

Zur Analogie sittlicher Grundbegriffe

Von Bruno Schüller S. J.

Seit je lehrt die katholische Theologie, daß Sünde nicht einfach gleich Sünde sei. Sie nimmt nicht nur Gradunterschiede in der Schwere der verschiedenartigen Sünden an, sondern vor allem grenzt sie scharf die sogenannte schwere Sünde (*peccatum grave, mortale*) von der sogenannten läßlichen Sünde (*peccatum leve, veniale*) ab, indem sie feststellt, zwischen beiden bestehe ein Wesensunterschied, der Begriff Sünde könne von ihnen nur analog ausgesagt werden. Erstaunlicherweise sieht sich die Moralthologie aber nicht veranlaßt, den entsprechenden Unterschied auch für den Bereich des sittlich Guten zu konstatieren, auch hier ein „*honestum grave*“ von einem qualitativ andersartigen „*honestum leve*“ abzuheben. Es scheint doch so zu sein: wenn es den Wesensunterschied zwischen schwerer und läßlicher Sünde gibt, dann setzt das voraus, daß der Mensch in wesentlich unterschiedener Weise vom Gesetz Gottes betroffen werden und in ebenso wesentlich unterschiedener Weise sich selbst frei zum Ungehorsam, wenn aber zum Ungehorsam, dann auch zum Gehorsam bestimmen kann. Mithin müßte nicht nur das Böse, sondern auch das Gute und, in beidem eingeschlossen, Gesetz und Freiheit, also Sittlichkeit überhaupt, beim Menschen in zwei wesentlich unterschiedenen Formen vorkommen, zwischen denen nur eine Analogie, keine Univozität besteht. Ob diese naheliegende Annahme zutrifft, soll im folgenden überprüft werden. Mangels besserer Bezeichnungen seien die vorerst hypothetisch angenommenen Formen menschlicher Sittlichkