis zu einem gewissen Grad auch lieben zu können und zu lieben, gehört schon zu den *natürlichen* Fähigkeiten des Menschen.<sup>567</sup> Es bedarf dazu keiner besonderen übernatürlichen Gnade. Jesus selbst setzt sie voraus, wenn er den Jüngern vorhält, nur diejenigen zu lieben, die einen auch lieben, sei zu wenig, da dies auch die Zöllner, Heiden oder Sünder täten.<sup>568</sup> Wenn Heiden, die nicht an Gott, geschweige denn an Jesus Christus glauben, ihre Nächsten lieben können, kann der Glaube nicht Voraussetzung für Liebe sein. Wenn Sünder ihre Nächsten lieben, können sie nicht ganz und gar böse sein, wie sie es laut Luther ihrer vollkommen verdorbenen und gottlosen Natur nach

565 Vgl. VuW 677–680, 140f.

566 Dtn 5,33.

567 Kap. 1.3.3.1.

568 Mt 5,43–48; Lk 6,27–36.

sein müssten. Sie sind für Jesus offenkundig keine Sünder schlechthin, die völlig unter der Herrschaft Satans stehen und nichts anderes als sündigen können.

### 1.3.2.2.3 Unterscheidung zwischen Luthers und Paulus' Rechtfertigungslehre

Ein weiterer Kritikpunkt hängt mit Luthers *Auswahl* der Bibelstellen beziehungsweise *Auslassen* und *Übergehen* bestimmter Bibelstellen zusammen. Um die völlige *Finsternis*, das heißt die völlige Gottlosigkeit der Welt und aller Menschen vor oder ohne Christus zu beweisen, zitiert er aus dem Johannesprolog<sup>569</sup>: „Das Licht scheint in der Finsternis, aber die Finsternis begreift es nicht.“<sup>570</sup> Mit dem Licht ist das göttliche Wort, das bei Gott war und selbst Gott war, gemeint. Von ihm als dem wahren Licht wird im selben Prolog aber auch ausgesagt, dass es „jeden Menschen erleuchtet“<sup>571</sup>. Diese Stelle mit dem *jeder* ist für sich genommen völlig klar und eindeutig. Jeder heißt jeder – *ohne irgendeine Ausnahme*. Wenn mit dem wahren Licht der göttliche Logos und mit „jeder“ wirklich jeder Mensch gemeint ist, dann ist kein Mensch vollkommen gottlos, keiner ganz von Gott verlassen.

Beim Römerbrief weist Luther völlig zu Recht darauf hin, dass für Paulus wirklich alle Menschen – ausnahmslos – durch den ersten Adam Sünder geworden sind und auf diese Weise der Tod zu allen Menschen gekommen ist, weil alle gesündigt haben.<sup>572</sup> Er pocht auf dieses *alle*.<sup>573</sup>

Aber *zum einen* deutet er den Ausdruck „Herrschaft der Sünde“ bei Paulus so, als wolle dieser sagen, alle Menschen seien *ganz und gar* Sünder.<sup>574</sup> Diese Deutung entspricht zwar zwei Stellen, die Paulus aus einem Psalm und aus Jesaja im Römerbrief zitiert, gibt aber nicht dessen Auffassung insgesamt angemessen wieder.<sup>575</sup> Denn obwohl Paulus die Heiden wegen ihrer Gottlosigkeit heftig anklagt<sup>576</sup>, ist er der Ansicht, die Forderungen des Gesetzes seien ihnen durch ihr *Gewissen* ins Herz geschrieben, weshalb sie zumindest zum Teil das Gesetz, das sie nicht haben und kennen, von Natur aus halten können.<sup>577</sup> Auch kann ihm zufolge zwar kein Jude das Gesetz ganz halten<sup>578</sup>, aber damit will er nicht sagen, Juden könnten das Gesetz überhaupt nicht halten. Ganz im Gegenteil nimmt er an, dass es sowohl unter Juden als auch unter Heiden Menschen gibt, die vor dem Evangelium Jesu Christi und ohne dieses „beharrlich Gutes tun und Herrlichkeit, Ehre und Unvergänglichkeit erstreben“, weshalb Gott ihnen „ewiges Leben“ gibt.<sup>579</sup> Zwar wird Paulus zufolge die ganze Welt vor Gott schuldig, kann niemand aus Werken des Gesetzes vor Gott gerecht werden und kommt es durch das Gesetz zur Erkenntnis der Sünde<sup>580</sup>, aber das bedeutet nicht, dass alle Menschen vor dem Evangelium nur gesündigt und nichts

569 Joh 1,5.

570 VuW 776, 320.

571 Joh 1,9.

572 Röm 5,12.

573 VuW 772–774, 314f.

574 Röm 3,9.

575 Ps 14,1f; / Jes 59,7f; / Röm 3,11–13.

576 Röm 1,18–32.

577 Röm 2,14; vgl. 2,26.

578 Vgl. Koh 7,20; Gal 3,10; 5,3.

579 Röm 2,7.

580 Röm 3,19.

Gutes getan hätten. Luther übertreibt die bei Paulus nicht zuletzt rhetorisch zu verstehende Übertreibung selber noch einmal theologisch. Der Mensch unter dem Gesetz ist für Paulus in keinem Fall so schlecht, dass er das Gute nicht tun *will* und mit seiner *Vernunft* dem Gesetz Gottes nicht dienen würde.<sup>581</sup> Die Ausrichtung der Vernunft auf Gott und das Wollen des Guten sind für ihn entscheidende Voraussetzung dafür, die Erfahrung eigener Schwäche, Ohnmacht und Erlösungsbedürftigkeit zu machen. Luther bestreitet diese Qualität der Vernunft sowie das Wollen des Guten und den freien Willen überhaupt. Für ihn kann der Mensch unter dem Gesetz nicht einmal das Gute wollen. Auch bleibt für Paulus der gerechtfertigte Mensch nicht einfach – im Sinne des *simul iustus et peccator* – Sünder. Vielmehr nimmt seine Sündhaftigkeit real ab und seine Heiligkeit real zu.<sup>582</sup>

Zum anderen ergänzt Paulus die *negative* Auswirkung der Sünde des ersten Adam auf *alle* durch die *positive* Auswirkung der Gerechtigkeit Jesu als des zweiten Adam auf *alle*. Wie durch die Übertretung und den Ungehorsam eines Einzigen alle Menschen zu Sündern gemacht wurden, macht die gerechte Gnadentat und der Gehorsam eines Einzigen schlechthin alle Menschen zu Gerechten.<sup>583</sup> Wie durch Adam alle Menschen dem Tod anheimgefallen sind und der Rettung bedürfen, kommt es durch Jesus Christus „für alle Menschen zur Gerechtsprechung, die Leben schenkt“, und das heißt hier eindeutig, *ewiges Leben* schenkt.<sup>584</sup> Auf dieses zweite „alle“ bezieht sich Luther nicht. Es wäre aber für den Rechtfertigungsgedanken und die Vollendung der Menschen sehr wichtig. Diese Stelle ist für sich genommen völlig klar und eindeutig. „Jeder“ und „alle“ sind nicht nur im negativen, sondern auch im positiven Fall wörtlich und ganz ernst zu nehmen. Indem Luther bestimmte Stellen aus dem Römerbrief und auch sonst aus der Schrift aufgreift, andere aber auslässt, wird seine Deutung zumindest einseitig, wenn nicht falsch.

Luther stützt sich für seine Überzeugung von der *doppelten Prädestination* hauptsächlich auf Stellen wie Röm 9,18, wobei er den Vers „Er erbarmt sich also, wessen er will, und macht verstockt, wen er will“ im Sinne ewiger Erwählung und Verdammnis deutet.<sup>585</sup> Dieser Auswahl<sup>586</sup> stehen neben der erwähnten Stelle aus dem Römerbrief (Röm 5,18) mehrere Stellen gegenüber, die für eine Rettung aller Menschen sprechen, auf die sich Luther aber nicht einlässt, wie etwa Röm 11,32 („Denn Gott hat alle in den Ungehorsam eingeschlossen, um sich aller zu erbarmen“), 1 Kor 15,22 („Denn wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle lebendig gemacht werden“) oder 1 Tim 4,10 („denn wir haben unsere Hoffnung auf den lebendigen Gott gesetzt, den Retter aller Menschen, besonders der Gläubigen“). Auf eine Stelle im 1. Brief an Timotheus geht Luther jedoch ausdrücklich ein: „Das ist recht und wohlgefällig vor Gott unserem Retter; er will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen.“<sup>587</sup>

581 Röm 7,19; / 7,22.25.

582 Röm 6,1–23; bes. 6,19.22; 8,2.9.12–14.

583 Röm 5,12–21.

584 Röm 5,18; / vgl. 5,21.

585 VuW 727, 230.

586 Joh 3,18; 3,36; Mt 25,46; Mk 16,16; Lk 8,12.

587 1 Tim 2,4.

Wenn das *notwendig* geschieht, was der allwissende und allmächtige Gott will, wie Luther immer wieder betont, würde aus dem Umstand, dass Gott alle retten will, eigentlich folgen, dass auch alle Menschen notwendigerweise gerettet werden. Luther unterscheidet aber in diesem Zusammenhang zwischen Gottes *offenbartem* und Gottes *verborgenem* Willen oder zwischen Gottes *Wort* und Gott *selbst*.<sup>588</sup> Dem geoffenbarten und gepredigten Willen nach will er nicht den Tod des Sünders. „Er will ihn aber nach jenem unerforschlichen Willen.“<sup>589</sup> Nach diesem „verborgenen und zu fürchtenden Willen“ will Gott die einen Menschen in der Verdammnis lassen, die anderen aber retten und ordnet nach seinem Ratschluss an, „welche und was für Leute nach seinem Willen die gepredigte und angebotene Barmherzigkeit annehmen und ihrer teilhaftig werden“<sup>590</sup>.

Nicht nur vom *gepredigten* Willen Gottes, alle zu retten, sondern auch von seinem *verborgenen* Willen, nur einen Teil zu retten, können wir aber nur aus der Schrift wissen. Was berechtigt dann dazu, den einen Willen für *bloß gepredigt*, den anderen aber für den *eigentlichen* zu halten? Folgt man Luthers Unterscheidung, könnte es sich ja auch umgekehrt verhalten: Dem wirklichen, aber verborgenen Willen nach will Gott alle retten, dem gepredigten Willen nach nur einen Teil.

Hier kommen bei Luther Vorannahmen oder Vernunftüberlegungen ins Spiel, die selbst noch einmal der Begründung durch die Schrift bedürften, was aber nicht möglich ist. Anders gefragt: Woher weiß Luther vom *doppelten Ausgang*, wenn es einige Bibelstellen gibt, die für sich genommen *klar* und *eindeutig* für die Rettung und das ewige Leben *aller* Menschen sprechen? Die einschlägigen Stellen mögen jeweils für sich genommen klar und eindeutig sein. Da aber die einen für einen doppelten Ausgang, die anderen für einen glücklichen Ausgang für alle Menschen sprechen, ist die Schrift als ganze in der Frage der Vollendung wie auch in anderen Fragen nicht eindeutig. Hier ist eine Deutung entweder mithilfe der *Vernunft* oder mithilfe des *Geistes Gottes* oder mithilfe der vom Geist Gottes *erleuchteten Vernunft* gefordert.<sup>591</sup>

Luther führt für seine Überzeugung vom doppelten Ausgang Paulus an.<sup>592</sup> Paulus meint aber mit dem *Tod*, der durch Adam zu allen Menschen kommt<sup>593</sup>, nicht den ewigen Tod der Hölle, sondern von Genesis her den Tod des irdischen Lebens.<sup>594</sup> Weil alle die Sünde und den Tod Adams durch die eigene Sünde bestätigen, hat ihm zufolge niemand das ewige Leben verdient, hat, im Gegenteil, jeder den *zeitlichen* Tod und in diesem Sinn das Verlorengehen verdient. Aber es hat niemand den ewigen Tod, die Hölle, verdient. Paulus schreibt nirgendwo, dass Gott den Menschen aufgrund der Sünde ewig verdammen oder verwerfen würde. So ist bei ihm auch die Verstoßung, Verstockung oder Verwerfung *Israels* zeitlich begrenzt und bedeutet Reichtum und Versöhnung für die ganze Welt.<sup>595</sup> Obwohl das bei Paulus klar und eindeutig ist, geht der Reformator – vermutlich

588 VuW 684–686, 154–156.

589 VuW 685f, 155f.

590 VuW 684, 154.

591 Bd. 1, Kap. 3.2.4.

592 Röm 9,18.

593 Röm 5,12.15.

594 Gen 2,17 u. 3,19.

595 Röm 11; bes.11,1.7.11.15.25.32.

in Abhängigkeit von Augustinus – von der ursprünglichen Verdammnis aller durch Gott aus.

Es war das *große theologische Verdienst* Luthers, in einer Zeit, in der die Werkgerechtigkeit vorherrschte, den paulinischen Gedanken der *Glaubensgerechtigkeit* wiederentdeckt zu haben. Der Mensch kann durch keinerlei Leistung vor Gott gerecht werden. Die Gerechtigkeit, die Voraussetzung für das ewige Heil ist, kommt ihm von Gott selber durch Jesus Christus zu. Anders gesagt: Der Mensch kann sich durch keinerlei Bemühung den Himmel verdienen und muss es auch nicht, denn er ist ihm von Gott geschenkt.

In dem Zusammenhang lassen sich aber weitere *wesentliche Unterschiede* zwischen Luthers Rechtfertigungstheologie und der des Paulus ausmachen. Für Luther ist der *Glaube* neben dem Erlösungswerk Jesu Christi beziehungsweise der Gnade eine *notwendige Bedingung* für die Rechtfertigung des Menschen. Der Mensch ist nur dann gerechtfertigt, wenn er an Jesus Christus glaubt. Der Glaube gehört zu seiner Rechtfertigung selbst. Bei Paulus ist das nicht so. Er stellt zwar im Römerbrief der Gerechtigkeit aus Werken oder aus dem Gesetz die „Gerechtigkeit Gottes durch Glauben an Jesus Christus“, die „Glaubensgerechtigkeit“ oder die „Gerechtigkeit aus Glauben“ gegenüber.<sup>596</sup> Für ihn macht zwar Gott den gerecht, „der aus Glauben an Jesus lebt“, und er ist zwar der Überzeugung, „dass der Mensch gerecht wird durch Glauben, unabhängig von Werken des Gesetzes“.<sup>597</sup> Aber er schreibt nirgendwo, dass *nur* der Glaube gerecht macht oder als Gerechtigkeit angerechnet wird<sup>598</sup>, und spricht nirgendwo von einer Gerechtigkeit durch oder aus Glauben *allein*. Dieses „allein“ hat Luther hinzugefügt, sodass es bei ihm im Zusammenhang mit der Rechtfertigung zum Glauben keinerlei Alternative gibt.

Für Paulus kommt es durch die gerechte Tat Jesu „für alle Menschen zur Gerechtersprechung, die Leben schenkt“<sup>599</sup>. Durch die Hingabe Jesu am Kreuz sind alle Menschen – unabhängig von ihrem Glauben – gerecht geworden. Der Glaube ist bei Paulus nicht Bedingung für die Rechtfertigung oder Teil derselben, sondern ein *herausragendes Mittel*, durch das Gottes Gerechtigkeit im Menschen wirksam wird. Es gibt aber auch andere Mittel. Paulus selbst deutet andere Medien an, wenn er zu Beginn des Römerbriefs schreibt, Heiden wie Juden, „die beharrlich Gutes tun und Herrlichkeit, Ehre und Unvergänglichkeit erstreben“<sup>600</sup>, würde Gott ewiges Leben geben. Will Paulus durch diese Stelle nicht seine Zurückweisung jeder Werkgerechtigkeit unterlaufen, kann das nur bedeuten, dass für ihn das *Verrichten guter Werke* und das *Erstreben der Unvergänglichkeit* keine Bedingungen für die Rechtfertigung sind, sondern Mittel, durch die Gottes Gerechtigkeit bei Menschen wirksam wird und ankommt. Paulus lehnt die Werkgerechtigkeit nicht so sehr als Versuch des Menschen ab, durch gute Taten ins rechte Verhältnis zu Gott zu gelangen, sondern vielmehr als den Versuch, durch *äußeres Halten* des Gesetzes, genauer des Gesetzesbuchstabens, und somit durch äußeres korrektes Verhalten vor Gott gerecht werden zu wollen.<sup>601</sup> Er prangert die Werkgerechtigkeit in erster Linie an,

596 Röm 9,32; 10,5; / 3,22; / 4,13; / 9,30.

597 Röm 3,26; / 3,28.

598 Vgl. Röm 4,5.

599 Röm 5,18.

600 Röm 2,7.

601 Vgl. Röm 2,28f.

weil sie für ihn von einer *Äußerlichkeit der Frömmigkeit* zeugt. Gute Werke, die nicht einem äußerlichen Befolgen des Gesetzes, sondern der rechten *inneren Gesinnung*, nämlich Gutes um des Guten willen zu tun, entspringen und so vom „Herzen“ und vom „Geist“ stammen<sup>602</sup>, fallen für ihn von vornherein nicht in den Bereich der von ihm kritisierten Werkgerechtigkeit.

Der Mensch hat, theologisch betrachtet, viele Mittel, wie er Gottes Gerechtigkeit in seinem Leben annehmen und realisieren kann. Er kann sie mithilfe der Gnade Gottes durch Glauben, aber auch durch Hoffnung und Liebe, durch Gebet und Meditation, ja im Prinzip durch alle möglichen sittlich guten Tätigkeiten, seien sie familiärer, politischer, sozialer, künstlerischer, ökologischer, ökonomischer oder sonstiger Art, in seinem Leben wirksam werden lassen. Durch all diese Vollzüge *erwirbt* der Mensch nicht die Rechtfertigung, sondern *antwortet* auf sie mit Hilfe der Gnade, die ihm immer schon zuvorgekommen ist und zuvorkommt. So kann sie in seinem Leben Wirklichkeit werden. Der Mensch wird nicht durch Glauben, sondern durch Jesus Christus *allein* vor Gott gerecht und er kann diese Gerechtigkeit nicht nur durch Glauben, sondern durch viele Vollzüge in seinem Leben annehmen. Der Glaube an Jesus Christus ist zwar ein herausragendes Mittel, aber nur *ein* Mittel für die Realisierung der Rechtfertigung. Als ein anderes herausragendes Mittel darf bei Paulus im Römerbrief und im Galaterbrief die *Nächstenliebe* angesehen werden, auf die er besonders abhebt.<sup>603</sup> Im 1. Korintherbrief stellt er die Liebe über alles, auch über Glaube und Hoffnung, die mit dem Tod enden, während die Liebe bleibt.<sup>604</sup> Die Nächstenliebe ist ein Mittel, zu dem alle Menschen fähig sind und durch das mehr als durch jedes andere die Gerechtigkeit Gottes im menschlichen Leben *wirksam* wird.

#### 1.3.2.2.4 Unterscheidung zwischen zeitlichem und ewigem Heil

Luther und andere Theologen haben beim Streit um die Rechtfertigung und den freien Willen des Menschen nicht deutlich genug zwischen *zeitlichem* und *ewigem* Heil, zwischen *diesseitigem* und *jenseitigem* Leben, zwischen *Gnade* und *Anschauung* Gottes unterschieden. Mit Luther dürfen Christen darauf vertrauen, dass sie von Gott, ohne irgendetwas dafür leisten zu müssen, zum *himmlischen* Leben berufen sind. So wenig der Mensch mit seinem freien Willen zu seiner irdischen Existenz in der Welt beitragen kann, kann er etwas zu seiner himmlischen Existenz nach seinem Tod beisteuern. Beides ist ihm völlig gratis, ohne dass er eine Bedingung oder Leistung erfüllen müsste oder auch nur könnte, geschenkt. Beides übersteigt seinen freien Willen vollkommen.

Das göttliche Leben, das heißt das Leben vor, mit und in Gott beginnt für den Menschen aber nicht erst nach seinem Tod im Jenseits. Es hebt schon *im Diesseits* an. Und bezüglich dieses göttlichen Lebens im Diesseits besitzt der Mensch einen *echten freien Willen*. Er bestimmt bis zu einem gewissen Grad selbst, inwieweit er sich auf dieses Leben schon jetzt einlässt. Zwar kommt ihm dabei die göttliche Gnade immer schon zuvor. Aber diese Gnade schließt seine Freiheit nicht aus, sondern bezieht sie mit ein. Der Mensch kann in seinem Leben Entscheidungen treffen, die Gott betreffen. Es hängt auch

602 Röm 2,29.

603 Röm 13,8–10; / Gal 5,13f.

604 1 Kor 13,1–13.

von ihm ab, welche Rolle Gott in seinem Leben spielt, welchen Stellenwert er darin hat, welchen „Raum“ er darin einnimmt. So kann er zum Beispiel entscheiden, ob er regelmäßig in der Heiligen Schrift liest, ob die Schrift sein Leben begleitet, ob Gottesdienst zu seinem Leben gehört, ob und inwieweit er bewusst aus dem Glauben lebt und sein Leben mit anderen Gläubigen teilt. Er stellt in seinem Leben Weichen, nicht nur was die irdischen Dinge, sondern auch was sein Leben mit Gott angeht. Zu dem, was Luther völlig zu Recht im christlichen Leben so wichtig ist, nämlich die Verwandlung zu einem neuen Menschen und zu einer neuen Schöpfung durch den Geist, trägt der Mensch mit seinem freien Willen und mit all seinen Kräften bei.<sup>605</sup>

Wäre im Leben eines jeden Menschen alles Heilsrelevante, alles, was Gott betrifft, von Gott schon immer prädestiniert, also im Voraus in allen Einzelheiten bestimmt, wäre der Mensch tatsächlich nur eine Marionette, ein Spielball überirdischer Mächte. Was wäre das aber für ein Gott, der solch ein Welttheater mit dem Menschen aufführt? Ein Gott, der eine autonome Welt erschafft und den Menschen zum freien Mitspieler und freien Partner seiner Liebe in der Welt erkoren hat, ist zweifelsohne der größere Gott als der, der kleinlich alles selber bestimmt. In seiner souveränen Freiheit gewährt Gott dem Menschen echte Freiheit in diesem Leben.

Gemäß der Herrschaft und Dynamik Satans, die Luther seit dem Sündenfall Adams voraussetzt, müsste es *außerhalb* des Christentums mit jedem einzelnen Menschen und mit der Menschheit insgesamt ständig bergab gehen. Die Mehrheit der Menschen kann schlechthin nichts Gutes wollen, sie kann nur sündigen und immer mehr und immer schlimmer sündigen. Alle Nichtchristen müssten demnach notorische Mörder, Ehebrecher und Lügner oder Verbrecher sein, unter ihnen dürfte es keine Spur von Nächstenliebe geben, da sie den Geist nicht besitzen, sie dürften rein gar nichts von Gott wissen, können ihn nicht einmal erahnen. Das entspricht aber sicher nicht der *Realität*, wie sie auch geisterfüllte Christen selbst wahrnehmen. Entweder ist die Natur des Menschen nicht ganz verdorben oder auch Nichtchristen besitzen den Geist oder beides.

Es lässt sich zwar immer wieder an einzelnen Menschen und an Völkern eine scheinbar unaufhaltsame *Dynamik* zum Guten oder zum Schlechten beobachten. Aber es gibt bei realistischer Einschätzung sowohl bei Einzelnen als auch bei Gruppen vielfach ein *Mittleres*, ein langes Gleichbleiben, ein leichtes oder starkes Schwanken oder ganz langsame Entwicklungen im Leben, auf welche die von Luther beschriebene dramatische Dynamik des Heiligen Geistes oder Satans nicht zutrifft. Früchte des Fleisches und Früchte des Geistes finden sich innerhalb und außerhalb des Christentums. Sicher ist kein Mensch vollkommen gut. Genauso sicher ist aber auch kein Mensch vollkommen schlecht oder böse.

Alles in allem kann die menschliche Natur nicht so schlecht sein, wie Luther befürchtet. Vernunft und Wille sind nicht so verdorben, dass sie nicht Wahres erkennen und Gutes wollen oder tun könnten. Die Gnade baut auf einer *guten* Natur auf. Die vermeintlichen Gegensätze zwischen *Natur* und *Gnade*, zwischen *Vernunft* und *Glaube* oder auch zwischen *freiem Willen* und *Gnade* schließen einander nicht aus, sondern bedingen und ergänzen einander.

---

605 Vgl. Kap. 1.3.3.5.

### 1.3.2.3 Eine alternative Lehre von der „Erbsünde“

Wenn ein Mensch auf die Welt kommt, wird er nicht in eine heile Welt oder in ein Paradies hineingeboren, sondern in eine Welt, die von Heil und Unheil geprägt ist, die gut und schlecht ist, die höchst ambivalent ist. Indem er ins Dasein geworfen wird, wird er auch in eine *Unheilssituation* geworfen. Von hier aus ist eine Annäherung an das möglich, was eigentlich mit Erbsünde gemeint ist. Der ungarische Theologe Franz Jalics (1927–2021) hat auf der Grundlage seiner langjährigen Erfahrung als geistlicher Begleiter im so umrissenen Sinn eine *differenzierte Erbsündenlehre* entwickelt. Sie soll im Folgenden anhand seines Werkes *Kontemplative Exerzitien* (1994) entfaltet werden.

Der jetzige Heil- und Unheil-Zustand der Menschheit wird in der heiligen Schrift „in Form einer Erzählung“ beschrieben.<sup>606</sup> Demnach hat der Mensch infolge seiner Sünde einen glücklichen Urzustand verloren.<sup>607</sup> In diesem anfänglichen Zustand war er ständig und mit seinem ganzen Sein *auf Gott ausgerichtet*. Durch dieses Ausgerichtetsein auf Gott war er in Harmonie mit der *Natur*, in Frieden mit seinen *Mitmenschen* und eins mit *sich selbst*. Der Sündenfall bestand nun darin, dass der Mensch von seiner ursprünglichen Ausrichtung abgekommen ist. „Statt auf Gott, auf seine wahre Mitte zu achten und von dort aus zu leben, ist er an seinem eigenen egoistischen Standpunkt [...] hängengeblieben. Er ist von einer Gottbezogenheit auf eine Ichbezogenheit zurückgefallen.“<sup>608</sup>

Dieser *Sündenfall* des Menschen lässt sich durchaus geschichtlich verstehen, aber nicht im kollektiven, sondern im *individuellen* Sinn. Nicht ein erstes Menschenpaar hat am Anfang der menschlichen Geschichte in einem paradiesischen, ganz auf Gott ausgerichtetem Zustand existiert, aus dem es durch persönliche Sünde herausgefallen ist – mit verheerenden Folgen für die gesamte Menschheit. Vielmehr kommt der einzelne Mensch in einer Verfassung auf die Welt, in der er mit Gott eins und auf allumfassende Liebe angelegt ist. Aus diesem ursprünglich guten Zustand fällt er jedoch aufgrund der Unheilssituation, in der er aufwächst, im Laufe seines Lebens mehr oder weniger stark heraus. Dass Kinder von sich aus ganz bei Gott sind, ist durch ein in seiner theologischen Bedeutung kaum zu überschätzendes Wort Jesu belegt. Jesus sagt nämlich: „Wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder, werdet ihr nicht in das Himmelreich hineinkommen. [...] Denn Menschen wie ihnen gehört das Himmelreich.“<sup>609</sup> Kinder als solche sind im Reich Gottes. Sie besitzen den Himmel und somit Gott selbst. Gott hat sich ihnen zum Besitz gegeben. Ausnahmslos alle Menschen werden also als Kinder Gottes im wahrsten Sinn des Wortes geboren.

Würden Kinder in einer heilen Umgebung aufwachsen und nur Liebe erfahren, würden sie ihr ursprüngliches Ausgerichtetsein auf Gott nicht verlieren. In der realen Welt haben jedoch alle zu wenig Liebe empfangen, sind alle mehr oder weniger stark durch persönliche Sünden nahestehender Menschen und durch strukturelle Sünde der Gesellschaft *belastet* worden. „Unsere tiefsten Verletzungen stammen aus unserer Kindheit und sind mit unseren Eltern verbunden. Fehlende Wärme in frühester Kindheit, Autoritätskonflikte, Abwesenheit der Eltern, bedingt durch Arbeit, Scheidung

606 Jalics: *Kontemplative Exerzitien*, 97.

607 Gen 2,4–3,24.

608 Jalics 97.

609 Mt 18,3; 19,14.

oder Tod, lassen tiefe Wunden zurück, die wir nicht leicht verdauen, verarbeiten oder gar verzeihen können. Versöhnung ist aber möglich und lebensnotwendig.<sup>610</sup> Nicht wenige Kinder und Jugendliche werden von ihren Eltern schwer vernachlässigt und misshandelt. Sie erleiden häusliche Gewalt, erleben aber auch außerhalb der Familie physische, psychische und sexualisierte Gewalt. Aus diesem Grund kommt kein Kind, kein Jugendlicher, kein Erwachsener „ungeschoren“ durchs Leben.

All die *negativen Erfahrungen*, die ein Mensch besonders am Beginn, aber auch im weiteren Verlauf seines Lebens macht, lagern sich bildlich gesprochen, wenn sie nicht sogleich in Liebe erlitten oder durch Liebe geheilt werden, als unbewusste, verdrängte *Dunkelheiten* in den tieferen Schichten der Psyche ab. Sie äußern sich dann im Inneren des Menschen als *Ichbezogenheit*, die der Gottbezogenheit entgegengesetzt ist, und machen das aus, was unter *Erlösungsbedürftigkeit* und *Ersünde* eigentlich zu verstehen ist. Sie stellen sozusagen das *negative Erbe* des Lebens eines Menschen dar, das er persönlich nicht zu verantworten hat. Dieses Erbe hat er neben dem positiven Erbe, das es selbstverständlich auch gibt, von seiner *Mitwelt* und *Umwelt*, ohne es zu wollen, erhalten. Ungewollt prägt es sein Dasein und beeinträchtigt als Unbewusstes seine Beziehung zum Mitmenschen, zu sich selbst und zu Gott.

Zu den inneren Dunkelheiten der Erb-Sünde, die den Menschen auf sich selbst zurückwerfen und ihm das Leben schwer machen, gehören hauptsächlich chronisch anhaltende oder immer wieder auftauchende *negative Gefühle*: „Unzufriedenheit, Unsicherheit, Angst, Aussichtslosigkeit, Wut, Ärger, Verlassenheit, Depression, Traurigkeit, Enttäuschung, Stress, Minderwertigkeitsgefühle, Schuld, Gleichgültigkeit, Eifersucht, Selbstmitleid“ und viele andere mehr.<sup>611</sup> Damit soll nicht geleugnet werden, dass bestimmte Gefühle, wie etwa Angst oder Wut, in bestimmten Situationen eine positive, unter Umständen lebenswichtige Funktion haben und dementsprechend zumindest auch als positive Gefühle zu werten sind. Die hier gemeinten negativen Gefühle beziehen sich auf Unrecht, das einem in der Vergangenheit widerfahren ist, mit dem man sich aber noch nicht versöhnt hat und von deren negativen Wirkungen auf das eigene Innere man noch nicht erlöst ist.

Die unbewussten Dunkelheiten beeinflussen nicht nur die Beziehung zu *den Mitmenschen*, sondern auch die zu *Gott*. Besonders fromme Menschen erliegen hier leicht einer Illusion. „Die einzige Weise, mit Sicherheit zu erkennen, wie wir zu Gott stehen, liegt darin, alle unsere menschlichen Beziehungen zusammenzunehmen und anzuschauen. Was in diesen Beziehungen vorhanden ist, das ist auch in unserer Beziehung zu Gott vorhanden.“<sup>612</sup> Da zwischen der Menschen- und Gottesbeziehung und der Menschen- und Gottesliebe eine strikte *Parallele* besteht, gilt:

„Solange ich einen einzigen Menschen gering schätze, verachte ich auch Gott. [...] Solange ich auf einen einzigen Menschen wütend bin, wüte ich auch gegen Gott. Solange ich einen einzigen Menschen ignoriere oder beneide, ignoriere oder beneide ich auch

610 Jalics 300.

611 Ebd. 179.

612 Ebd. 62.

Gott. Solange ich vor einem einzigen Menschen Angst habe, ängstige ich mich vor Gott. Bin ich eifersüchtig, bin ich es auch Gott gegenüber.“<sup>613</sup>

Nur am *Alltag*, an der Nächstenliebe und an der Liebe zu sich selbst, lässt sich ablesen, wie weit man als Christ in seinem Glauben und in seiner Liebe gekommen ist. Was einen von den Menschen und von sich selbst trennt, trennt einen auch von Gott; was einen mit den Menschen verbindet, verbindet einen auch mit Gott. Wer seinen Nächsten, den er sieht, nicht liebt, liebt auch Gott, den er nicht sieht, nicht.<sup>614</sup> „Wer sich selbst nicht liebt, kann auch Gott, der ihm sein Leben schenkt, nicht lieben.“<sup>615</sup> Umgekehrt gilt aber auch, weit über das Christentum hinaus, von allen Menschen: Wer den Nächsten und sich selbst liebt, liebt wahrhaft Gott, ob er es weiß oder nicht.

Die heilige Schrift und die kirchliche Tradition haben die Ichbezogenheit des Menschen drei Gruppen zugeordnet: der *Habsucht*, der *Machtsucht* und der *Ehrsucht*. „Habsüchtig ist, wer sein Herz an Besitz bindet, gleich ob dieser ihm gehört oder ob er nur danach strebt. Sein Herz ist in beiden Fällen an Besitz gebunden. Die Machtsucht besteht in dem Drang, anderen seinen Eigenwillen aufzuzwingen und damit selber mit seinen Plänen im Mittelpunkt zu stehen.“<sup>616</sup> Die Ehrsucht beziehungsweise der Stolz oder Ehrgeiz besteht in einer Sucht nach Anerkennung, Bestätigung, Prestige und Lob. Habsucht, Machtsucht und Ehrsucht machen sich in allen Bereichen menschlichen und gesellschaftlichen Lebens bemerkbar. Sie wirken sich im größten, globalen Raum ebenso aus wie im kleinsten, privaten.

Viele Christen meinen, dass Sünde einzig und allein eine schuldhaft begangene Handlung sei. Die *persönliche Sünde* macht aber nur einen Teil der wirklichen Sünde aus. Frei begangene Taten kann man bereuen, man kann sich von ihnen zu bekehren suchen, sie beichten und auf die Barmherzigkeit Gottes hoffen. „Anders ist es mit dauerhaft negativen Tendenzen in uns. Sie sitzen so tief, dass sie sich leicht unserem Bewusstsein entziehen.“<sup>617</sup> Da wir das Dunkle in uns nicht gerne wahrnehmen, verdrängen wir unsere Schattenseiten in das *Unbewusste* und schaffen ein Selbstbild, das nur aus positiven Eigenschaften zusammengestellt ist. Wir nehmen aber mit uns auch all unsere Dunkelheiten überallhin mit, so dass sie uns in all unseren Handlungen und oft gegen unsere Absicht bestimmen. Deshalb sind wir ihnen gegenüber ohnmächtig. „Wir empfinden sie häufig nicht als Sünde, weil wir sie weder begehen noch frei bejahen. Sünde ist aber nicht nur, was frei begangen ist, sondern, viel tiefer verstanden, alles, was uns von Gott und von den Menschen trennt.“<sup>618</sup> Im konkreten Leben sind Erbsünde im Sinn persönlich unverschuldeter Dunkelheiten und frei begangene persönliche Sünden nicht trennbar. „Die Erbsünde veranlasst uns zu sündhaften Taten. Die Taten ihrerseits verweisen auf die tiefer in uns liegenden Dunkelheiten.“<sup>619</sup>

613 Ebd. 62.

614 Vgl. 1 Joh 4,20.

615 Jalics 65.

616 Ebd. 100.

617 Ebd. 179.

618 Ebd. 179.

619 Ebd. 180.

Jeder Mensch trägt also *Gutes* und *Böses* in sich, *Licht* und *Schatten*. Beides hat jedoch nicht das gleiche Gewicht, nicht den gleichen Stellenwert. Der Mensch ist nicht einfach gut und böse. Denn die Dunkelheiten sind nicht das Tiefste in ihm und gehören nicht zu seinem bleibenden Wesen. Sie sind eine *zweite Realität*, die zum ursprünglich guten Zustand dazugekommen ist. Als Erbsünde stellt sie die dunkle Schicht dar, „die sich um unseren guten Kern gelagert hat und die wir täglich erleben können“<sup>620</sup>. Sie gehört zum Inneren des Menschen, bildet aber nicht sein Innerstes.

Da der Mensch, theologisch betrachtet, seinen Ursprung Gott verdankt und Kind Gottes ist, gehört zu seinem bleibenden Wesen *ein unversehrter Kern*, der die innerste Mitte seiner jetzigen Existenz ausmacht. „Dort ist er ganz, dort ist er heil, dort wird ihm bewusst, wie er von Gott geliebt und gehalten ist, dort erfährt er, wer er in Gott ist.“<sup>621</sup> Jeder Mensch trägt diesen heilen, unverlierbaren und unverletzlichen Kern in sich. Dieser Kern ist nicht nur durch die heilige Schrift (etwa durch die lebensgeschichtlich oder existentiell gedeutete Paradiesgeschichte in Gen 2,4–25), sondern auch durch Mystiker aller Religionen glaubhaft bezeugt. Teresa von Avila (1515–1582) beispielsweise beschreibt ihn in ihrem Hauptwerk über die *Wohnungen der Inneren Burg* als innerste Wohnung einer jeden Menschenseele, in der sich Gott selbst aufhält.<sup>622</sup> Auch Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832) war sich dieses Kerns bewusst, wie etwa seinem Gedicht *Vermächtnis* zu entnehmen ist, in dem es heißt: „Sofort nun wende dich nach innen: Das Zentrum findest du da drinnen, Woran kein Edler zweifeln mag [...]“. Von daher ist jeder Mensch nicht nur Kind Gottes, sondern Tempel des Heiligen Geistes. In jedem wohnt „die ganze Heilige Dreifaltigkeit“<sup>623</sup>. Wie kann der Mensch aber zu seinem guten Kern im Innersten zurückfinden, wenn dieser durch die dunkle und schmerzhaftige Schicht der Erbsünde überlagert ist? Wie kann er von seinen Dunkelheiten erlöst werden? Wie kann er von einem ichbezogenen zu einem gottbezogenen Menschen umgewandelt werden?

Nur die *Liebe* kann den Menschen von seinen Dunkelheiten erlösen, nur sie kann ihn von seiner Ichbezogenheit befreien, nur sie selbst kann den Menschen vom Egoisten zum uneingeschränkt Liebenden umwandeln. Christen stehen viele *äußere Mittel* zur Verfügung, durch die sie etwas von der Liebe Gottes und des Menschen erfahren können: die heilige Schrift, die Sakramente, heiligmäßige und vorbildliche Menschen, gute Lektüre, schöne Musik, erbauliche Kunstwerke und vieles andere mehr. Am meisten wird jemand von den Dunkelheiten seiner Erbsünde dadurch erlöst, dass er dauerhaft von einer nahestehenden Person geliebt wird. Wer stets das Wohlwollen und das Vertrauen eines Partners oder einer Partnerin erlebt, dessen tief in ihm sitzenden negativen Gefühle können sich allmählich in positive verwandeln. Gleichgültigkeit kann in echtes Interesse, Zerstreutheit in Aufmerksamkeit, Verachtung in Wertschätzung, Hass in Liebe und Missgunst in Wohlwollen umschlagen. Die Zuwendung von Therapeuten oder anderen Fachleuten kann für jemanden auf dem Weg zu Erlösung und Heilung sehr hilfreich sein. Sie kann ihm helfen, seine gefühlsmäßige Einstellung zu anderen und zu sich selbst zu verbessern. Auch längere oder regelmäßige Aufenthalte in der Natur sind für gewöhnlich

620 Ebd. 181.

621 Ebd. 180.

622 Kap. 3.5.1.7.

623 Jalics 181.

sehr heilsam. Die Kräfte der eigenen körperlich-seelischen Natur heilen ebenfalls. Diese Erfahrung steckt wohl hinter dem Spruch: die Zeit heilt alle Wunden. Nicht zuletzt wirkt auch das eigene Bemühen, andere selbstlos zu lieben, auf einen positiv zurück. Eltern werden durch die Liebe zu den Kindern fast zwangsläufig zu reiferen Menschen.

Neben den vielen Mitteln, die den Menschen von außen auf seinem Erlösungsweg unterstützen, kennen nahezu alle Religionen auch einen *inneren Erlösungsweg*. Wer sich mithilfe bestimmter Gebets- und Meditationsmethoden konsequent auf den Weg nach innen begibt, wird über kurz oder lang auf eigene Dunkelheiten stoßen. Da ihm aber von seinem Innersten her die göttliche Liebe als Licht und Kraft entgegenströmt<sup>624</sup>, kann er von diesen Dunkelheiten erlöst werden, indem er sie im Blick auf Gott oder das Göttliche durchleidet und so „ausleidet“, dass er von ihnen für immer befreit ist. Der Weg nach innen zum Göttlichen ist kein ungefährlicher, aber ein sehr wirksamer Weg. Durch das Schauen auf Gott und das Spüren seiner Liebe lösen sich nach und nach die vielen Dunkelheiten im Inneren des Menschen.

Konkrete, reale Erlösung von der mit der Erbsünde verbundenen Ichbezogenheit setzt die Bereitschaft voraus, erlittenes Unrecht in Liebe zu durchleiden, dem Täter zu verzeihen und sich langfristig mit ihm zu versöhnen. Sie setzt auch die Bereitschaft voraus, sich von anderen lieben und helfen zu lassen, sowie sich selbst zu verzeihen und zu lieben.

Im Grunde bedeutet Ichbezogenheit, dass man keine andere Person als Person erkennt und anerkennt, dass man niemanden außer sich selbst gelten lassen will. Je mehr sich die eigenen Dunkelheiten auflösen, desto mehr kann man seine Mitmenschen als Personen wahrnehmen, und umgekehrt.

„In dem Augenblick, da am Horizont eine Person als Person erkannt und innerlich anerkannt wird, wendet sich die Habsucht in geben, schenken und teilen können. Die Machtsucht verändert sich in dienen können. Aus der Ehrsucht wird Ehrfurcht und Anerkennung. So wird der *ichbezogene Mensch du-bezogen*. Es geht ihm nicht mehr um das Ich, sondern um die Begegnung mit dem Du. Da die Beziehung zu den Menschen und zu Gott immer parallel ist, spiegelt sich die Du-Bezogenheit in der Hinwendung zu Gott wider. Die Habsucht [...] wird in der Gottesbeziehung *Hingabe*. Die Macht [...] wird zu Gott hin *Gottesdienst*. Die Ehrsucht [...] wandelt sich zu *Anbetung* oder *Gotteslob*.“<sup>625</sup>

Christen können erleben, dass Jesus Christus sie von ihrer Habsucht, Machtsucht und Ehrsucht zur Hingabe, zum Gottesdienst und zum Gotteslob erhebt.

Alle Menschen sehnen sich in ihrem Innersten danach, erlöst zu werden, alle sehnen sich im Grunde ihres Herzens nach einer einfachen, spontanen und unmittelbaren Beziehung zu Gott. In der Tiefe ihrer Seele findet eine Suche nach Gott statt, aus der heraus sie, oft unbewusst, ihr Leben gestalten.<sup>626</sup> Christen wissen sich dazu eingeladen und dazu berufen, das Erlösungswerk Christi fortzusetzen und ein *alter Christus*, ein an-

624 Vgl. ebd. 184.

625 Ebd. 101.

626 Vgl. ebd. Jalicis 11.

derer, ein neuer Christus auf Erden zu werden.<sup>627</sup> Indem sie das, was ihnen vom Leben auferlegt ist, in Liebe erleiden, ergänzen sie, was am Leiden Christi noch fehlt.<sup>628</sup>

Der Mensch ist auf Erden, um die Liebe zu erlernen und erlöst zu werden. Erst wenn seine Liebe der Liebe Gottes gleichförmig geworden ist und alles Finstere in ihm aufgelöst ist, kann er Gott schauen. In dieser Vorbereitung besteht das Ziel des irdischen Lebens.

„Wer seine Erbsünde in Liebe durchlitten hat und in diesem Sinne Christus nachgefolgt ist, hat nicht umsonst auf Erden gelebt. Wer dagegen in seinem Leben dem erlösenden Leiden gegenüber ausgewichen ist, muss den Weg der Erlösung nach seinem Tod fortsetzen. Darin besteht die Lehre der [katholischen] Kirche vom Purgatorium.“<sup>629</sup>

Jeder geht dabei den Weg der Liebe und der Erlösung nicht nur für sich, sondern auch für andere.

Christen, die als Säuglinge oder Kinder getauft worden sind, sind vor einer so verstandenen Erbsünde genauso wenig gefeit wie Nichtchristen, auch wenn sie aufgrund ihrer Kenntnis Jesu Christi und kirchlicher Heilsvermittlung im Laufe ihres Lebens objektiv bessere Chancen haben mögen, erlöste Menschen zu werden. Die hier vorgetragene Erbsündenlehre hat vor allem zwei Vorzüge gegenüber der traditionellen Lehre. Sie vermag einerseits den verheerenden Zustand der Menschheit, einschließlich der Kirche, zu erklären. Andererseits lässt sie aber auch aus gutem Grund darauf hoffen, dass alle Menschen das Ziel des Reiches Gottes tatsächlich erreichen werden.

### Literatur

Franz Jalics: *Kontemplative Exerzitien. Eine Einführung in die kontemplative Lebenshaltung und in das Jesusgebet*, 1994.

#### 1.3.2.4 Das Böse im Menschen

Zweifelsohne gibt es das Böse in der Welt, und zwar in erschreckendem Ausmaß. Daher stellt sich die Frage: *Woher* kommt es? Und damit zusammenhängend: *Worin* besteht es? Auf die erste Frage sind im Wesentlichen drei mögliche Antworten zu bedenken: 1. das Böse kommt aus der *Natur* des Menschen; 2. es geht auf die *Freiheit* des Menschen zurück; 3. es stammt vom *Teufel* als gefallenem Engel.

Gegenüber einem äußerlichen Verständnis von Unreinheit als dem, was von Gott trennt, macht Jesus unmissverständlich klar, dass das Böse aus dem *Inneren*, dem *Herzen* des Menschen, und nicht von außen stammt: „Denn aus dem Herzen kommen böse Gedanken, Mord, Ehebruch, Unzucht, Diebstahl, falsche Zeugenaussagen und Lästerun-

627 Vgl. ebd. 226.

628 Vgl. Kol 1,24.

629 Jalics 184.

gen.<sup>630</sup> Aber wie kann das Böse überhaupt in das Herz des Menschen gelangen, wenn der Mensch Teil der guten Schöpfung Gottes ist?

Der Mensch hat in einer *Natur* zu leben und sich zu entwickeln, die ihm trotz ihrer grundsätzlichen Güte und Werthaftigkeit einen ständigen Kampf ums Überleben abverlangt. Deshalb nimmt er sie keineswegs nur als friedlich und schön wahr, sondern erlebt sie auch als bedrohlich, ja feindselig. Diese Grundsituation hat er nicht zu verantworten. Sie ist ihm vorgegeben. In einer evolutiven Schöpfung mit all ihren natürlichen Übeln, wie Krankheiten, Dürreperioden, Überschwemmungen, Erdbeben, Vulkanausbrüchen, Tsunamis, Epidemien, Pandemien und schließlich dem sicheren biologischen Tod, hat er sein Leben zu gestalten und sein Zusammenleben zu organisieren.

Der Mensch ist und bleibt trotz aller Kultur und kultureller Höherentwicklung ein Teil der Natur. Naturwissenschaftlich betrachtet ist er ein Tier, ein *höheres Tier*. Tiere können aber, wenn es um die Fortpflanzung, die Beute oder das Futter oder das Revier geht, äußerst aggressiv sein, bis dahin, dass Artgenossen schwer verletzt oder getötet werden. Ihr *Aggressionstrieb* enthält in Verbindung mit ihrem *Fortpflanzungs-* und *Nahrungstrieb* gegenüber den eigenen Artgenossen ein zerstörerisches Potenzial, das ihr Verhalten unausweichlich prägt. Wenn ein Löwenmännchen, bevor es sich mit einem Weibchen paart, dessen Junge, die von einem anderen Männchen stammen, tötet, folgt es nur seinem Instinkt. Schon bei Tieren könnte man zwischen *defensiver* Aggression, die sich in ihrem Verhalten etwa bei der Verteidigung der Jungen oder des Reviers äußert, und *offensiver* Aggression, wie sie sich etwa beim Angriff auf das Revier anderer zeigt, unterscheiden.

Der Mensch ist zunächst einmal Tier, das sollte nie vergessen werden. Er ist von Natur aus aggressiv. Seine Aggression dient ihm dazu, sich zu verteidigen, sich etwa zur Wehr zu setzen, wenn sein Leben, sein Besitz oder anderes, was ihm wertvoll und wichtig ist, bedroht ist. Seine Aggression kann ihn aber auch dazu verleiten, Artgenossen anzugreifen, um ihnen etwas wegzunehmen, sie zu schwächen oder gar zu vernichten. Diese Aggression könnte man bei ihm die *destruktive*, im Unterschied zur *defensiven*, nennen.

Unterdrückt ein Mensch andere Menschen, beutet er andere aus, zerstört er ihren Besitz oder ihr Leben, folgt er im Grunde seiner Natur. Statt sich von seinen naturhaften Instinkten und Trieben, Tendenzen und Impulsen mithilfe der Vernunft zu distanzieren, gibt er ihnen nach und lässt sich von ihnen in seinem Handeln leiten. Verhält er sich zerstörerisch, so *handelt* er im Normalfall – im Unterschied zum Tier. Er zerstört *absichtlich* oder sogar *vorsätzlich*. Was er tut, tut er *willentlich* und *wissentlich*. Das qualifiziert sein destruktives Verhalten *moralisch* als böses Handeln. Zudem stehen ihm im Unterschied zum Tier dabei all die technischen Mittel, die er konstruiert und produziert hat, zur Verfügung. Das macht dann sein destruktives Handeln so desaströs.

Der Mensch soll aber nicht auf seiner tierischen Stufe stehen bleiben. Er soll sich auf die ganze Gesehene von einem *tierischen* Menschen, der in allem seiner Natur folgt, zu einem *menschlichen* Menschen entwickeln, der es gelernt hat, in allem zu lieben.

Dass die menschliche Natur *an sich gut* ist, schließt also nicht aus, dass ihr neben konstruktiven Neigungen auch destruktive innewohnen, die aber als solche noch keineswegs böse, sondern *vorsittlich* sind. Böse ist erst die freie Handlung eines Menschen, der sich

630 Mt 15,19.

in dem, was er will und tut, statt von der Vernunft, von seiner destruktiven Neigung bestimmen lässt.

Dazu kommt ein Zweites. Ist und handelt ein Mensch böse, hat er für gewöhnlich in seinem Leben nicht nur zu wenig Liebe erfahren, sondern *schlimme* oder *schlimmste Erfahrungen* gemacht, die in sein Herz eingedrungen sind. Auch diesbezüglich ist er herausgefordert, sich von diesen Erfahrungen, denen destruktive Tendenzen innewohnen, zumindest in seinem Handeln zu distanzieren. Jemand, der beispielsweise Rachegefühle hat, soll nicht aus Rache handeln.

In der Geschichte von *Kain* und *Abel* wird das Böse im Herzen Kains sehr anschaulich beschrieben. Kain fühlt sich gegenüber Abel benachteiligt und ist eifersüchtig auf ihn, weil der Herr, zumindest in seiner Wahrnehmung, auf Abel und dessen Gabe schaut, auf seine Gabe aber nicht. Als er das bemerkt, überläuft es ihn ganz heiß und sein Blick senkt sich. Daraufhin spricht der Herr zu ihm: „Warum überläuft es dich heiß und warum senkt sich dein Blick? Ist es nicht so: Wenn du gut handelst, darfst du aufblicken; wenn du nicht gut handelst, lauert an der Tür die Sünde. Sie hat Verlangen nach dir, doch du sollst über sie herrschen.“<sup>631</sup> Kain herrscht nicht über die Sünde und tötet seinen Bruder.

Wie die Geschichte von der Sünde Adams und Evas, ist die Geschichte von der Sünde Kains *beispielhaft* zu verstehen. Sie betrifft alle Menschen. In jedem Menschen schlummert ein *Abgrund*, der *Abgrund des Bösen*, der zu gewalttätigem, zerstörerischem Handeln verführen kann. Im Allgemeinen ist sich der Mensch seiner nicht bewusst, weshalb ihn das „Abgründige“ überraschen kann, wie Karlfried Graf Dürckheim das in einem Rückblick beschreibt: „Einmal habe ich etwas Schreckliches: die Lust am Töten erfahren! Wie ein böser Rausch kam sie über mich, als ein ganzer Wurfjunger Eichhörnchen, eins nach dem anderen, mir vor die Flinte kam.“<sup>632</sup> Als der junge Dürckheim die ganze Brut totgeschossen hatte und danach entsetzt vor seiner Tat stand, fragte er sich: „Warum hatte ich das getan? Warum musste ich weiter, immer weiter schießen?“<sup>633</sup>

Der Abgrund gehört, um die bekannte Metapher von Carl Gustav Jung (1875–1961) aufzugreifen, zum *Schatten* des Menschen und markiert seine negativste Seite. Als Teilbereich der Psyche eines Individuums umfasst der Schatten nach Jung *un- oder teilbewusste* Persönlichkeitsanteile, die häufig verdrängt oder verleugnet werden, weil sie dem Vorstellungsbild des Ichbewusstseins entgegenstehen.<sup>634</sup> Der Schatten widerspricht dem positiven (naiven) Selbstbild, das ein Mensch von sich hat, er passt nicht zur *Persona*, die er sein will, nicht zu seiner „Theatermaske“. Aus ihm kommen jedoch nicht nur schlechte, sondern auch gute Impulse.

„Wenn man bis dahin der Meinung war, dass der menschliche Schatten die Quelle allen Übels sei, so kann man nunmehr erkennen, dass der unbewusste Mensch, eben der Schatten, nicht nur aus moralisch-verwerflichen Tendenzen besteht, sondern auch

631 Gen 4,6–7.

632 Mitzner 19.

633 Ebd. 20.

634 Vgl. [https://de.wikipedia.org/wiki/Schatten\\_\(Archetyp\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Schatten_(Archetyp)), abgerufen am 12. 02. 2025.

eine Reihe guter Qualitäten aufweist, nämlich normale Instinkte, zweckmäßige Reaktionen, wirklichkeitsgetreue Wahrnehmungen, schöpferische Impulse und anderes mehr.“<sup>635</sup>

Die Auseinandersetzung mit dem eigenen Schatten, seine Integration in die Gesamtpersönlichkeit, zählt nach Jung zu den zentralen Aufgaben des menschlichen Reifeprozesses und stellt einen unabdingbaren Schritt des Individuums auf dem Weg zur *Ganzwerdung* (Individuation) dar. Da der Schatten oft „negative“, sozial unerwünschte und daher unterdrückte Züge der Persönlichkeit einschließt, diese „dunkeln Aspekte der Persönlichkeit“ aber als „wirklich vorhanden“ anerkannt werden müssen, ist er „ein moralisches Problem, welches das Ganze der Ichpersönlichkeit herausfordert“.<sup>636</sup> Seine Entwicklung beginnt bereits in den ersten Lebensjahren des Menschen, weil die Umwelt von Anfang an Erwartungen, Anforderungen, Gebote und Verbote an das Individuum heranträgt. Diese lassen nur einen Teil der Persönlichkeit zur Entfaltung kommen. Der persönliche Schatten wächst parallel zur *Persona*, gleichsam als ihr Negativ, und stimmt in etwa mit dem überein, was Sigmund Freud (1856–1939) mit dem *Es* gemeint hat, das im Gegensatz zum Ich und zum Überich unbewusste Teile der Persönlichkeit enthält.

Während das Böse im Schatten oft erst durch die „Verdrehung, Verkrüppelung, Missdeutung und missbräuchliche Anwendung an sich natürlicher Tatsachen“ entsteht<sup>637</sup>, gehört zum *positiven Schatten* alles Unausgelebte, sofern es nicht zu destruktivem Handeln animiert, sondern dazu motiviert, das eigene Potenzial zu entdecken und zu entfalten. Wer seinen Schatten annimmt, wird fähig, individuelle Fähigkeiten zu verwirklichen, echte Kreativität zu entwickeln, höhere Bedürfnisse, wie Maslow sie beschreibt<sup>638</sup>, zu befriedigen und so immer mehr Persönlichkeit zu werden.

Das Böse setzt voraus, dass der Menschen frei ist. Nur wenn er seinen negativen Impulsen, die aus seinem Inneren aufsteigen, zustimmt und entsprechend handelt, obwohl er anders könnte, ist seine Handlung im sittlichen Sinn wirklich böse. So erscheint sein verkehrter Handlungswille als das ursprünglich und eigentlich Böse. Der *schlechte Wille* des Menschen ist das *eigentlich Böse*. Der Wille, andere um des eigenen Vorteils willen zu belügen, zu betrügen, zu berauben oder zu vernichten, macht die *eigentliche Bosheit* des Menschen aus. Wird die Bosheit zur bleibenden Haltung, wird sie zur *Boshaftigkeit*. Diese ist dann die Einstellung eines Menschen, der das Böse nicht (so sehr) aus menschlicher Schwäche (Unwissenheit, Verblendung, Willensschwäche), sondern (mehr) um seiner selbst willen sucht und will, der also mit Überlegung, Entschlossenheit, Heimtücke, Unbarmherzigkeit oder ähnlichen Motiven vorgeht.

Weil auf der Ebene des menschlichen Handelns das Böse in der Welt so wirksam ist, scheint es eine eigenständige Wirklichkeit zu sein, ein *eigenes Sein* zu haben. Das täuscht jedoch. Denn das Wesen des Bösen besteht ausschließlich darin, eine in sich gute Wirklichkeit zu verneinen und zu vernichten. Auch wenn es als entschiedene *Verneinung* des

635 Jung: *Aion. Beiträge zur Symbolik des Selbst* (GW Band 9/2), 1950, §423.

636 Ebd. § 14.

637 Ebd. § 423.

638 Kap. 1.1.1.

Guten mehr ist als bloß ein *Mangel* an Gutem, geht ihm ein eigenes Sein ab. Von daher ließe sich mit Harald Schöndorf eine Metaphysik des Bösen wie folgt umreißen:

„Das Böse ist Minderung des Seins und darum nichts Positives, kein Sein, und hat darum nicht Gott zum Urheber. Das Böse kann nur parasitär als Verkehrung des Guten existieren und bezieht nur hieraus seine Kräfte. Die Bosheit des Bösen ist also als solche nichts positiv Seiendes, sondern kommt nur durch die Perversion des Guten zustande. Es gibt also nichts in der Wirklichkeit, was kraft seiner Existenz böse wäre, sondern alles, was ist, ist von sich her gut. Das Böse kommt erst durch den verkehrten Umgang mit der Wirklichkeit, durch falsches Wollen und Handeln zustande. Es gibt folglich auch kein absolutes Böses und kein dem Guten paralleles Prinzip des Bösen. Das Böse ist zerstörerisch und letzten Endes tödlich, es ist eine Verweigerung der Anerkennung der Wirklichkeit und darum Lüge und Lieblosigkeit, da die Liebe die Bejahung und Bestärkung dessen darstellt, was ist. Das Böse kann nicht um seiner selbst willen, sondern nur um eines scheinbaren Gutes willen gewollt werden.“<sup>639</sup>

Jeder Mensch sollte sich also sittlich so weit wie möglich bemühen, den negativen Impulsen und Neigungen in seinem Herzen, gleichgültig ob sie von seiner Natur oder von seinen negativen Erfahrungen herrühren, so weit wie möglich zu widerstehen und sich nicht von ihnen im Handeln leiten zu lassen. Inwieweit der einzelne Mensch dazu tatsächlich in der Lage ist, überhaupt die nötige Freiheit dazu besitzt, ist dann eine andere Frage.

Es sind jedoch grundsätzlich alle Menschen damit überfordert, durch *moralische Anstrengung* das eigene Herz von einem egoistischen in ein umfassend liebendes umzuwandeln. Jeder Mensch soll sich zwar so weit wie möglich sittlich bemühen. Jeder wird dabei aber über kurz oder lang an Grenzen stoßen und erleben, dass sein Wollen gemessen am Ideal vollkommener Liebe nicht ausreicht. Damit macht er die wichtige Erfahrung, auf die *Gnade Gottes* angewiesen zu sein. Denn nur Gott kann das Herz aus Stein in ein Herz aus Fleisch, das liebt, verwandeln.<sup>640</sup> Es ist also letztlich und eigentlich Sache Gottes, das Böse in der Welt zu überwinden und den Menschen die Entwicklung zu menschlichen Menschen zu ermöglichen. Der wesentliche Beitrag des Menschen besteht dementsprechend nicht darin, sich sittlich anzustrengen, sondern die Gnade Gottes in sich wirken zu lassen. Es ist wichtig, sich sittlich zu bemühen. Aber noch wichtiger und viel wichtiger ist es, die Gnade Gottes zu suchen beziehungsweise sich ihr zu öffnen.

Das Böse kommt in Form destruktiver Impulse aus dem Herzen des Menschen. Zum eigentlichen Bösen wird es dann, wenn der Mensch diesen Impulsen in sich Raum gibt und ihnen willentlich nachgibt, indem er anfängt über destruktives Handeln nachzudenken und ein solches zu planen, bis er schließlich entsprechend handelt. Das Böse im Inneren des Menschen macht aber, wie oben erläutert<sup>641</sup>, nicht sein Innerstes und sein Tiefstes aus. Dort ist der Mensch nämlich eins mit Gott. Sein Innerstes ist nicht vom Bösen, sondern vom Guten bestimmt. Für ihn ist der Abgrund des Bösen wie ein Meer, die Liebe Gottes aber wie ein Ozean.

639 Schöndorf 68.

640 Vgl. Ez 11,19; Jer 24,7; 31,33.

641 Kap. 1.3.2.3.

## Literatur

Andree Mitzner: *Karlfried Graf Dürckheim. Mystiker des 20. Jahrhunderts im Spannungsfeld zwischen Ost und West*, 2017.

Harald Schöndorf: Art. *Böse*, in Walter Brugger/Harald Schöndorf (Hg.): *Philosophisches Wörterbuch*, 2010, 68–69.

### 1.3.2.5 Engel und „Teufel“

Wo bleibt jedoch beim bisherigen Ansatz der Teufel? Gibt es darin noch einen Platz für ihn?

Da für die christliche Tradition der Teufel ein gefallener Engel (griech. *angelos* = Bote) ist, soll zunächst einiges zum Glauben an *Engel* gesagt werden, bevor vom Teufel selbst die Rede ist.

Die geschöpfliche Wirklichkeit von Engelwesen wird in der *Bibel* in zwei sehr unterschiedlichen Zusammenhängen bezeugt: als Boten Gottes haben Engel eine Aufgabe *auf Erden*, als Mitglieder des himmlischen Hofstaates eine Aufgabe *im Himmel*.<sup>642</sup>

Als *Boten Gottes* übermitteln sie den von ihnen angesprochenen Menschen eine Nachricht oder einen Auftrag. In den älteren Überlieferungen des *Alten Testaments* tritt der *Engel Jahwes* als hilfreicher Bote auf, schützt das Volk Israel am Schilfmeer, schlägt seine Feinde, geleitet es und überträgt ihm Aufgaben. So erweist er sich als Instrument der Bundesgnade Gottes, als personifizierte Gestalt der göttlichen Hilfsbereitschaft. Nach dem babylonischen Exil (597–539 v. Chr.) entwickelte sich eine regelrechte *Angelologie* (Engellehre). Demnach hat Gott viele Engel, die ihm bereits bei der Erschaffung der irdischen Welt Beifall zollten, Belehrer und Fürsprecher der Menschen sind und die Sterbenden „abholen“. Einige Engel werden mit Namen genannt und erhalten etwa als persönliche Schutzengel ein eigenständiges Profil: zum Beispiel *Raphael* (Gott hat geheilt), *Michael* (Wer ist wie Gott?), *Gabriel* (der Starke Gottes) oder *Uriel*.

Eine andere Aussageabsicht beziehungsweise Aufgabe liegt der bildhaften Vorstellung eines von Engelwesen gebildeten *himmlischen Hofstaates* zugrunde.<sup>643</sup> Beim kanaänischen Königskult galten Engel als Beschützer des Throninhabers. Jahwe, der „König über allen Göttern“<sup>644</sup> versammelt alle Götter oder göttlichen Wesen vor seinem Thron und erweist so seine über alles erhabene Einzigkeit. Zu diesen himmlischen Wesen gehören Göttersöhne oder Engelsöhne.<sup>645</sup> Er sitzt auf seinem Thron und das ganze Heer des Himmels steht zu seiner Rechten und seiner Linken.<sup>646</sup>

642 Vgl. Ganoczy 117–119.

643 Vgl. Jes 6,1–4.

644 Ps 95,3.

645 Gen 6,2.

646 1 Kön 22,19–23.

Wie aus dem *Neuen Testament* hervorgeht, zählen für Jesus und die Pharisäer die Engel zum selbstverständlichen Glaubensgut.<sup>647</sup> Allgemein lässt sich zu ihrem neutestamentlichen Auftreten sagen:

„Erscheinungen der Engel bleiben in den Evangelien [...] auf die Kindheits- und Ostererzählungen beschränkt. Im paulinischen Briefkorpus und den Deuteropaulinen ist von den heiligen Engeln nur selten die Rede [...]. Das sich im Urchristentum früh abzeichnende Problem, Christus von den Engeln abzugrenzen, reflektieren ausführlich die ersten Kapitel des judenchristlichen Hebräerbriefes. Die größte Bedeutung kommt den Engeln in der Offenbarung des Johannes zu, die der reichen engelischen Vorstellungswelt der frühjüdischen Apokalyptik besonders nahesteht.“<sup>648</sup>

In der Regel treten Engel nicht als Individuen, sondern als *Gattungswesen* auf, wie sich schon ihrer unvorstellbar hohen Zahl entnehmen lässt.<sup>649</sup> In den *Evangelien* „fungieren sie als Sprachrohr Gottes, in dem sie Geburt und Auferstehung Jesu als Erfüllung des göttlichen Heilsplans vorstellen“<sup>650</sup>. Indem nach der *Geburt Christi* ein Engel des Herrn an die Hirten herantritt und ihnen die Frohbotschaft verkündet<sup>651</sup>, ist für einen Moment die Distanz zwischen Himmel und Erde aufgehoben. Auch am *leeren Grab* verkündet ein Engel den Frauen die Auferstehung Jesu.<sup>652</sup> Die *Apostelgeschichte* lässt das wundersame *Wirken* der Apostel vom Erscheinen und Eingreifen eines „Engel des Herrn“ unterstützt sein.<sup>653</sup> Engel fordern oder befördern die Mission, auch die der Heiden, und befreien Petrus aus dem Gefängnis.<sup>654</sup> Mit dem Auftreten des Paulus gehen die Engelercheinungen indes auffallend zurück, und es treten nun die Erscheinungen Christi oder Eingebungen vom Heiligen Geist hervor.<sup>655</sup>

Im Neuen Testament haben Engel auch die Aufgabe von *Völkerengeln* und *Dienstengeln*. Ob sich in ihm schon die Vorstellung vom *Schutzengel* belegen lässt<sup>656</sup>, ist in der Forschung umstritten. Die Vorstellung der Völkerengel klingt bereits im Alten Testament an. So legt Gott die Gebiete der Völker nach der Zahl der Gottessöhne fest.<sup>657</sup> Diesem Vorstellungskreis dürften auch die sogenannten *Gemeindeengel* in der Offenbarung des Johannes zuzuordnen sein.<sup>658</sup> Als himmlische Repräsentanten erinnern sie die Adressaten der sieben Briefe „an ihre Gottesbeziehung, aber auch ihr Bote-Sein“<sup>659</sup>.

Auch wenn in den Evangelien von regelrechten Erscheinungen der Engel nur in den Kindheits- und Ostererzählungen die Rede ist, geht ihre Bedeutung weit darüber hinaus.

647 Mk 12,25.

648 Schwindt 2.

649 Hebr 12,22; Offb 5,11; 9,16.

650 Schwindt 3.

651 Lk 2,9–14.

652 Mk 16,5–7.

653 Apg 5,19f.

654 Apg 8,26; 10,3–7; Apg 12,6–17.

655 Apg 9; 22; 26; Apg 16,6f.

656 Vgl. Mt 18,10.

657 Dtn 32,8f; vgl. Dan 10,10–21.

658 Offb 2–3.

659 Schwindt 8.

Gleich zu Beginn aller Evangelien werden sie als „schützende Diener und Begleiter Jesu“ erwähnt.<sup>660</sup> In der *Versuchungsszene* treten sie ihm helfend zur Seite.<sup>661</sup> Kurz vor seinem Leiden stärkt ihn in *Getsemani* ein Engel vom Himmel im Gebet.<sup>662</sup> Auf die *Gottesschau* als ureigene Aufgabe der Engel spielt Jesus selbst an, wenn er davor warnt, die Kleinen (d. h. geringgeschätzte Gemeindeglieder) zu verachten, und hinzufügt: „Denn ich sage euch: Ihre Engel im Himmel sehen stets das Angesicht meines himmlischen Vaters.“<sup>663</sup> Engel im Himmel freuen sich über jeden Sünder, der auf Erden umgekehrt, und verehren und loben Gott sowie Christus, das Lamm.<sup>664</sup>

Engel handeln nie selbstständig. Ihr Wesen geht ganz darin auf, *Werkzeug Gottes* zu sein. Das gilt auch dort, wo sie beim Endergericht dem Richter beistehen.<sup>665</sup> So heißt es etwa bei Matthäus: „Der Menschensohn wird mit seinen Engeln in der Herrlichkeit seines Vaters kommen und dann wird er jedem nach seinen Taten vergelten.“<sup>666</sup>

Obwohl die Engel umfangreich am Heils- und Gerichtswirken Gottes beteiligt sind, stellen sie keine Konkurrenz zu Jesus Christus dar. Denn er ist, wie der Hebräerbrief gleich zu Beginn klarstellt, aufgrund seines Wesens als Sohn und seines Wirkens als Erlöser „um so viel erhabener geworden als die Engel“, „die alle nur dienende Geister [sind], ausgesandt, um denen zu helfen, die das Heil erben sollen“.<sup>667</sup> Dennoch sind sie, da sich der Auferstandene gleich von ihnen hat sehen lassen<sup>668</sup>, „die ersten Zeugen der Auferstehung Christi und seines Herrschaftsantritts im Himmel“<sup>669</sup>.

Die *Kirchenväter*, das heißt die christlichen Autoren der ersten acht Jahrhunderte, bestätigen in ihrer Theologie, dass Engel Geschöpfe und den Menschen *an Macht überlegen* sind. Das *Lehramt* sprach dann von zwei Schöpfungen Gottes, der *sichtbaren* oder *körperlichen* und der *unsichtbaren* oder *geistigen*, und ordnete die Engel der ersten Schöpfung zu, die Welt der zweiten und den Menschen beiden Schöpfungen.<sup>670</sup> Engel sind damit *rein geistige* Wesen (so bei Thomas von Aquin), die sich von der materiellen Wirklichkeit wesentlich unterscheiden, und sie sind *personale* Wesen mit einem freien Willen.<sup>671</sup>

Die Existenz von Engeln verdeutlicht einerseits, dass der Mensch auf seinem Weg zu Gott gefährdet ist und des Beistands und der Hilfe durch andere Geschöpfe bedarf, andererseits aber auch, dass Gott die Herrschaft über alles innehat. Engel gehören „vom Grund ihres Seins her zur Welt“ und haben „eine übernatürliche Heilsgeschichte“ mit dem Menschen, die ihren eigentlichen Anfang und ihr letztes Ziel in Jesus Christus hat, so dass dieser nicht nur als Haupt der Menschen, sondern auch als „Haupt der Engel“ an-

---

660 Ebd.

661 Mk 1,13.

662 Lk 22,43; vgl. Joh 12,23.27-29.

663 Mt 18,10.

664 Lk 15,10; / Offb 5,11-13; vgl. Phil 2,10f.

665 Vgl. Lk 12,8; Mt 13,41f; 2 Thess 1,7; Offb 19,1-3.

666 Mt 16,27.

667 Hebr 1,4.14.

668 1 Tim 3,16.

669 Schwindt 13.

670 DH 800.

671 Vgl. DH 3891.

zusehen ist.<sup>672</sup> Freilich hatten sie „als Momente *dieser* Welt vor Jesus Christus [zweifellos] eine größere Vermittlungsfunktion auf Gott hin als heute“<sup>673</sup>.

Der *Teufel* (griech. *Diabolos* = Verwirrer, Entzweier, Auseinanderbringer) oder *Satan* (hebr. = der Widersacher, Gegner) gilt in vielen Religionen als (oberstes) böses Geistwesen, dem meist viele Dämonen unterstellt sind. Religionsgeschichtlich wird die Funktion Satans „auf dem Hintergrund der Vorstellung vom Hof der altorientalischen Großkönige und der Angst der Vasallenfürsten vor Verleumdung gedeutet [...] und so als (offizieller) Ankläger aufgefasst“<sup>674</sup>.

Im *Alten Testament* kommt Satan als personifiziertes himmlisches Wesen nur an vier Stellen vor.

Er ist auch insofern eine zwielichtige Gestalt, als sich die darin beschriebenen Aspekte nicht zu einem einheitlichen Bild zusammenfügen lassen.<sup>675</sup> Als Verführer und göttlicher Widersacher tritt der Satan nirgendwo als ebenso mächtige Kraft wie Jahwe selbst auf. Im Ijobprolog, der wirkungsgeschichtlich wohl wichtigsten alttestamentlichen Belegstelle für die Gestalt des Satans, „erscheint der Satan als Gottes Gegenüber gerade nicht als Verführer und eigenständige negative Macht, sondern lediglich als Anstoß für Jahwes eigene hochgradig problematische Entscheidung, Ijob um einer Prüfung willen der Willkür von Krankheit und Leid zu überlassen“<sup>676</sup>.

Gemäß *außerbiblischen* Schriften des *Judentums* ist der Teufel neidisch oder eifersüchtig auf den Menschen, versucht und verführt ihn und klagt ihn vor Gott an. Grund für seinen Sturz oder seine Verwerfung als Engel ist entweder die Weigerung, den Menschen (Adam) als Gottes Ebenbild anzuerkennen, oder der Verkehr der Engelssöhne mit den Erdentöchtern.<sup>677</sup> Im Zusammenhang mit der Lehre von den zwei Trieben, die Gott dem Menschen eingegeben hat, um dessen Entscheidungsfreiheit zu gewährleisten, kann der Satan als *Sinnbild* des *bösen Triebes* (im Unterschied zum guten Trieb) dienen. Neben Neid, Missgunst, Hass und Verführung kennzeichnen den Teufel vor allem Spaltung und Zerrissenheit. Ist Israel einig und geschlossen, verliert der Satan seine Macht.

Das *Neue Testament* bedient sich häufig der vom Frühjudentum<sup>678</sup> entwickelten mythologisch gefärbten Vorstellungen, um auf die Macht des Bösen in der Welt hinzuweisen. Das Wort *Satan* kommt 36mal, das Wort *Teufel* 37mal in ihm vor. Ein Bedeutungsunterschied ist dabei nicht zu erkennen. Auch ist einige Male *Beelzebul* („Herr der Fliege“) und einmal *Beliar* („Nichtsnutz“) erwähnt.

Auch in den neutestamentlichen Texten lassen sich die verschiedenen Aspekte und Funktionen der Figur des Teufels nicht auf eine Linie bringen.<sup>679</sup> Neben seiner namentlichen Erwähnung gibt es zudem eine Reihe von Umschreibungen für die satanischen Mächte. So heißt der Teufel bei den Synoptikern „der Feind“ und „der Böse“. Im johanneischen Schrifttum wird er als „Herrscher dieser Welt“ oder „Herrscher der Welt“ bezeich-

672 KTW 101f.

673 KTW 102.

674 Frey-Anthes 2.

675 Sach 3,1–7; Ijob 1,6–12; 2,1–7; Num 22,22.32; 1 Chr 21,1 im Vergleich mit 2 Sam 24,1.

676 Frey-Anthes 6.

677 Vgl. Gen 6,2–4.

678 4. Jh. v. Chr. bis 2. Jh. n. Chr.

679 Vgl. Ostmeyer 4

net.<sup>680</sup> Außerdem ist beispielsweise vom Ankläger, vom Drachen, vom Verderber, von der alten Schlange, vom Versucher oder vom Gott dieses Äons die Rede.

Bei aller Verschiedenheit des Begriffs und des Bildes von Satan ist es „für die Autoren des Neuen Testaments selbstverständlich, dass es sich bei der Paradiesschlange (Gen 3,1–15) um die Verkörperung einer satanischen Macht handelt“<sup>681</sup>, die den ersten Menschen (Adam) von Gott getrennt und damit die Sünde in die Welt gebracht hat. Satan, Sünde und Tod bilden eine Einheit. Die Überwindung des einen bedeutet zugleich den Sieg über die anderen (1 Kor 15,26).<sup>682</sup> Paulus zufolge hat Jesus als neuer Adam die Menschen aus dem Herrschaftsbereich Satans und der Sünde *befreit*.<sup>683</sup> Zugleich ist damit der Tod als Folge der Verführung durch Satan *entmachtet*.<sup>684</sup> Im Markusevangelium *überwindet* Jesus Satan durch seine Heilstat.

In einer noch nicht heilen Welt scheint die Existenz einer wie auch immer gearteten *Negativfigur* theologisch denknotwendig zu sein. So wird Satan als eine Gestalt geschildert, die bestrebt ist, Jesus und sein Heilswerk aufzuhalten und Menschen zu verführen.<sup>685</sup> Aber mit dem Vordringen des Reiches Gottes in der Welt durch Christus und sein Wirken geht ein Zurückweichen des Satans und seiner Mächte einher.<sup>686</sup> Bei seiner Wiederkehr am Ende der Zeiten wird Christus jede Macht, Gewalt und Kraft entmachten und seine Herrschaft Gott, dem Vater, übergeben. „Denn er muss herrschen, bis Gott ihm alle Feinde unter seine Füße gelegt hat. Der letzte Feind, der entmachtet wird, ist der Tod.“<sup>687</sup> Am Ende werden alle satanischen Mächte – Sünde, Tod und Teufel – vernichtet sein.

Für die *Kirchenväter* war der Teufel dann hauptsächlich einer der obersten oder der oberste der Engel, die sich gegen Gott aufgelehnt hatten. Dadurch war er vom *höchsten* zum *niedrigsten* Geschöpf geworden. Dem *Lehramt* gemäß ist der Teufel ursprünglich ein gutes Geschöpf Gottes, das vom Gott gewollten Guten schlechten, naturwidrigen Gebrauch gemacht hat.<sup>688</sup> Demzufolge ist die Sünde des Teufels mit der des Menschen strukturell gleich, nämlich Tat freien Willens.<sup>689</sup> Auf dem 4. Laterankonzil 1215 wurde dann jedoch der Unterschied erklärt:

„Der Teufel nämlich und die anderen Dämonen wurden zwar von Gott ihrer Natur nach gut geschaffen, sie wurden aber selbst durch sich böse. Der Mensch aber sündigte aufgrund der Eingebung des Teufels.“<sup>690</sup>

Die *reformatorische Schöpfungslehre* wich von der Tradition im Wesentlichen nicht ab. Heute orientiert sich die theologische Deutung in einem *entmythisierten* Denkkontext an den

680 Joh 12,31; 16,11; vgl. 14,30.

681 Apk 12,9; 20,2; 2 Kor 11,3; 11,14.

682 Ostmeier 5.

683 1 Kor 15,22.

684 Röm 6,9.23.

685 Mk 1,13; Mk 8,31–33; Lk 22,3.31; Joh 13,27.

686 Lk 11,20.

687 1 Kor 15,24–26.

688 DH 286.

689 Vgl. DH 797.

690 DH 800.

konkreten Erscheinungen des Bösen in der Welt: Unterdrückung, Ungerechtigkeit, Gewalttätigkeit, egozentrische Anthropozentrik, die die Umwelt unwiderruflich schädigt. Im Sinn des Evangeliums ist jede persönliche Angst vor dem Teufel zu überwinden.

Bei aller Verschiedenheit der Aussagen über Satan im Neuen Testament lautet darin die zentrale Botschaft: obwohl Satan (noch) in der Welt herrscht, wird seine Herrschaft zu Ende gehen, wird das Böse vollkommen besiegt werden. Durch das Auftreten Jesu Christi ist sein Untergang besiegelt<sup>691</sup>, durch dessen Tod ist er bereits im Grunde entmachtet.<sup>692</sup> Auch Paulus geht fest davon aus, dass Satan nur vorübergehend Macht über Menschen hat.<sup>693</sup> Im Römerbrief sagt er direkt: „Der Gottes des Friedens aber wird den Satan bald zertreten und unter eure Füße legen.“<sup>694</sup> Nicht nur seine Herrschaft, er selbst wird vernichtet. Sollte es also eine Hölle nach dem Weltende geben, dann ohne den Teufel, weil sonst seine Herrschaft nicht wirklich beendet wäre, sondern erst richtig beginnen würde. Wer dennoch, etwa unter Berufung auf die Offenbarung des Johannes glaubt<sup>695</sup>, der Teufel würde mit den Seinen über die Mehrheit der Menschen als Verdammte in einer Hölle ewig herrschen, der sperrt sich nicht nur gegen zentrale Aussagen des Neuen Testaments. Vielmehr lässt er theologisch gesehen Satan als gefallenes Geschöpf, und nicht den Schöpfer als Sieger aus der ganzen Welt- und Menschheitsgeschichte hervorgehen. Er macht Gott zu einem Stümper, der ein großes Werk vollbringen will und dabei zum größten Teil scheitert.

Dass Jesus Christus die „satanischen“ Mächte im Grunde schon besiegt hat und Gott ihrer Herrschaft ein definitives Ende bereiten wird, ist theologisch gewiss. Doch was hat es mit der *Gestalt* Satans überhaupt auf sich? Kann es sich bei ihm um einen gefallenen Engel, also eine personale Macht handeln?

Jüdischer und christlicher Literatur zufolge wurde der Teufel durch Gott gestürzt<sup>696</sup>, entweder weil er als Engel hochmütig war und sich Gott gleichzustellen versuchte oder weil er als Engel auf den Menschen neidisch war und es ablehnte, die neu erschaffenen Menschen zu verehren. So haben Kirchenväter unter Einfluss des palästinischen Judentums des 1. Jahrhunderts ihn mit *Luzifer*, dem Lichtbringer, gleichgesetzt, der im Himmel gegen Gott rebellierte hatte, weil er sein wollte wie er. Warum freilich Engel, die als relativ vollkommene Wesen in einer vollkommenen „Umgebung“ existiert haben, gegen Gott aufbegehrt haben sollen, bleibt bei dieser Annahme metaphysisch ein Rätsel. Was könnte ein personales Wesen, das ganz mit sich eins war, dazu veranlassen, wie Gott sein zu wollen? Wie konnte Luzifer als Geschöpf, das von Gott vollkommen gut erschaffen worden war, die Haltung des Hochmuts oder des Stolzes entwickeln? Das Böse als böser Wille entstünde hier gleichsam aus dem Nichts.

Aber selbst wenn es sich bei den satanischen Mächten, die in der Welt wirksam sind oder zu sein scheinen, um einen oder mehrere gefallene Engel handeln sollte, wären sie

691 Vgl. Lk 10,18.

692 Hebr 2,14.

693 1 Kor 5,5; 1 Tim 1,20; 2 Tim 2,26.

694 Röm 16,20.

695 Offb 20,10.14f; vgl. 14,9–11.

696 Vgl. Lk 10,18; Offb 12,7–12.

durch den Abfall von Gott eben keine personalen Wesen mehr, sondern entpersonalisierte Mächte. Als solche könnten sie noch bis zur Vollendung der Welt ihr Unwesen treiben, würden sich dann aber entweder in nichts auflösen oder, wie Origenes (185–254) in seiner Lehre von der *Apokatastasis*, der vollständigen Wiederherstellung, vertreten hat, von Gott erlöst und mit allen anderen Wesen versöhnt und zu ewiger Seligkeit befreit werden.<sup>697</sup> Eine metaphysische Angst vor dem Bösen ist daher unbegründet.

Das ist jedoch kein Grund, das Böse in der Welt zu verharmlosen. Wir Menschen machen immer wieder die Erfahrung, dass es eine ungeheure Dynamik entfaltet, ein erschreckendes Ausmaß annimmt und schließlich überhandnimmt. Liest man den Passionsbericht bei Markus, hat man den Eindruck, dass sich das Böse regelrecht gegen Jesus zusammenbraut. Auch bei den gigantischen Verbrechen, wie sie die Menschheit im 20. und auch schon im 21. Jahrhundert erlebt hat, sind destruktive Mächte am Werk, die sich, wie es scheint, nicht mehr oder kaum mehr auf den Menschen allein zurückführen lassen. Das Böse in der Welt überschreitet offensichtlich den rationalen Willen und die Freiheit des einzelnen Menschen. Von daher legt es sich nahe, es als von außen kommend wahrzunehmen und als eigenständige personale Wirklichkeit zu fürchten. Ausmaß und Dynamik des Bösen lassen sich aber auch anders als dadurch erklären, dass man Satan oder den Teufel als deren Urheber annimmt. Der Mensch ist ein soziales, kollektives Wesen, das von anderen lernt, sie imitiert und sich von ihnen anstecken lässt. Dies gilt nicht nur in Bezug auf das Gute, sondern ebenso in Bezug auf das Böse. Auch im Schlechten können Menschen andere in ihren Bann ziehen und für ihre Sache gewinnen. Aktuell Böses kann potenziell Böses aktivieren und Menschen mitreißen. Vieles läuft dabei unbewusst ab. Daher können Menschen über sich selbst erschrecken, wenn sie plötzlich etwas Böses tun, das sie sich nie zugetraut hätten, oder wenn sie feststellen, wie tief beispielsweise diskriminierendes Denken und Fühlen in ihnen selbst sitzt, das sie nur von ihrem Kollektiv übernommen haben können. Das legt die Erklärung nahe, dass das Böse nicht vom Teufel als einer dem Menschen gegenüber eigenständigen Realität kommt, sondern mit Carl Gustav Jung gesprochen vor allem von ihrem persönlichen Unbewussten oder vom kollektiven Unbewussten, wie weit Letzteres auch immer reichen mag. Dieses Unbewusste im Menschen hat eine emotionale Kraft, die oft stärker ist als sein bewusster Wille.

Die meisten Menschen würden es kaum verkraften, wenn sie sich schlagartig des in ihnen schlummernden unbewussten Bösen bewusst würden. Weil der Mensch mit dem Bösen im eigenen Herzen nicht oder kaum fertig wird, projiziert er es aus sich heraus und erschafft eine personale Gestalt, vor der er sich zwar fürchtet, von der er sich aber auch persönlich distanzieren kann. Gäbe es kein Böses mehr in ihm selbst, hätte er auch keinen Grund mehr, an den Teufel zu glauben. Bei der Gestalt Satans oder des Teufels dürfte es sich also *psychologisch gesehen* hauptsächlich um eine menschliche Projektion handeln, um mit dem eigenen Bösen besser fertig zu werden. Der eigene negative Schatten mit all seinen unbewussten destruktiven Tendenzen wird nach außen projiziert und personalisiert. Wird am Ende der Zeiten der letzte Mensch ganz erlöst sein, wird es jedenfalls kein Böses mehr geben.

---

697 Vgl. Bd. 3, Kap. 3.2.2.1; 3.3.3.

Unabhängig von der Frage, ob der böse Wille des Menschen als das eigentlich Böse eher in den destruktiven Neigungen seiner Natur oder eher in den destruktiven Tendenzen seines kollektiven Unbewussten gründet, liegt die Gesamtverantwortung für das Böse insofern letzten Endes bei Gott, als er mit Welt und Mensch erst die reale Möglichkeit zum Bösen geschaffen hat.

Die mit der Frage nach dem Bösen verbundenen Probleme rühren an die letzten Geheimnisse der Realität. Der Mensch ist in seiner irdischen Existenz mit dem Geheimnis der Bosheit (*mysterium iniquitatis*) selbst konfrontiert. Der ganze Sinn des Bösen kann sich darum nur bei Vollendung der Schöpfung offenbaren. Nur dann kann sich zeigen, dass das Gute das Böse als Verneinung des Guten mehr als aufwiegt, dass es Gott gelungen ist, auch aus dem Bösen Gutes hervorgehen zu lassen. Der Erfahrung des Schlimmen oder Bösen stehen aber jetzt schon Erfahrungen des Guten gegenüber, die auf einen solchen letzten Sinn und Ausgleich aus gutem Grund hoffen lassen.

### Literatur

Karl Rahner/Herbert Vorgrimler: Art. *Engel*, in: *Kleines theologisches Wörterbuch* [= KTW], 10., völlig neu bearbeitete Auflage 1976, 100–102.

Alexandre Ganoczy: Art. *Engel*, in: *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Herausgegeben von Wolfgang Beinert 1987, 117–119.

Rainer Schwindt: Art. *Engel (NT)*, in: *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* ([www.wibilex.de](http://www.wibilex.de)) [= WiBiLex], 2016.

Henrike Frey-Anthes: Art. *Satan (AT)*, in *WiBiLex*, 2009.

Karl-Heinrich Ostmeyer: Art. *Satan (NT)*, in *WiBiLex*, 2011.

### 1.3.3 Der Mensch als liebendes und begnadetes Wesen

Der Mensch ist nicht nur Sünder, dem es in seinem Sein am Guten mangelt und der in seinem Handeln das Gute verneint. Er ist vielmehr im Kern seines Seins gut und von daher in der Lage, Gutes zu bejahen und zu tun. Insbesondere besitzt er eine natürliche Veranlagung zur Liebe (Kap. 1.3.3.1). Diesen Menschen hat Gott, wie Karl Barth in seiner Lehre von der Gnadenwahl herausgearbeitet hat, schon immer zu einem ewigen Leben erwählt (Kap. 1.3.3.2). Damit ist er über die natürliche Liebe hinaus zu ewiger Liebe berufen. Das wirkt sich jetzt schon auf seine irdische Existenz aus, insofern er, wie Karl Rahner in seiner Lehre vom übernatürlichen Existential auseinandergesetzt hat, übernatürlich auf Gott ausgerichtet ist. Ihm ist mit seiner Existenz so etwas wie eine Grundgnade gegeben, in der ihm Gott, gewissermaßen als Angeld für das ewige Leben, bereits von seinem eigenen göttlichen Leben mitteilt, so dass der Mensch nicht mehr nur ein natürliches, sondern ein übernatürlich begnadetes, vom Leben Gottes bereits anfanghaft erfülltes Wesen ist (Kap. 1.3.3.3). Dieser Lehre von der Grundgnade entspricht in der mystischen Tradition die Lehre vom Seelengrund, der zufolge Gott dem Menschen in seinem Innersten immer schon gegenwärtig ist (Kap. 1.3.3.4). In gnadentheologischer Hinsicht geht es deshalb im Leben des Menschen darum, die bereits von Gott empfan-

gene Gnade bewusst anzunehmen, Gottes reale Zuwendung und Nähe, sei es vermittelt oder unvermittelt, zu erfahren und sich immer wieder für weitere Gnade zu öffnen (Kap. 1.3.3.5). Der Empfang der Gnade befähigt den Menschen jetzt schon zu einer übernatürlich erhöhten Liebe, die über seine natürliche Liebe hinausgeht und sich auf die eigene Person, den Nächsten und Gott erstreckt (Kap. 1.3.3.6).

### 1.3.3.1 Die natürliche Veranlagung zur Liebe

Ist bisher im systematisch-theologischen Kapitel der erste Teil der Aussage Jesu: „Wenn nun ihr, die ihr böse seid“, bedacht worden, gilt es jetzt den zweiten Teil zu bedenken: „euren Kindern gute Gaben zu geben wisst“<sup>698</sup>. Trotz aller Mangelhaftigkeit und Schlechtigkeit gibt es unter Menschen sehr viel *Liebe*. Wenn es einigermaßen normal zugeht, lieben Eltern ihre Kinder, indem sie ihnen das Leben schenken, sie aufziehen und für sie sorgen, bis sie selbst erwachsen sind und sich selbstständig machen, und für sie, solange sie leben, da sind. Die elterliche Liebe zu den Kindern macht einen großen Teil des Lebens vieler Menschen aus. Diese Liebe ist keineswegs ideal oder vollkommen. Eltern bleiben ihren Kindern vieles schuldig, verletzen sie, geben ihrem Leben auch eine negative Prägung mit. Aber aufs Ganze gesehen herrscht im Verhältnis zwischen Eltern und Kindern eine *natürliche*, das heißt schon mit der biologischen Natur gegebene Liebe vor. Da der Mensch aber nicht nur wie das Tier ein leib-seelisches, sondern ein leib-seelisch-geistiges Wesen ist, geht seine Liebe von vornherein über die rein biologische hinaus. Auch wenn sich die Kinder selbst erst allmählich zu Personen entwickeln, hat die elterliche Liebe zu ihnen von Anfang an eine *geistige* Dimension und ist *interpersonal*.

Der Liebe der Eltern zu ihren Kindern geht die Liebe zueinander voraus, deren Fundament die *Sexualität* ist und die damit noch einmal auf ganz andere Weise die biologische und die interpersonale Dimension in sich vereint. Nun hat sich vor allem seit der 68er-Bewegung im vergangenen Jahrhundert die Bewertung menschlicher Sexualität zumindest in westlichen Gesellschaften enorm verändert. Die Zeiten, in denen sie nur in der Ehe als moralisch erlaubt beurteilt wurde, in denen sie vor allem im Dienst der *Fortpflanzung* stand und nur zur Vertiefung der Beziehung von *Ehe*-Partnern beitragen sollte, sind, was die heutige gesellschaftliche Wirklichkeit angeht, *unwiederbringlich* vorbei. Heute begegnet dem Christen, wie Wunibald Müller formuliert, „eine Fülle von Sexualitäten“, unter denen die Sexualität zwischen Mann und Frau, die in einer Ehe miteinander leben, „nur eine Form“ unter anderen darstellt.<sup>699</sup> Dieser Wirklichkeit hat die christliche Lehre nicht zuletzt dadurch Rechnung zu tragen, dass sie die in den letzten Jahrzehnten gewonnenen Erkenntnisse der Humanwissenschaften, die sich aus ganz unterschiedlichen Perspektiven mit der menschlichen Sexualität befassen, aufgreift und berücksichtigt. Bei allen Schattenseiten der Sexualität, insofern sie „ausgebeutet, banalisiert und entseelt“ wird und mit ihr Krankheiten, Traumatisierungen und Gewalt einhergehen, sollte eine christliche Sichtweise den Menschen helfen, „ihre Sexualität auf eine Weise zu leben und zu erfahren, die ihr Leben bereichert“<sup>700</sup>. Die Menschen sollten ihre Sexua-

698 Lk 11,13.

699 Müller 12.

700 Ebd. 17.

lität als ein Geschenk, ja, als „eines der schönsten Geschenke“<sup>701</sup>, die Gott ihnen gemacht hat, sehen und die Freuden, die er ihnen damit bescheren will, erfahren und genießen lernen. Heißt es doch schon in 1 Tim 4,4: „Denn alles, was Gott geschaffen hat, ist gut und nichts ist verwerflich, wenn es mit Dank genossen wird.“

Als Geschenk Gottes würdigt der Mensch die Sexualität, indem er sie voll *bejaht* und dankbar *annimmt*. In der Zeit der Pubertät, wenn sie sich in besonderem Maße regt, darf er sich über sie freuen und die sexuellen Gefühle *willkommen heißen* und *genießen*. Denn der Eros und die Sexualität machen das Leben „schöner, bunter und aufregender“<sup>702</sup>. Im Laufe der Zeit wird er immer klarer herausfinden, ob er heterosexuell, homosexuell, bisexuell oder transsexuell ist, und sollte seine sexuelle Orientierung uneingeschränkt *akzeptieren*. Die bewusste und realistische Auseinandersetzung mit der eigenen Sexualität ist eine wesentliche Voraussetzung dafür, sie positiv leben und gestalten zu können. Dazu muss sich der Mensch mit ihr vertraut machen, um ihre Macht zu kennen, sie in einer gewissen Weise „besitzen“, sie als einen Teil seiner selbst verstehen, sich ihr gegenüber „in Verantwortung sehen“.<sup>703</sup>

Unbestritten hat die Sexualität eine *Fortpflanzungsfunktion*. „Jeder und jede von uns schuldet sein Dasein der Tatsache, dass sich irgendwann die Lücke zwischen unseren Eltern geschlossen hat. Das ist etwas Einzigartiges und unendlich Kostbares, über das wir nie genug staunen können. Allein, es wäre eine Vereinfachung, die Funktion unserer Sexualität darauf zu reduzieren.“<sup>704</sup> Die Sexualität hat eine *soziale* und *kommunikative Funktion*. Sie führt Menschen zusammen und bahnt den Weg für Beziehungen. Schon das Verliebtsein hat viel mit ihr zu tun. Alles ist in diesem Zustand von der anderen Person eingenommen. Auf sublimen Weise macht sie sich dann auch im Verlangen und Sehnen „nach der Erfahrung von Wärme, Nähe und Intimität“ bemerkbar.<sup>705</sup>

Darüber hinaus hat die Sexualität eine sehr wichtige *Entspannungs-* und *Lustfunktion*. „Die meisten sexuellen Kontakte finden statt, um Lust zu erfahren, und nicht, um sich fortzupflanzen.“<sup>706</sup> Im Unterschied zur Fortpflanzungsfähigkeit bleibt dem Menschen die Fähigkeit, Lust zu erfahren, bis ins hohe Alter erhalten. Die Erfahrung von Lust zählt zu den wesentlichen Erfahrungen des Menschseins. Sexualität ist dabei „der königliche Weg, Lust zu erfahren“<sup>707</sup>. Lust hat „einen Wert für sich“, sie kommt, wie Papst Franziskus gesagt hat, „direkt von Gott“ und ist „einfach göttlich“.<sup>708</sup>

Nicht zuletzt hat Sexualität auch die Funktion, den Menschen aus sich herauszuführen. Mit ihr steht ihm ein *Transzendenzpotenzial* zur Verfügung, das es ihm ermöglicht, über sich selbst hinauszuschreiten. Besonders deutlich wird das in sexuellen Erfahrungen der Ekstase, in denen er, wie bei mystischen Erfahrungen, erleben kann, das Absolute selbst zu berühren:

---

701 Ebd. 77.

702 Ebd. 18.

703 Ebd. 19.

704 Ebd. 20.

705 Ebd. 23.

706 Ebd. 24.

707 Ebd. 25.

708 Ebd. 26.

„Die Intimität, Zärtlichkeit, Ekstase, die Liebespartner in der sexuellen Begegnung erleben, transzendieren die gewohnte Umgebung. Sie gewähren ihnen die Erfahrung höchster Freude. Die Liebenden machen eine Gipfelerfahrung, bei der sie außer sich geraten und gerade dadurch etwas erfahren, spüren, was ihnen sonst vorenthalten bleibt. Das kann für jene, die dafür offen sind, so weit gehen, dass sie in diesem ekstatischen Erleben auch eine Gotteserfahrung machen. Sie meinen für einen Moment, das Absolute zu berühren und in einen Bereich einzutreten, der ihnen sonst verschlossen bleibt.“<sup>709</sup>

Insofern kann Sexualität dann auch eine wichtige *Quelle für spirituelle Erfahrungen* sein.<sup>710</sup> Sie ist eine faszinierende Kraft, die den Menschen zum Leben und zur Liebe antreibt.

Die unterschiedlichen sexuellen Identitäten sind verschiedene Ausprägungen ihres Potenzials. Ob Sexualität zu einer Bereicherung des Lebens beiträgt, hängt nämlich nicht von der jeweiligen sexuellen Orientierung ab, sondern davon, wie der Einzelne sie gestaltet, „in welchem Kontext“ und „in welcher Gesinnung“ er sie lebt.<sup>711</sup> „Dabei ist die Liebe ein entscheidendes Kriterium“, ganz im Sinne des Wahlspruchs von Augustinus: „Liebe und tu, was du willst“.<sup>712</sup> Der Christ ist daher herausgefordert, es Gott, der das Herz sieht und dem es nur auf die Liebe ankommt, gleichzutun und die Mitmenschen, „egal ob sie heterosexuell, homosexuell oder transsexuell sind“, mit seinem liebevollen Blick anzuschauen.<sup>713</sup>

Zur Liebesfähigkeit des Menschen gehört nicht nur seine Sexualität, sondern im weiteren Sinn seine Fähigkeit zur *Intimität*. Diese kann neben sexueller auch allgemein körperlicher, sowie emotionaler und spiritueller Natur sein. Sie lässt sich verstehen als „die Fähigkeit, in eine direkte unmittelbare Beziehung zu einem anderen Menschen treten zu können und aus der Situation heraus diesen Menschen das an innerer und äußerer Nähe zu geben, was angemessen ist“<sup>714</sup>. Auch ist mit ihr die Fähigkeit gemeint, die Nähe, die eine andere Person schenkt, angstfrei annehmen und als etwas Angenehmes und Positives erfahren zu können. Zusammen mit der Fähigkeit zur Empathie ist sie Voraussetzung dafür, *innige und tiefe Beziehungen* zu anderen Menschen aufbauen und unterhalten zu können. Solche Beziehungen sind von gegenseitigem Vertrauen geprägt. In ihnen kann der Mensch die Erfahrung von „Wärme, Zuneigung und Zärtlichkeit“ machen, die Erfahrung, „verstanden, angenommen und geliebt zu werden“.<sup>715</sup> Es sind Beziehungen, in denen man sich aufeinander verlassen, mit Enttäuschungen leben und auch auf Konflikte einlassen kann, in denen man „Frustrationen aushält“ und „miteinander Schicksalsschläge verkraftet“.<sup>716</sup> Sorge, Humor und bedingungslose Annahme kennzeichnen solche Beziehungen.

Die *Liebe* in einer intimen Beziehung hat viele Gesichter:

709 Ebd. 68.

710 Vgl. ebd. 23.

711 Ebd. 29.

712 Ebd. 30.

713 Ebd. 32.

714 Ebd. 36.

715 Ebd. 41f.

716 Ebd. 42.

„Einmal ist sie Sehnsucht, etwa in der Phase des Sich-Verliebens, wenn wir glauben, ohne den geliebten Menschen nicht leben zu können. Oder es ist die Sehnsucht, den geliebten Menschen am Abend wieder zu sehen oder nach einer Zeit der Abwesenheit wieder in die Arme schließen zu können. Dann ist die Liebe die Erfahrung von Zärtlichkeit, etwa im körperlichen Kontakt, bei der Berührung, in der Sexualität, in Worten der Liebeserklärung und der Verehrung, im achtvollen Umgang. Schließlich zeigt sich die Liebe in der Sorge füreinander, in Verbindlichkeit und Loyalität. Voraussetzung dafür sind gegenseitiges Vertrauen, das es möglich macht, sich zu öffnen, Toleranz und Empathie.“<sup>717</sup>

Die traditionelle christliche Unterscheidung zwischen Eros und Agape als *zwei Formen* der Liebe ist von daher nicht im Sinne eines Gegensatzes, sondern einer *gegenseitigen Bereicherung* zu verstehen. Eros ist die Kraft, die in der Sexualität wirkt. Sie hat viel „mit Lebendigkeit, Farbenprächtigkeit, Freude, Lust und Schönheit“ zu tun.<sup>718</sup> Auch wenn sie besonders stark in der erotischen Liebe wirkt, ist sie nicht darauf beschränkt. Beteiligt ist sie auch an der Liebe, die sich in der Fürsorge, der Solidarität und der Treue zu einem anderen Menschen zeigt und Agape genannt wird. Agape ist die Liebe, die einfach da ist, die sich frei und absichtslos schenkt, „die nicht das Liebenswerte bevorzugt, sondern sich auch dem Unwürdigen und Bedürftigen zuwendet“<sup>719</sup>. Begegnen Eros und Agape einander auf Augenhöhe und gehen sie „Arm in Arm miteinander, kann Eros Agape mit seiner Kraft, Sinnlichkeit und Freude durchtränken und dazu beitragen, dass sich Agape in ihrer ganzen Fülle entfalten kann. Agape trägt dafür Sorge, dass der andere und sein Wohlergehen nicht aus dem Blick geraten. Für die Umsetzung bedarf es aber der Kraft des Eros.“<sup>720</sup>

Zur Liebe gehört auch die *Leidenschaft*, sei es die sexuelle Leidenschaft, „wenn sich Liebende im sexuellen Begehren und Erleben total hingeben“, sei es die Leidenschaft, wenn sich Menschen „im totalen Dasein“ für andere, im Einsatz für und in Sorge um sie verzehren.<sup>721</sup> Über die Leidenschaft zielt die Liebe auf *Hingabe*, auf *Ganzhingabe*. Sie vollzieht sich „bei den einen in der sexuellen Begegnung mit einem Partner, bei anderen in der ekstatischen Begegnung mit der Natur oder in der Hingabe für andere Menschen“<sup>722</sup>. Aus der Fähigkeit zu hingebungsvoller Liebe erwächst „die Fähigkeit zur Ekstase in der Erfahrung von Verschmelzung und Vereinigung“<sup>723</sup>.

Um die Liebe als Ganzhingabe zu erlangen, bedarf es freilich „eines Reifungsprozesses, bei dem wir ohne unser eigenes Wohlergehen und Vergnügen aus dem Blick zu verlieren, dem Wohlergehen der anderen, mit denen wir leben, mindestens genauso viel und manchmal auch mehr Interesse entgegen bringen“<sup>724</sup>. Selbstlose Liebe kann auch ein Motiv für den *Zölibat* sein und besteht dann in der „Bereitschaft und Fähigkeit, sich

---

717 Ebd. 48.

718 Ebd. 51.

719 Ebd. 52.

720 Ebd. 54.

721 Ebd. 55.

722 Ebd. 56.

723 Ebd.

724 Ebd. 57.

in besonderer Weise für jemanden oder für etwas einzusetzen, bei dem man sich selbst vergisst und über sich hinauswächst<sup>725</sup>.

Von entscheidender Bedeutung bei all diesen Erfahrungen und Entwicklungen ist nach Bede Griffiths „ein Erwecken und Erwachen unseres innersten Selbst, ein tieferes Erkennen und Entdecken unseres Selbst“<sup>726</sup>. Bei dieser Art von *Selbsterfahrung* dürfen wir tief in uns eine Liebe erfahren, „die über ein körperliches Empfinden und emotionale Intimität hinausgeht“<sup>727</sup>. Wir entdecken die „Kraft einer unendlichen Liebe, dann nämlich, wenn wir unsere menschlichen Möglichkeiten übersteigen und der Präsenz des göttlichen Seins in uns gewahr werden“<sup>728</sup>.

Dass es bei Eros und Agape im Grunde um zwei einander ergänzende Aspekte der einen Liebe geht, gilt darum auch für die Verwirklichung des ersten christlichen Liebesgebotes: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit deinem ganzen Denken und mit deiner ganzen Kraft.“<sup>729</sup> Gott will nicht zuletzt mit der *ganzen Kraft* des Eros geliebt werden. Neben der von der Agape ausgehenden „guten Absicht und Bereitschaft“, den Mitmenschen und Gott zu lieben, braucht es „die Kraft, das Feuer, die Begeisterung und die Leidenschaft“ des Eros, um zur Ganzhingabe zu gelangen.<sup>730</sup> Dort, wo sich die beiden Gegenströme – „der aufwärtsführende menschliche Strom, für den der Eros steht, und der abwärtsführende göttliche Liebesstrom, für den Agape steht“ – treffen, kann es schließlich zur *mystischen Vereinigung* mit dem Einen, mit Gott, kommen.

Die Sexualität hat selbst schon eine spirituelle Dimension. Die Liebe hat irgendwie mit dem Göttlichen zu tun. Sie verlangt Ewigkeit, ist auf Unendlichkeit hin angelegt. Das Hohelied der Liebe im Alten Testament lässt sich als ein hohes Lied sowohl „auf die Liebe und Sexualität, die zwei Menschen miteinander verbindet“, als auch „auf die innigste Liebe zwischen Mensch und Gott“ singen.<sup>731</sup> Der Eros „treibt uns an, den zu suchen“, nach dem wir uns sehnen und „den unsere Seele liebt“.<sup>732</sup> Er ist treibende Kraft auch in der Liebesbeziehung zu Gott. Liebespartner und Mystikerinnen machen „sinnliche und spirituelle Erfahrungen zugleich“<sup>733</sup>. Letztere sind Menschen, die Geschmack an Gott gefunden und Lust auf ihn bekommen haben, sich an seiner Gegenwart freuen und seine Schönheit genießen können. Zwischen *Sexualität* und *Spiritualität* besteht von daher eine tiefe *Analogie*. Es geht bei beidem darum, sich vom Geliebten angezogen zu fühlen und ihn zu suchen, sich von ihm aus sich herauslocken zu lassen, seine Nähe und Berührung lustvoll zu genießen, mit ihm ganz eins zu werden und die Vereinigung mit ihm für andere fruchtbar werden zu lassen. Wie bereits so manches in der materiellen Welt symbolisch auf die geistliche Wirklichkeit des Reiches Gottes hinweist<sup>734</sup>, so sym-

725 Ebd.

726 Ebd. 56.

727 Ebd.

728 Ebd. 56f.

729 Mk 12,30f.

730 Müller 54.

731 Ebd. 64.

732 Ebd. 65.

733 Ebd. 68.

734 Vgl. Bd. 1, Kap. 1.3.3.2.

bolisiert die sexuelle Liebe zwischen Menschen auf *sinnlich-körperliche* Weise die *geistliche* Liebe des Menschen zu anderen Menschen und zu Gott, zu der alle berufen sind.

### Literatur

Wunibald Müller: *Kann denn Liebe Sünde sein? Spiritualität & Sexualität*, 2020.

#### 1.3.3.2 Die Erwählung zum ewigen Heil (Karl Barth)

Dass alle Menschen nicht nur für eine *irdische* Liebe, sondern für eine *ewige* Liebe zu einander und zu Gott bestimmt sind, hat besonders eindringlich der evangelische Theologe Karl Barth (1886–1968) in der *Lehre von Gottes Gnadenwahl* in seiner *Kirchlichen Dogmatik* dargelegt.<sup>735</sup> Schon zuvor hatte der evangelische Theologe und Philosoph Friedrich Schleiermacher (1768–1834) eine *Erwählungslehre* vertreten, der zufolge es keine ewige Verdammnis, sondern nur eine vorübergehende „Verwerfung“ des Menschen gibt, so dass schließlich alle Menschen das ewige Heil bei Gott erlangen. Während sich Luther für eine doppelte Prädestination und damit einen Heilspartikularismus ausgesprochen hatte, dem zufolge nicht alle Menschen das Heil erlangen, hielt Schleiermacher die altkirchliche Vorstellung von der *Apokatastasis* (Allversöhnung), der gemäß nichts und niemand letzten Endes von Gottes Heil ausgeschlossen bleibt, für die einzig gangbare Lösung in der Heilsfrage. Das *Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit* von Gott und das *Sündersein* verbindet *alle* Menschen miteinander.<sup>736</sup> Auch ist Gott in Jesus Christus nicht nur für die Menschen, die an Christus glauben, sondern für alle Menschen Mensch geworden. Die göttliche Erwählung macht sich deshalb nicht von der glücklichen Fügung, dass jemand ein Christ ist, abhängig. Sie erwählt alle Menschen.

Die Lehre von der Erwählung aller Menschen ist, wie Karl Barth schreibt, „die Summe des Evangeliums, weil dies das Beste ist, was je gesagt und gehört werden kann: dass Gott den Menschen wählt und also auch für ihn der in Freiheit Liebende ist“<sup>737</sup>. Gott, der die Liebe ist, hat sich seit Ewigkeit in Freiheit entschieden, diese Liebe nicht nur für sich, sondern *auch für ein Anderes* außer ihm zu sein. Die Beziehung zu diesem Anderen, Nichtgöttlichen gehört daher endgültig zu ihm selbst, zu seiner Wirklichkeit.

Dieses Andere ist zunächst einmal *Jesus Christus*. In diesem einen Menschen wollte Gott seit Ewigkeit Mensch werden, in diesem Einen wollte er in Fülle wohnen.<sup>738</sup> Insofern Jesus aber die gesamte Menschheit repräsentiert, gilt die Erwählung und Zuwendung Gottes nicht nur dem einen Menschen Jesus, sondern *allen Menschen*.

„Gott wäre nicht Gott ohne den zur Rechten des Vaters sitzenden Sohn. Aber eben dieser Sohn ist nicht nur wahrer Gott, sondern er heißt Jesus von Nazaret; er ist auch wahrer Mensch und als solcher der Vertreter des Menschengvolkes, das in ihm und durch

735 Barth: KD II/2, §§ 32–35.

736 Vgl. Bd. 1, Kap. 3.3.3.9.

737 Barth: KD II/2, 1.

738 Kol 1,19.

ihn ebenso mit Gott vereinigt, ebenso Gegenstand der göttlichen Zuwendung ist wie er selber.<sup>739</sup>

Gott hat auch eine Beziehung zur Welt, und es gibt eine Geschichte zwischen Gott und dieser Welt. „Aber diese Geschichte hat keine selbstständige Bedeutung. Sie geschieht nur um jener Urgeschichte willen, die sich zwischen Gott und jenem einen Menschen und seinem Volk abspielt.“<sup>740</sup> Die *Urgeschichte* besteht darin, dass sich Gott selbst in der Person seines ewigen Sohnes mit dem Menschen Jesus von Nazaret vereinigt hat, also einen Bund eingegangen ist, und sich in ihm und durch ihn mit dem gesamten Menschenvolk verbunden hat, mit ihm einen ewigen Bund gestiftet hat. Dies war für Barth, der auch hier die Souveränität Gottes sehr stark betont, „ein göttlicher Souveränitätsakt“<sup>741</sup>. Es war eine *Gnadenwahl*, das heißt eine Wahl der göttlichen Gnade, eine Wahl, die Gott in seiner Gnade vollzieht.

*Gnade* am göttlichen Souveränitätsakt ist, dass Gott jene Zuwendung vollzieht, diesen Bund stiftet und seine Urentscheidung in Jesus Christus trifft, die der Grund und das Ziel aller seiner Werke ist.

„Das ist, allgemein gesagt, der Erweis, das Überströmen der Liebe, die Gottes Wesen ist, dass er, der doch an sich selber genug hat, der auch in sich selber an keiner Einsamkeit zu leiden hat, gerade in seiner ganzen göttlichen Herrlichkeit mit einem anderen zusammen sein, ihn zum Zeugen seiner Herrlichkeit haben will. Diese Liebe Gottes ist seine Gnade. Sie ist Liebe in Gestalt von tiefster Herablassung. Sie geschieht ohne das Vorhandensein eines Anspruchs oder Verdienstes von der Seite dieses Anderen. Sie ist wirklich überströmende, freie und nicht benötigte, nicht bedingte Liebe.“<sup>742</sup>

*Wahl* am göttlichen Souveränitätsakt ist, dass Gott in seiner Liebe ein Anderes zur Gemeinschaft mit sich selbst wählt. „Das bedeutet zuerst und vor allem: Gott wählt sich selbst zugunsten dieses Anderen. Gott gibt sich selbst die Bestimmung, sich nicht genügen zu lassen an sich selbst, obwohl er sich selbst genügen könnte. Er gibt sich selbst die Bestimmung jenes Überströmens, jener Zuwendung und Herablassung. Er macht sich selbst zur Wohltat.“<sup>743</sup> In Freiheit wählt sich Gott zum *Bundesgott*, in Freiheit entscheidet er sich, „in seiner Herrlichkeit nicht allein zu sein, sondern Himmel und Erde und zwischen beiden Menschen Zeugen seiner Herrlichkeit sein zu lassen“<sup>744</sup>.

Indem Gott in seiner freien Gnade den Menschen zum *Partner* eines niemals endenden *Bundes* erhebt, will, erwartet und fordert er etwas von ihm. Er zieht ihn als solchen zur Verantwortung und macht diese Verantwortung zum Sinn seiner ganzen Existenz. Der Mensch ist zu einer *Antwort auf die Gnadenwahl* herausgefordert. Seine gnadenhafte Erwählung zu ewigem Heil ist die *Summe des Evangeliums*, das ganze Evangelium und

739 KD II/2, 6.

740 Ebd.

741 Ebd. 8.

742 Ebd.

743 Ebd. 9.

744 Ebd. 10.

damit „gute Nachricht, erfreuliche, aufrichtende, tröstende, hilfreiche Botschaft“<sup>745</sup>. Sie ist damit auch „kein Gemisch von Freudens- und Schreckens-, von Heils- und Unheilsbotschaft“<sup>746</sup>. Sie sagt „in ihrer Substanz, in ihrem ersten und letzten Wort Ja und nicht Nein“<sup>747</sup>. In ihr herrscht kein Zwielficht, wie das der Fall wäre, „wenn wir uns hier zu fürchten oder nur zur Hälfte uns zu freuen, zur anderen Hälfte aber zu fürchten hätten“<sup>748</sup>.

Als Prädestinationslehre ist die Lehre von der Gnadenwahl jedoch in dieses Zwielficht geraten, wie Barth feststellt. Deshalb hält er es für geboten, gegenüber der klassischen Tradition Widerspruch einzulegen. Als Gemeinsames in seiner Lehre und der traditionellen sieht er dennoch, dass Gott die Wahl in *Freiheit* vollzieht, dass sie sein *Geheimnis* ist und sich darin seine *Gerechtigkeit* bekundet.

Weil die Gnadenwahl göttliche *freie* Entscheidung ist, geht sie „jeder geschöpflichen Entscheidung voran, [...] ist sie aller geschöpflichen Selbstbestimmung gegenüber Vorher-Bestimmung, *prae-destinatio*“<sup>749</sup>. Sie kann „durch keinen Widerspruch und Widerstand von Seiten des Geschöpfes aufgehalten, unmöglich und unwirksam gemacht werden. Sie ist in sich selbst, und wirkt durch sich selbst notwendig. Es gibt ihr gegenüber keinen Selbstruhm, aber auch keine Selbstpreisgabe des Geschöpfes. Sie widerfährt dem Geschöpf als absolutes Wunder, aber auch mit absoluter Kraft und Gewissheit.“<sup>750</sup>

Ihr *Geheimnis* gründet nach Barth einzig und allein in der Liebe Gottes. „Was in dieser Wahl geschieht, das ist unter allen Umständen dies, dass Gott für uns ist.“<sup>751</sup> So sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen Sohn in die Welt gesandt hat, um sie zu retten und den Menschen das ewige Leben zu bringen.<sup>752</sup> „In dieser und nur in dieser Gestalt ist die Botschaft von der in Jesus Christus gefallenen göttlichen Entscheidung frohe Botschaft, die sich an Alle, die sich wirklich an die ganze Welt richtet.“<sup>753</sup>

Die *Gerechtigkeit* der göttlichen Gnadenwahl bedeutet laut Barth „für das Geschöpf den Blick in den Abgrund, in den es sich selbst hat fallen lassen und dem es jedenfalls nicht durch sich selbst entrissen ist“<sup>754</sup>. Aber das ist nicht alles. Gottes *Gerechtigkeit* besteht eben darin, nicht zuzulassen, „dass das Geschöpf als sein eigener Feind sich selber verderbe“<sup>755</sup>. Gott „tritt seinem Geschöpf damit entgegen, dass er gütig ist. Er rächt die Sünde damit, dass er sie nicht ansieht, sondern vergibt. [...] In dieser königlichen *Gerechtigkeit*, die von seiner Barmherzigkeit nicht zu unterscheiden ist, [...] sagt er im *Geheimnis* seiner *Freiheit* jenes Ja zu seinem Geschöpf.“<sup>756</sup>

Der *traditionellen* Prädestinationslehre zufolge sind manche Menschen von Gott zum ewigen Leben, manche zur ewigen Verdammnis bestimmt, erwählt Gott also einige,

745 Ebd. 11.

746 Ebd. 12.

747 Ebd.

748 Ebd. 13.

749 Ebd. 18.

750 Ebd. 19.

751 Ebd. 26.

752 Vgl. Joh 3,16f.

753 KD II/2, 27.

754 Ebd. 34.

755 Ebd. 35.

756 Ebd.

während er andere verwirft. Obwohl Barth daran kritisiert, dass die Begriffe der Erwählung und Verwerfung parallel gesetzt werden, so „als ob Gott nicht ganz anders wähle, ganz anders verwerfe, als ob diese beiden Aktionen Gottes nicht in einem bestimmten Verhältnis der Über- und Unterordnung stünden“<sup>757</sup>, hält er selbst, wie an seiner Kritik deutlich wird, am Gedanken der *Verwerfung* grundsätzlich fest. Seinem Gedankengang zufolge verwirft Gott *nicht die Sünder*, wie sie es verdient hätten, sondern *seinen Sohn*, der diese Verwerfung *stellvertretend* auf sich nimmt. Der erwählte Mensch Jesus ist ja dazu bestimmt, zu leiden und zu sterben. „Das Erwähltsein des Menschen Jesus bedeutet also: Ein Zorn ist entbrannt, ein Urteil wird gesprochen, eine Strafe wird vollzogen, eine Verwerfung findet statt. Von Ewigkeit her ist es so beschlossen.“<sup>758</sup> Zum Leiden dessen, was die Ungehorsamen alle verdient haben und was um der Gerechtigkeit Gottes willen erlitten werden muss, bestimmt Gott von Ewigkeit her eben den einen Gehorsamen.<sup>759</sup> Eigentlich ist nach Gottes Ratschluss und Willen der Mensch an sich der Verwerfung verfallen. Er ist es, der unter dem Zorn steht, der des Todes schuldig ist.

„So muss und will Gott den Menschen an sich und als solchen verwerfen. Und er tut es. Er tut es aber in der Person des erwählten Menschen Jesus. In ihm liebt er den Menschen an sich und als solchen. Ihn wählt er also an die Spitze und Stelle aller Anderen. Ihn trifft nun sein Zorn, sein Gericht, seine Strafe.“<sup>760</sup>

Aber was ist das für ein Gott – so ist an dieser Stelle kritisch zurückzufragen –, der um seiner „Gerechtigkeit“ oder seiner „Ehre“ willen die Sünde mit der Bestrafung und Verwerfung des Sünders beantworten muss<sup>761</sup>, auch wenn es dann nicht die Schuldigen, sondern seinen unschuldigen Sohn und damit in gewissem Sinn ihn selbst trifft? – Jedenfalls nicht der Gott, den Jesus gepredigt hat, wenn er etwa auffordert, wie Gott allen alles zu vergeben und seine Feinde zu lieben<sup>762</sup>, nicht der Gott, den Jesus durch sein Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen als die vollkommene Liebe geoffenbart hat. Aus diesem Grund muss aus Barths Lehre von der Gnadenwahl der *Gedanke* der *Vergeltung* völlig *herausgelöst* werden. Dadurch löst sie sich in ihrer theologischen Substanz keineswegs auf.

Mit Karl Barth lässt sich dann das *Loblied* auf den *Heilsplan Gottes* zu Beginn des Epheserbriefes (1,3–14), das Christen gesprochen und auf sich bezogen haben, auf alle Menschen ausweiten. Es könnte dann etwa lauten:

Gott hat *alle* Menschen mit dem Segen seines Geistes *gesegnet*. Denn in *Jesus Christus* hat er alle vor Grundlegung der Welt *erwählt*, damit sie *heilig* und *untadelig* vor ihm leben. Er hat alle *aus Liebe* im Voraus dazu bestimmt, durch *Jesus Christus seine Kinder* zu werden und nach seinem gnädigen Willen *zu ihm zu gelangen*, zum ewigen Lob seiner herrlichen Gnade. Diese *Gnade* hat er allen Menschen in seinem geliebten Sohn *geschenkt*.

757 Ebd. 18.

758 Ebd. 131.

759 Vgl. ebd.

760 Ebd. 133.

761 Ebd.

762 Mt 18,21f; 5,43–48.

In ihm haben alle durch sein Blut die *Erlösung*, die *Vergebung der Sünden* nach dem Reichtum seiner Gnade. Er hat beschlossen, mit seiner Menschwerdung die Fülle der Zeiten heraufzuführen, das All in Christus als dem Haupt zusammenzufassen. In ihm sind alle Menschen auch als *Erben* vorherbestimmt nach dem Plan dessen, der alles so bewirkt, wie er es in seinem Willen beschließt. Der *Geist* ist der erste Anteil des Erbes für seine Kinder, die alle *zum ewigen Lob seiner Herrlichkeit* bestimmt sind.<sup>763</sup>

## Literatur

Karl Barth: *Kirchliche Dogmatik*, Bd. II/2 [= KD II/2].

### 1.3.3.3 Die Grundgnade (Karl Rahner)

Dass alle Menschen für das ewige Leben bei Gott prädestiniert sind, hat nicht erst Auswirkungen nach ihrem Tod, sondern prägt jetzt schon ihre Existenz. Diese Prägung hat der Theologe und Religionsphilosoph Karl Rahner (1904–1984) sehr nachdrücklich in seiner Theorie vom *übernatürlichen Existential* des Menschen behandelt. Sein diesbezüglicher Gedankengang lässt sich insgesamt wie folgt zusammenfassen.<sup>764</sup>

In der Theologie wird zwischen Natürlichem und Übernatürlichem unterschieden. Während man unter dem *Natürlichen* das rein Welthafte versteht, ist mit dem *Übernatürlichen* eine Wirklichkeit gemeint, die nicht einfach Gott selbst ist, aber „am Sinn und Leben Gottes (vgl. 2 Petr 1,4)“ teilhat.<sup>765</sup> Dazu gehört die *Gnade*, die der Mensch von Gott schon im Diesseits empfängt, aber auch die *Anschaung Gottes*, die ihn im Jenseits erwartet. Es gibt also in Form von Gnade Übernatürliches in der Welt, das über die natürliche Wirklichkeit der Welt hinausragt.

In der Welt nimmt der Mensch eine Sonderstellung ein, insofern er als einziges Lebewesen mit *Vernunft* begabt, mit *Geist* ausgestattet ist. Das wurde bereits im philosophischen Teil erläutert<sup>766</sup>, ist nun aber im Rahmen der Theologie zu vertiefen. Für Rahner besteht in der erkenntnismetaphysischen Tradition des Thomas von Aquin die Geistigkeit des Menschen darin, für alle Wirklichkeit an sich *unbegrenzt offen* zu sein. In *De Veritate* hatte Thomas im Anschluss an Aristoteles angenommen, dass dem Menschen etwas angeboren ist, mit dem er mit allem, was ist, zusammenkommen kann: die Seele, die in gewisser Weise alles ist (*quodammodo omnia*).<sup>767</sup> Der Mensch kann ihm zufolge mithilfe der Erkenntnis- und Willenskraft in seinem Denken und Streben mit allem „eins“ werden. Thomas hatte dabei die Geistseele des Menschen im Sinn. Während sich der Mensch als Lebewesen in vielerlei Hinsicht begrenzt erfährt, erfährt er sich als geistiges Wesen offen für Welt und Gott. Nach Rahner *übersteigt* er im Grunde immer schon alles Weltliche, streckt er sich immer schon nach Gott aus. Das kann er daran feststellen, dass er

763 Die Verallgemeinerung hält sich sehr eng an das Loblied auf den Heilsplan Gottes in Eph 1,3–14.

764 Vgl. Herzgell 389–404.

765 KTW 424.

766 Kap. 1.1.2.4.

767 Thomas: *De Veritate* q.1, a. 1.

alles in der Welt *als* begrenzt und endlich, *als* ungenügend und unvollkommen erkennt, um das beurteilen zu können aber schon irgendwie auf den *unendlichen, vollkommenen* Gott bezogen sein muss. Er ahnt, dass nichts in der Welt auf Dauer seinen unbegrenzten geistigen Horizont – seine innerste Sehnsucht, sein tiefstes Wünschen, sein letztes Streben – erfüllen kann. Sollte ihm Gott etwas von seinem göttlichen Leben schenken wollen, hätte er also schon von Natur aus die nötige Aufnahmekapazität dafür. Von seinem *philosophischen* Ansatz her ist für Rahner daher der Mensch erkennend und wollend das *Wesen der Transzendenz*, das heißt der unbegrenzten, dynamischen Offenheit für das Transzendente, das Göttliche.

In seinem *gnadentheologischen* Ansatz geht Rahner vom *universalen Heilswillen* Gottes aus. Gott will unwiderruflich das Heil *aller* Menschen. Alle sind zur *visio beatifica*, zur jenseitigen beseligenden Gottesschau berufen. Darin besteht ihr letztes und *eigentliches Ziel*. Um Gott nach dem Tod im Jenseits in Glückseligkeit unmittelbar schauen zu können, muss der Mensch jedoch Gott *ähnlich* werden beziehungsweise geworden sein. Das Gott-Ähnlich-Werden ist die ontologische (seinsmäßige) Voraussetzung für die *visio beatifica*.

Der Mensch kann Gott nur ähnlich werden, wenn sich ihm Gott als er selbst mitteilt, das heißt wenn Gott ihn mit seinem *eigenen göttlichen Leben* beschenkt. Rahner spricht hier von einer „quasi-formalen Kausalität“: Wie sich eine Form der Materie einprägt, so prägt sich gewissermaßen das göttliche Leben dem Menschen ein und überformt, erhöht und vergöttlicht ihn, sodass menschliche und göttliche Wirklichkeit ungetrennt und unvermischt ineinander existieren. Sie sind dann in Verschiedenheit eins, wie in Jesus Christus die beiden Naturen – die menschliche und die göttliche – ungetrennt und unvermischt eins sind.<sup>768</sup>

Gemäß christlicher Tradition teilt Gott dem Menschen in diesem Leben die sogenannte *ungeschaffene Gnade* mit. Während er ihm bei der *geschaffenen* Gnade eine irdische Wirklichkeit, sozusagen *etwas* (z. B. Gesundheit) schenkt, schenkt er ihm bei der ungeschaffenen *sich selbst*. Ungeschaffene Gnade ist also ihrem Wesen nach *Selbstmitteilung Gottes*: die Selbstmitteilung des *Vaters* durch den Sohn im Heiligen Geist, die Gnade *Jesu Christi*, die Ausgießung und Einwohnung des *Heiligen Geistes* im Menschen. Damit erweist sie sich als der noch verborgene und zu entfaltende, aber schon wirkliche und seinshafte Anfang, als der „gleichartige Keim“ der jenseitigen unmittelbaren Schau des dreieinen Gottes. Mit der *übernatürlichen* Gnade beginnt im Menschen jenes Leben, das im Jenseits durch die *visio beatifica* vollendet wird.

Weil Gott will, dass nicht nur einige, sondern alle Menschen das ewige Heil erlangen und das jenseitige Ziel der Gottesschau erreichen, beschenkt er auch in diesem Leben nicht nur einige, sondern bereits *alle* Menschen mit seiner übernatürlichen Gnade, senkt er jetzt schon in alle sein göttliches Leben ein. Das Übernatürliche kommt also nicht etwa erst mit den Sakramenten ins menschliche Leben, sondern ist dem Menschen schon mit seiner Existenz gegeben. Das bedeutet, dass jeder Einzelne schon jetzt begnadet ist, anfanghaft und keimhaft göttliches Leben besitzt und in diesem Sinn für sein Leben mit einer *Grundgnade* ausgestattet ist. Dieses übernatürliche Leben bestimmt und prägt seine Existenz. Aus diesem Grund nennt Rahner die immer schon allen Menschen gegebene

---

768 Kap. 2.3.1.2.

und angebotene Grundgnade „übernatürliches Existential“. Sie stellt für alle das unverlierbare Angeld des ewigen Lebens dar. Der Mensch ist mithin theologisch betrachtet kein rein natürliches, sondern immer schon ein *natürlich-übernatürliches Wesen*.

Schon an der Geistigkeit des Menschen wird klar, dass die menschliche *Natur* der göttlichen *Gnade* nicht entgegengesetzt, sondern *auf sie ausgerichtet* ist. Dank seiner unbegrenzten Transzendenz ist der Mensch in der Lage, göttliches Leben zu empfangen und in sich aufzunehmen. Seine Natur ist nicht, wie Augustinus vermutet hat, „durch die Erbsünde total verderbt, so dass sie unbedingt der Gnade zum Guten bedarf“, sondern, wie Thomas von Aquin angenommen hat, bereits in sich zum Guten fähig und als das zu Vollendende und das „Vollendbare“ offen für die Gnade als das „Vollendende“.<sup>769</sup> Die übernatürliche Gnade durchdringt, erhöht und vollendet so gesehen eine bereits auf das Gute und Übernatürliche abzielende menschliche Natur.

Weil der Mensch von vornherein am göttlichen Leben teilhat und in diesem Sinn übernatürlich-gnadenhaft zu Gott erhoben ist, hat er es nicht mehr, wie es bei einem rein natürlichen Geschöpf der Fall wäre, nur mit einem *fernen Schöpfergott* zu tun, sondern bereits mit dem *Gott der Gnade*, der ihm *ganz nahe* ist, ja, der auf ganz besondere Weise in ihm ist und in dem er ist. Auf seinem Weg zu Gott beginnt daher kein Mensch beim Punkt Null. Vielmehr bewegt sich jeder bereits im Ziel auf das Ziel zu, nämlich in Gott auf Gott zu. Gott ist immer schon beim Menschen. Der Mensch muss sich dessen aber erst noch bewusst werden und in diesem Sinn zu Gott kommen. Er muss erst noch lernen, selbst bei Gott zu sein. Diese Lehre vom *übernatürlichen Existential*, die bei Rahner den Anschein einer bloßen theologischen Herleitung erwecken könnte, entspricht sachlich der Lehre vom *Seelengrund*, die viele spirituelle und mystische Meister aufgrund ihrer persönlichen Gotteserfahrung vertreten haben. Diese Lehre soll deshalb hier kurz erläutert werden.

## Literatur

Karl Rahner/Herbert Vorgrimler: Art. *Übernatürliches*, in: *Kleines theologisches Wörterbuch* [= KTW], 10., völlig neu bearbeitete Auflage 1976, 424.

Georg Kraus: Art. *Natur und Gnade*, in: *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Herausgegeben von Wolfgang Beinert 1987, 392–394.

Johannes Herzgell: *Gott über uns – Gott unter uns – Gott in uns. Philosophische, theologische und spirituelle Annäherungen an Gott*, 2018.

### 1.3.3.4 Der Seelengrund

Der Begriff vom *Seelengrund* geht auf Meister Eckhart (1260–1328) zurück. Für ihn ist Gott der Seele in ihrem „Grund“ oder im „Innigsten des Geistes“ näher als sie sich selbst.<sup>770</sup> Bereits nichtchristliche antike Philosophen, wie Heraklit, Platon, griechische und römische Stoiker, Plotin und andere Neuplatoniker, hatten *etwas Göttliches* im Menschen an-

769 Kraus 392.

770 Heidrich 93.

genommen. Sie waren der Auffassung, dass man die Grenzen der Seele nicht ausloten kann, weil ihr *Logos* (ihre Vernunft) zu *tief* ist, dass der vernünftige Seelenteil dem Göttlichen, Ewigen und Unveränderlichen *verwandt* ist oder dass die einzelne Seele einem *Funken des göttlichen Urfeuers* vergleichbar ist. Für den christlichen Schriftsteller Origenes stellte der innerste Bereich des menschlichen Geistes einen *Ort der Gegenwart Gottes* im Menschen und einen *Begegnungspunkt* des Menschlichen mit dem Göttlichen dar. Sehr einflussreich für dieses Verständnis war dann der Begriff *abditum mentis*, den Augustinus in seinem Werk über die Trinität formte und der „Versteck des Geistes“ oder „das Verborgene des Geistes“ bedeutet.<sup>771</sup> Ihm zufolge gab es in der Tiefe des menschlichen Geistes einen Bereich, wo der Mensch ein *apriorisches*, das heißt vor aller Erfahrung liegendes Wissen besaß, das er durch sein Denken ins Bewusstsein heben konnte, und wo das *innerste Wort* gezeugt wurde, das keiner Sprache angehört, aber im Denken zur bewussten Einsicht werden konnte.

Im Hochmittelalter waren die Viktoriner vom Kanonikerstift Saint-Victor in Paris und Zisterzienser der Überzeugung, es gebe ein eigenes *Vermögen*, eine besondere *Kraft* oder ein *inneres Auge* der Seele, mit dem Gott wahrgenommen werden könne. Das Innerste der Seele sei zugleich das Höchste. Ein Jahrhundert später sprach die Begine Hadewijch (13. Jh.) vom *Grund* oder *Abgrund*, von der *Bodenlosigkeit* der Seele, in der sich Gott selbst genüge und sich Gott und Seele wechselseitig durchdringen würden. Ebenfalls zentral war der Begriff des *Grundes* für Mechthild von Magdeburg (1207–1282) und die Engländerin Juliana von Norwich (1342–1413). Neben diesem Begriff wurden in der Scholastik auch der der *Seelenspitze* und viele andere Begriffe für das *Höchste* der Seele verwendet. Ihre Bedeutungen sind zwar im Einzelnen verschieden. Fast alle können aber mit *Synderesis* (Gewissen) „gleichbedeutend genommen werden und bezeichnen ein sittliches Bewusstsein“<sup>772</sup>.

Im Spätmittelalter setzten schließlich deutsche Dominikaner „die augustini-sche Tradition vom *abditum mentis* und die der Viktoriner vom *summum et intimum sinus mentis*“ (dem höchsten und innersten Schoß des Geistes) fort“ und arbeiteten eine Lehre vom Seelengrund aus.<sup>773</sup> Für Meister Eckhart übersteigt der Grund der Seele, der göttliche *Kernbereich*, der *Funken*, das *Licht* oder *Bürglein*, das *Lauterste* oder das *Haupt* der Seele, alles Vorstellen und begriffliche Denken. In ihm herrscht völlige Ruhe. In ihm ist die Gottheit selbst unmittelbar ständig anwesend. In ihm berührt Gott den Menschen immer schon. Johannes Tauler (1300–1361), der Eckarts Lehre schätzte und ihr wesentliche Impulse verdankte, charakterisierte das Innerste der Seele wie Hadewijch mit Vorliebe als *Abgrund*.<sup>774</sup> Der ungeschaffene göttliche Abgrund und der geschaffene menschliche Abgrund wenden sich gegenseitig zu, so dass im allerinnersten, allerverborgenen, tiefsten Grund der Seele Gott in jedem Menschen wirkt und das Reich Gottes bereits da ist.<sup>775</sup> Der oberste, innere Mensch ist daher bereits gottförmig, gottgebildet. Wer in sich selbst, in seinen Grund einkehrt, wird göttlich und lebt ein göttliches Leben, versinkt

771 Augustinus: *De trinitate*, z. B. 14,7,9; 15,21,40.

772 Heidrich 110.

773 Ebd. 93.

774 Vgl. Ps 42,8.

775 Vgl. Lk 17,21.

im göttlichen Abgrund und verliert sich in Gott wie ein Tropfen Wasser im tiefen Meer. Nach Heinrich Seuse (1295–1366), dem dritten im Bunde, dessen *Horologium* seinerzeit geradezu ein europäischer Bestseller wurde, leuchtet der Geist Gottes in die Vernunft des Menschen hinein. Dem Menschen erscheint der Seelengrund als eine *Abgründigkeit*, die keinen Boden zu haben scheint, als ein *grundloser Grund*.

Im 16. und 17. Jahrhundert waren Ausdrücke, die sich auf den Seelengrund bezogen, in der geistlichen Literatur weit verbreitet, zum Teil mit ausdrücklicher Bezugnahme auf Tauler. In ihrem Hauptwerk *Die innere Burg* beschrieb die Karmelitin Teresa von Avila den Ort der Seele, an dem Gott gegenwärtig ist, als das *Tiefinnerste* oder das *Wesentliche* der Seele.<sup>776</sup> Auch für ihren Ordensbruder Johannes vom Kreuz (1542–1591) wohnt Gott in der *Mitte* und im *Grund* der Seele, in ihrem *reinen* und *innersten Wesen*. Er ist dort ihr alleiniger Herr und mit ihr geeint. Auf diese Weise weilt er nicht nur im Seelengrund derer, die ihn lieben, sondern im Seelengrund *aller* Menschen, da sie sonst gar nicht bestehen könnten.<sup>777</sup> Allerdings hängt die Art seiner Anwesenheit von der jeweiligen Gesinnung der Person ab. Während er bei den einen wie im eigenen Haus wohnt, hält er sich bei den anderen wie ein Fremder in fremdem Haus auf. Normalerweise sind sich allerdings die Menschen seiner Gegenwart in ihrem Grund nicht bewusst. Ähnlich wie Teresa und Johannes betrachtete dann auch die Nonne Marie de l'Incarnation (1599–1672) den Seelengrund als *Sitz Gottes* und bezeichnete das Zentrum der Seele dementsprechend als seine *Wohnstätte*.

Im 18. Jahrhundert waren es vor allem pietistische Kreise, die die Tradition vom *Seelen-* oder *Herzensgrund* aufrechterhielten, im 19. und 20. Jahrhundert romantisch gesinnte Laien und Gelehrte. Nicht zuletzt hat der protestantische Neukantianer und Mitbegründer der Marburger Schule Paul Natorp (1854–1924) der Lehre vom Seelengrundlehre begeistert zugestimmt.

Dass es so etwas wie einen Seelengrund im Menschen gibt, mag nicht ohne Weiteres einleuchten, da das Ich nicht mit ihm identisch ist und so für es unbemerkt bleiben kann. Er bestimmt und beeinflusst jedoch das Subjektsein des Menschen mit. Sein Vorhandensein lässt sich als ontologische Voraussetzung dessen verstehen, was christlich mit *Gewissen* gemeint ist. Im Neuen Testament ist zwar nicht die Rede von einem Seelengrund, aber in ihm hat das Gewissen mit dem *Herzen* des Menschen zu tun.<sup>778</sup> Vor diesem Hintergrund könnte man sagen: Das menschliche Subjekt, das Ich, kann sich seinem *Herzensgrund* gegenüber frei verhalten. Es kann ihn suchen und sich auf ihn einlassen, es kann ihm in seinen Entscheidungen und Handlungen entsprechen oder auch nicht entsprechen.

## Literatur

Peter Heidrich: Art. *Seelengrund* und Art. *Seelenspitze*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* [= HWPh], Bd. 9, 1995, Sp. 93–94; 110–111.

776 Vgl. Kap. 3.5.1.7.

777 Vgl. Bd. 3, Kap. 3.5.

778 Vgl. Röm 2,15; Mt 5,8.28; 12,34.

Meister Eckhart: *Vom Seelengrund. Eine Auswahl aus den deutschen Predigten*, 2023.

Johannes Tauler: *Predigten*, in: Winfried Zeller/Bernd Jaspert (Hg.): *Heinrich Seuse, Johannes Tauler: Mystische Schriften*, 1988, 153–306 (Auswahl, Übertragung in modernes Deutsch).

Heinrich Seuse: *Stundenbuch der Weisheit. Das „Hologium Sapientiae“*. Übersetzt von Sandra Fenzen, 2007.

### 1.3.3.5 Die Annahme der Gnade

Mit der Lehre vom übernatürlichen Existential steht Karl Rahner zwar nicht dem Begriff, aber der Sache nach in der Tradition der Lehre vom Seelengrund. Die Gnade des Existentials stellt für ihn bereits die *objektive Erlösung* und *Rechtfertigung* des Menschen dar. Sie ist ihm zufolge beim *unmündigen* Menschen, besonders also bei den Kindern, im bloßen Modus des *Angebotes*, beim *mündigen erwachsenen* Menschen hingegen entweder im Modus der *Annahme* oder, im Fall des schweren Sünders, im Modus der *Ablehnung* gegeben. Da sie auch schon als angebotene Gnade wirkliche Selbstmitteilung Gottes ist, ist jeder Mensch bereits wirklich Kind Gottes, besitzt jeder eine echte Heilsmöglichkeit, die er nach Rahner nur durch persönliche schwere Schuld verfehlen kann. Wird der Mensch erwachsen und mündig, muss er zum Gnadenangebot Gottes in Freiheit Stellung beziehen. Er kann die Gnade in Freiheit glaubend, hoffend und liebend annehmen oder in Freiheit ablehnen. Nimmt er sie an, ist er auch *subjektiv* gerechtfertigt und befindet sich im rechten Verhältnis zu Gott. Lehnt er sie endgültig ab, lehnt er Gott selbst ab und verfehlt damit sein ewiges Heil.

Dem Menschen ist also geboten, die gnadenhafte Selbstmitteilung Gottes im Laufe seines Lebens anzunehmen. Aber ihm ist nicht nur geboten, sie anzunehmen und sich darauf einzulassen, sondern ihm ist auch, wie Rahner im *Grundkurs des Glaubens* ausführlich, von ihr gesagt,

„dass, wer absolut loslässt, nur von der Nähe der unendlichen Liebe verschlungen wird, es ist gesagt, dass, wer den unendlichen Weg antritt, ankommt und immer schon angekommen ist, und dass die absolute Armut und der Tod für die, die sich darauf und auf deren ganze Grausamkeit einlassen, nichts anderes sind als der Anfang des unendlichen Lebens“<sup>779</sup>.

Rahner war auch der Auffassung, dass jeder Mensch im Tod noch einmal die Chance hat, das gnadenhafte Angebot der Selbstmitteilung Gottes für sich zu bejahen. Dementsprechend zuversichtlich war er, alle Menschen würden das ewige Heil erlangen. Dennoch hat er, wenn auch nicht mehr mit der *Tatsächlichkeit*, so doch noch mit der *realen Möglichkeit* ewigen Verderbens gerechnet. Wie für Protestanten aus ihrer Tradition heraus der Glaube, so war für ihn aus der katholischen Tradition heraus die „gläubige“, das heißt vertrauensvolle *Annahme* der Gnade notwendig für die persönliche Rechtfertigung des Menschen und damit notwendig für das Erlangen des ewigen Heils. Auch wenn man

779 Rahner: *Grundkurs des Glaubens*, SW 26, 125/131.

nicht, wie er, mit der Möglichkeit ewigen Verderbens rechnet und ihm im letzten Schritt seines Gedankengangs nicht mehr folgt, bleibt seine Gnadentheologie äußerst hilfreich und sinnvoll, wie auch Barths Lehre von der Gnadenwahl selbst ohne Vergeltungslogik und ohne den Gedanken der Verwerfung sinnvoll und gültig ist.

Die Lehre der Erwählung aller Menschen, wie sie der evangelische Theologe Karl Barth vertreten hat, und die Lehre von einer Grundgnade aller Menschen, wie der katholische Theologe Karl Rahner sie vorgetragen hat, lassen sich miteinander verbinden und ergänzen einander dann. Deutet man ihre Lehren dahingehend, dass alle Menschen tatsächlich das ewige Heil erlangen werden<sup>780</sup>, lässt sich die Annahme der Gnade wie folgt erläutern.

Dem Menschen, jedem Menschen ist, so wie ihm das irdische Leben ohne sein Zutun geschenkt ist, das ewige Leben ohne sein Zutun geschenkt. Das ist das unfasslich große, niemals verdiente Geschenk Gottes an den Menschen, an jeden Menschen. Das jenseitige ewige Leben oder Heil ist so wenig wie das irdische Leben als solches Gegenstand menschlicher Freiheit. Mit Karl Barth könnte man sagen: Der Mensch hat nicht zu wählen, er ist erwählt worden. Doch die Selbstmitteilung Gottes, die den Kern seines jenseitigen Lebens ausmacht – recht verstanden, seine Vergöttlichung – beginnt nicht erst nach dem Tod, sondern bereits in seinem irdischen Leben in Gestalt der Gnade. Auch sie ist ihm zunächst einmal als unverlierbare und unverdiente Grundgnade einfach geschenkt. Doch liegt es nun innerhalb eines gewissen Spielraums an ihm, was er aus dem göttlichen Gnadenangebot in seinem Leben macht. Auch wenn er nicht die Freiheit besitzt, es grundsätzlich abzulehnen, hat er bis zu einem gewissen Grad die Freiheit, sich dafür zu öffnen, sich darauf einzulassen, es anzunehmen. Dabei ist zu bedenken, dass für ihn zur Gnade, die ihm innerlich schon gegeben ist, im Laufe seines Lebens noch zahlreiche Gnaden von außen dazukommen. So kann jeder Mensch im Rahmen seiner persönlichen Möglichkeiten Gottes Gnade im Leben mehr oder weniger „realisieren“, das heißt sich ihrer bewusst werden und für sich Wirklichkeit werden lassen, kann sie mehr oder weniger einholen und sich aneignen, in ihr mehr oder weniger wachsen. Selbst wenn es ihm nicht möglich ist, ein grundsätzliches Nein zu ihr zu sprechen, ist es ihm möglich, auf verschiedene Weisen und in verschiedenen Graden zu ihr Ja zu sagen. Darin liegt theologisch gesehen seine eigentliche Freiheit: ob und inwieweit er seinem Leben eine Richtung gibt, bei der er sich von der Gnade und damit von Gott selbst entfernt, oder eine Richtung einschlägt, die ihn Gott näherbringt, sodass er am Ende seines Lebens noch sehr weit von Gott entfernt oder ihm schon sehr nahe sein kann. Der Mensch bestimmt also innerhalb seines individuellen Freiheitsraums selbst, wie nahe er Gott kommt oder wie fern er ihm bleibt.

Nach früherer Tradition kann der Mensch nur im *Glauben* die Gnade Gottes annehmen, sodass der christliche oder allgemeiner der religiöse Glaube an Gott notwendiges, wenn nicht einziges Mittel zu sein scheint, Gott überhaupt nahekommen zu können. Da der Glaube an einen personalen Gott längst nicht von allen Menschen geteilt wird, kann er realistisch gesehen nicht das alleinige oder ausschlaggebende Kriterium für die Nähe zu Gott sein. Es ist ja nach menschlicher Erfahrung nicht so, dass alle Christen aufgrund ihres Glaubens gewissermaßen automatisch Gott nahe sind, alle anderen Men-

780 Vgl. Bd. 3, Kap. 3.3.4.

schen aber, denen dieser Glaube fehlt, Gott mehr oder weniger fern sind. Damit soll der christliche Glaube nicht in seiner Bedeutung geschmälert werden. In ihm nimmt der Christ zunächst einmal zur Kenntnis, dass sich Gott ihm durch Jesus Christus als Liebe offenbart hat und dass er persönlich von Gott geliebt ist. Dieser Dass-Glaube kann und soll zum Du-Glauben werden, bei dem er sich vertrauens- und hingebungsvoll auf eine persönliche Beziehung zu Gott beziehungsweise zu Jesus Christus einlässt. Innerhalb eines solchen Du-Glaubens ist dann aber bereits die *Liebe* das Wesentliche. Während der Glaube, obwohl er bestehen bleibt, eher für den *Beginn* der Freundschaft mit Gott steht, macht die Liebe ihre *Essenz* und ihre *Vollendung* aus. Der Glaube entwickelt sich seinem eigenen Wesen und seiner eigenen Dynamik nach auf die Liebe hin. Die theologischen Tugenden des Glaubens und der Hoffnung gipfeln in der theologischen Tugend der Liebe und werden in ihr vollendet. Umgekehrt schließt die Liebe zu Gott um seiner selbst willen im Grunde immer auch den Glauben an die sich offenbarende Selbstmitteilung Gottes und die Hoffnung auf die Vollendung dieser Selbstmitteilung Gottes ein. Die Liebe ist der *Grundvollzug* des Menschen, in dem er die Selbstmitteilung Gottes am wirksamsten annehmen kann. So erweist sie sich im Vergleich zum Glauben und zur Hoffnung als der höhere und umfassendere Vollzug des christlichen Daseins. Auch kann auf der einen Seite ein Mensch, der an Gott glaubt, Gott existentiell und persönlich doch noch recht fernbleiben, wenn ihn sein Glaube nicht zur Liebe drängt. Auf der anderen Seite kann ein Mensch, der in der Liebe weit fortgeschritten ist, Gott persönlich und existentiell sehr nahe sein, auch wenn ihm der christliche oder allgemein der religiöse Glaube abgeht. Schließlich ist die Liebe nicht nur in sich die größere Tugend als der Glaube und die Hoffnung<sup>781</sup>, sondern auch insofern größer und wichtiger als die beiden anderen, als sie und sie allein aufgrund der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe im strengen Sinn *universal* ist. Jeder Mensch ist auf die eine oder andere Weise fähig, den Nächsten zu lieben und damit schon wahrhaft Gott zu lieben.

Der Gedanke lässt sich auch so formulieren: Hat Gott alle Menschen zum ewigen Heil vorherbestimmt, beschränkt sich die Freiheit des Menschen gegenüber Gott auf die Gnade, die er in diesem Leben empfangen kann und empfangen soll. Recht verstanden darf der Christ im vollen Vertrauen auf Gott bezüglich der Frage seines ewigen Heils unbekümmert sein. Wenn Gott auf Erden Mensch geworden ist, um sich mit allen Menschen zu verbinden, und wenn er will, dass alle Menschen mit ihm im Himmel ewig verbunden sind, hat der Christ die begründete Hoffnung, dass das auch eintreten wird und dass auch er zu den von Gott zu ewigem Leben Erwählten gehören wird. Dennoch ist er in seinem Leben angehalten, das Gnadenangebot, das ihm Gott in seinem irdischen Leben macht, so weit wie möglich anzunehmen. In der Annahme der Gnade Gottes besteht rein theologisch betrachtet der eigentliche Sinn seines Daseins. Durch sie bereitet er sich auf das ewige Leben vor, das ihn erwartet. Der Mensch, der sich wenig darauf vorbereitet hat, muss erst noch im Tod oder danach vorbereitet werden. Es geht also in diesem Leben nicht zuletzt darum, sich auf das kommende Leben vorzubereiten, und das heißt, nach Gottes Gnade Ausschau zu halten, sich um sie zu bemühen, ihr nachzujagen, wo sich Spuren von ihr zeigen, sich für sie zu bereiten und zu öffnen, sie einzulassen, wenn

---

781 Vgl. 1 Kor 13,13.

sie sich von sich aus meldet, sich ihr immer mehr zu überlassen und schließlich von ihr überwältigen zu lassen.

Der Christ wird zunächst einmal die Gnade Gottes vor allem in den *Sakramenten*, besonders in der *Eucharistiefeyer* suchen, wo sie ihm sicher angeboten ist. Wer aus diesem Gnadenangebot regelmäßig oder häufig schöpft, wird gewiss in der Gnade wachsen. Sodann ist für den Christ nicht weniger die *Bibel* eine unerschöpfliche Gnadenquelle. Wer immer wieder in ihr liest und einzelne Stellen genauer betrachtet, wird gewiss Trost, Anregung, Mahnung, Befreiung, tiefere Einsicht und anderes mehr erfahren.

Gottes Gnadenangebot beschränkt sich aber nicht auf Schrift und Sakrament, es geht weit darüber hinaus. Beim *inneren Gebet* oder beim *Meditieren*, in *Exerzitien* und *Meditationskursen* kann sich der Mensch in seine innere Gnade versenken. Bei großen religiösen *Events* und bei *Wallfahrten* können Teilnehmer wiederum sehr viel Gnade „von außen“ empfangen. An *Orten* wie Taizé oder in bestimmten Klöstern ist die Gnade geradezu „mit Händen“ zu greifen.

Im Prinzip kann *jedes* irdische Ding oder Ereignis Gott als *Mittel* dienen, sich Menschen mitzuteilen. So kann für jeden Menschen die *Natur* im tiefsten Sinn des Wortes heilsam sein. So kann jeder in seinem *Einsatz* für den *Nächsten*, besonders für den *Armen*, mit reicher Gnade belohnt werden. Auch *Musik* und jede andere Art von *Kunst* kann zutiefst wohltuend sein. Auf vielfältige Weise lässt sich die gnadenhafte Erfahrung transzendenter Wirklichkeit machen. Ist Gott wirklich in allem gegenwärtig, was in der Welt ist und sich ereignet, und ist der Mensch wahrhaft nicht nur ein natürliches, sondern ein natürlich-übernatürliches Wesen, das aufgrund seiner Existenzbeschaffenheit grundsätzlich offen ist für übernatürliche Gnade, dürfen all diese Mittel nicht einfach als rein natürlich abgetan werden. In jeder Situation kann Gott Menschen seine Gnade mitteilen.

Wäre etwa der christliche Glaube und das Sakrament der Taufe unabdingbare Voraussetzung dafür, überhaupt göttliche Gnade empfangen zu können, bliebe eine allmähliche Bekehrung wie die der Atheistin Edith Stein unerklärlich. Sie ist aber sicher nicht ohne *Erfahrung* von Gnade vonstattengegangen. Mögen solche prominenten Bekehrungen auch die Ausnahme sein, die Erfahrung von Gnade außerhalb des kirchlichen Raums ist es nicht. Gott will jedem Menschen so viel Gnade in seinem Leben schenken, wie unter den konkreten Umständen möglich ist. Den Christen und allen Menschen ist verheißen, dass sie Gott und seine Gnade finden, wenn sie nur suchen. Verspricht Jesus nicht: „Wer bittet, der empfängt; wer sucht, der findet; und wer anklopft, dem wird geöffnet“ (Mt 7,8)? Ganz gewiss wird der Vater im Himmel denen, die ihn bitten, den Heiligen Geist geben.<sup>782</sup> Der Christ darf und soll um die Gnade bitten, die er braucht, um ein neuer, rundum liebender Mensch zu werden. Nur die göttliche Gnade kann ihn selbst allmählich verwandeln, kann sein Herz umformen. Er darf und soll um den Heiligen Geist bitten, um jetzt schon soweit möglich aus ihm und mit ihm sein Leben zu leben.

Gott ist immer bereit seine Gnade zu *schenken*. Aber er kann das nur, wenn auch der Mensch bereit ist, sie zu *empfangen*. Es liegt also in erster Linie am Empfänger, ob es zu einer Gnadenmitteilung und einem Gnadenempfang kommt. Am besten bereitet er sich

---

782 Lk 11,13.

auf den Empfang der Gnade vor, indem er sich von allen Vorstellungen, wie sie zu kommen und zu sein hat, frei macht, indem er sich Gott anvertraut und alles loslässt und leer wird, damit Gott seine Leere mit göttlichem Leben füllen kann.

### 1.3.3.6 Die übernatürlich erhöhte Liebe zu sich selbst, zum Nächsten und zu Gott

Die Liebe als solche ist frei von Egoismus und liebt den anderen *um seiner selbst willen*. Sie liebt ihn frei und bewusst gerade in seiner Einmaligkeit, mit seiner ganz eigenen Biografie, mit seinen Stärken und Schwächen. Auch ist sie ihrem inneren Charakter und ihrer eigenen Tendenz nach *total, maßlos* und *universal*. Sie will die geliebte Person ganz lieben und ganz von ihr geliebt werden. Sie will ohne Maß und ohne Grenze lieben und geliebt werden. Sie will umfassend sein, von allen geliebt werden und alle lieben.<sup>783</sup>

„Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!“, so lautet der zweite Teil des christlichen Liebesgebotes.

Echte Liebe *zu sich selbst* besteht darin, aus der Mitte der eigenen Person heraus in Freiheit sein eigenes, besonderes und einmaliges, wirkliches und mögliches Wesen nach und nach ganz anzunehmen und zu entfalten. Viele Menschen binden sich bereits in jungen Jahren aus Liebe an einen Partner oder eine Partnerin. Doch beginnt damit im Grunde erst ihre Liebe. Denn auch die Liebe *zum Nächsten* bedarf noch des Wachstums und der Reifung im weiteren Leben. Die andere Person will auch mit ihren noch unbekanntem Seiten und in ihrer weiteren persönlichen Entwicklung ganz geliebt werden. Schließlich soll der Mensch dem ersten Teil des christlichen Liebesgebotes zufolge *Gott* aus all seinen Kräften lieben. Wer könnte von sich aus ohne Weiteres behaupten, das schon erreicht zu haben? Auch in dieser Hinsicht bleibt die Liebe eine lebenslange Aufgabe.

Ist der Mensch nicht bloß ein natürliches, sondern darüber hinaus ein von Gott übernatürlich begnadetes Wesen, so ist auch seine Liebe nicht bloß *natürlicher*, sondern immer schon *übernatürlicher* Art. Wie sie aufgrund seiner Geistigkeit immer schon über das rein Biologische hinausgeht, geht sie aufgrund seiner „Geistlichkeit“, das heißt seiner übernatürlich-gnadenhaften Ausrichtung auf Gott, auch immer schon über das rein Natürliche hinaus. Sie ist von göttlicher Liebe angespornt und getragen, im Ansatz von göttlichem Leben erfüllt. Der Mensch hat es also, wenn er sich selbst oder den Nächsten liebt, immer schon mit Gott zu tun. Schon von hier aus deutet sich eine *Einheit* von Selbst-, Nächsten- und Gottesliebe an.

Dass die Nächstenliebe (einschließlich der Selbstliebe) und die Gottesliebe eins sind, bedeutet näher besehen: Wer den Nächsten und sich selbst wahrhaft liebt, liebt schon wahrhaft Gott selbst, und wer Gott wahrhaft liebt, liebt schon wahrhaft sich selbst und den Nächsten.

Die *Nächstenliebe* ist der umfassende, allem anderen Sinn, Richtung und Maß gebende *Grundakt* des Menschen. Sie ist sein primärer existentieller und sittlicher Grundvollzug, durch den er zu sich kommt und über sich verfügt, sich ganz hat und sich ganz begegnet, die gegebene Weltwirklichkeit ganz erreicht und sich ihr gegenüber total richtig verhält. Wer den Nächsten liebt, nimmt die Gnade Gottes an, der die Liebe ist, ob er sich dessen bewusst ist oder nicht, liebt Gott mit, auch wenn es ihm gerade nicht um Gott geht. Wer liebt, tut dies immer auch schon aus Gnade heraus und wächst in dem Maß

783 Vgl. Herzgessell: *Dynamik des Geistes*, 301–339.

in der Gnade, in dem er liebt. Daher ist der Akt der Nächstenliebe auch der primäre Akt und „Ort“ der verborgenen Gottesliebe, der einzige Akt, in dem der Mensch nicht nur sich selbst und die Welt, sondern auch Gott ganz erreicht. Wer seinen Nächsten, den er sieht, nicht liebt, kann auch Gott, den er nicht sieht, nicht lieben.<sup>784</sup> Anders gesagt: Er kann den unsichtbaren Gott nur *ganz* lieben, indem er auch, wirklich und aktiv, den sichtbaren Mitmenschen liebt.

Das schließt aber nicht aus, dass es Akte der *Gottesliebe* gibt, die nicht durch Akte der Nächstenliebe vermittelt sind, Akte, in denen sich der Mensch ausdrücklich betend, vertrauend und liebend an Gott wendet. Trotz ihrer grundsätzlichen Einheit mit der Nächstenliebe geht die Gottesliebe über diese hinaus und hat eine eigenständige Bedeutung. In ihrer besonderen Gestalt kann sie den Menschen allmählich heilen und von seinem Egoismus befreien, kann sie ihm helfen, all die einander scheinbar oder wirklich widerstrebenden Kräfte der eigenen Person zu integrieren. Schließlich kann sie ihn von sich wegreißen, ihn in den unermesslichen Abgrund der göttlichen Liebe stürzen und ihn von Grund auf verwandeln. In dieser Liebe findet der Mensch Gott, indem er sich in Gott verliert.

Doch auch hier zeigt sich, dass in der Liebe zu Gott die Liebe zum Nächsten und zu sich selbst bereits wahrhaft eingeschlossen ist. Denn auch in den Akten „reiner“ Gottesliebe, wie etwa dem persönlichen Beten, liebt der Beter sich selbst und den Nächsten insofern schon wirklich mit, als sich durch das Gebet selbst seine Einstellung zu sich und zum Nächsten bessert, so dass er sich in Zukunft selbst mehr annehmen und dem Nächsten liebevoller begegnen kann. So wie der Mensch immer *in Gott* ist, ist er auch immer *in der Welt* und kann sich aus dem Bezug zu seiner Mitwelt, selbst wenn er sich zum Beten in die Einsamkeit zurückzieht, nicht lösen.

Der Mensch besitzt somit eine natürliche und eine übernatürliche Veranlagung zur Liebe, genauer gesagt eine natürliche Veranlagung, die immer schon dank der Gnade Gottes *übernatürlich erhöht* ist. Über diese Veranlagung verfügt er nicht, genauso wenig wie er über sein Dasein als solches verfügt. Sie ist ihm wie seine bloße Existenz vorgegeben. Gott hat ihn so geschaffen. So wenig sich der Mensch dafür entschieden hat, zu existieren, hat er sich entschieden, das Wesen der Liebe zu sein. Da die Liebe sein *innerstes Wesen*, seine *Grundbeschaffenheit* und *Grundbestimmung* ausmacht, ist es ihm auch nicht möglich, sich ganz und endgültig dagegen zu entscheiden. Das ist ihm höchstens abstrakt-theoretisch möglich, wie es ihm auch abstrakt-theoretisch möglich ist, zu denken, dass sich seine Eltern nie getroffen hätten und er nicht existieren würde. Existentiell kann er nicht wollen, ein nichtgeliebtes und nichtliebendes Wesen zu sein, wie er auch existentiell nicht denken kann, nicht zu sein. Auch wenn er sein irdisches Leben von sich aus beenden sollte, ist das nicht als eine Grundentscheidung gegen seine existentielle Ausrichtung auf die Liebe aufzufassen, sondern im Gegenteil als eine tragische Konsequenz dessen, dass er in seinem Leben zu wenig menschliche Liebe erfahren hat, um überleben zu können, obwohl er zur Liebe veranlagt war. Jeder Mensch, wie entstellt auch immer er sein mag, sehnt sich in seinem Innersten danach, vollkommen geliebt zu werden und vollkommen zu lieben. Diese Sehnsucht kann er nicht auslöschen und kann

---

784 Vgl. 1 Joh 4,20.

auch von keinem sonst ausgelöscht werden. Weil er sich nicht endgültig und ganz gegen seine existentielle Veranlagung zur Liebe entscheiden kann, kann er sich auch nicht endgültig und ganz gegen Gott entscheiden, der die Liebe ist. Eine endgültige Trennung des Menschen von Gott ist daher weder theologisch von Gott her noch existentiell vom Menschen her wirklich denkbar.<sup>785</sup>

Seiner natürlich-übernatürlichen Veranlagung entsprechend, soll sich der Mensch in seinem Leben in der Liebe *weiterentwickeln*. An diesem Prozess kann man mit Rahner ein *Reifen* und ein *Wachsen* unterscheiden. Der Mensch findet sich dadurch selbst, dass er die vielfältigen, einander widerstrebenden Kräfte seines Daseins in Liebe in sich integriert. Indem die Liebe alle Dimensionen des Menschen in sich auf- und hineinnimmt, vervollkommenet sie sich selbst. In der vollkommenen Liebe sind alle Kräfte ganz auf Gott ausgerichtet. Eine solche Liebe kann der Mensch in diesem Leben nicht erreichen, er kann nur versuchen, sich ihr anzunähern. Und er kann sie vor allem nicht aus sich erlangen, da er in sich selbst keinen Einheitspunkt findet, von dem aus er die auseinanderstrebende Vielschichtigkeit seines Wesens einen könnte. Die innere Einheit und wahre Identität kann ihm nur durch den Anderen zukommen, sei dieser Andere der Mitmensch, sei er Gott. Nur durch die Liebe zum Nächsten oder zu Gott kann die vollständige Integration des menschlichen Daseins gelingen. Sie allein vermag alles zu umfassen.

Zum menschlichen *Reifungs-* und *Integrationsprozess* gehört das *Ausleiden* aller Folgen fremder sowie eigener Sünden.<sup>786</sup> Nicht nur durch fremde, auch durch eigene Schuld, durch Fehlentscheidungen aus der Mitte seiner Freiheit heraus, kann der Mensch seine eigene (übrige) Wirklichkeit missbrauchen und verbiegen, vergewaltigen und schädigen und so sein eigenes Wesen „verbilden“. Die Schuld schlägt sich dann in seinen äußeren personalen Schichten nieder und lagert sich darin gewissermaßen ab. Es gilt diese Erstarrungen, Krusten und Rückstände im Äußeren der Person als „konnaturale“, das heißt in die Wirklichkeit des Menschen eingegangene Folgen der Sünde auszuhalten und auszuleiden. Auch wenn der Mensch in seinem Leben eine innere Umkehr vollziehen sollte, bleiben diese konnaturalen Folgen zunächst bestehen und können unter Umständen nur langsam umgewandelt und aufgearbeitet werden. Aber aus der Mitte seiner Begnadigung heraus ist ihm eine solche Reifung und Reinigung, Integration und Verwandlung als Weg der Aufarbeitung der Vergangenheit möglich. Vielfach ist dieser Prozess von Gott her schon durch das Leben selbst vermittelt. Durch es baut Gott langsam falsche Haltungen ab, die der Mensch schuldhaft aufgebaut hat. Dieser Prozess wird häufig nicht nur sehr langsam, sondern auch sehr leidvoll vonstattengehen. Welche Qual, welche unabsehbare seelische Entwicklung, welche tödlichen Schmerzen eines seelischen Verwandlungsprozesses können da noch zu bestehen sein, bis das alles anders ist. Ist der Mensch jedoch von seinem Egoismus befreit, kommt sein liebendes Wesen zum Vorschein – unabhängig davon, ob er einen christlichen, einen anderen religiösen oder keinen religiösen Glauben hat.

Die Liebe kann nicht nur im Ausleiden der konnaturalen Folgen eigener und fremder Sünden *reifen*, sie kann auch durch die *Annahme* der *Gnade* selber *wachsen*. Genauer gesagt entsprechen dem Wachsen und Reifen zwei Seiten der Gnade Gottes und der

785 Bd. 3, Kap. 3.3.4.4.

786 Kap. 1.3.2.3.

Heiligkeit. Dem Wachstum der Liebe entspricht die *vergöttlichende* Seite der Gnade, die *seinsmäßige* Heiligkeit und Heiligung, dem Ausreifen der Liebe die *vergebende* Seite der Gnade, die *sittliche* Heiligkeit und Reinigung. Im konkreten Leben lassen sich freilich die übernatürliche Vergöttlichung und Heiligung einerseits und die Vergebung der Schuld und Reinigung andererseits nicht eindeutig voneinander scheiden. Der Mensch soll also in seinem Leben mithilfe der Gnade Gottes in der Liebe wachsen und reifen, sich der totalen und universalen Liebe, der Liebe aus allen Kräften annähern. Er kann immer tiefer und existentieller vom Leben Gottes erfasst werden, immer mehr in allen Dimensionen seines Daseins von Gott in Anspruch genommen werden, mit der Hilfe und Gnade Gottes im Rahmen seiner Möglichkeiten immer mehr ein liebender Mensch werden. Am Ende seines Lebens zählt die Liebe, allein die Liebe.

Mit dem Sündersein auf der einen Seite und mit der Veranlagung zur Liebe und dem Beganadetein auf der anderen Seite sollten Elend und Größe des Menschen im Rahmen christlicher Theologie nun hinreichend deutlich geworden sein.

### Literatur

Johannes Herzgsell: *Dynamik des Geistes. Ein Beitrag zum anthropologischen Transzendenzbegriff von Karl Rahner*, 2000.

## 1.4 Die Auffassung vom Menschen in den anderen Weltreligionen

Während das Menschenbild des Islams in vielen Teilen mit der jüdisch-christlichen Tradition übereinstimmt (Kap. 1.4.1), bedienen sich die fernöstlichen Religionen völlig anderer Konzepte, um die Wirklichkeit des Menschen zu erfassen. So gilt im Daoismus für den Menschen etwa das Ideal des Gleichgewichts zwischen *Yin* und *Yang* (Kap. 1.4.2). Im Hinduismus (Kap. 1.4.3) sind die Lehren von *Purusha* (Mensch) und vom *Atman* (Seele) zentral. Im Gegensatz zum Vorhandensein eines *Atman* lehrt der Buddhismus *Anatman* (Nicht-Selbst): das Nichtvorhandensein einer Seele, das Fehlen eines Selbst im Sinne einer Ich-Einheit (Kap. 1.4.4). Bei allen Unterschieden zwischen den hier besprochenen Religionen zeichnet sich aber als Gemeinsamkeit das *geistliche Ideal* eines *selbstlos liebenden* Menschen ab (Kap. 1.4.5).

### Literatur

Johannes Herzgsell SJ: *Das Christentum im Konzert der Weltreligionen. Ein Beitrag zum interreligiösen Vergleich und Dialog*, 2011.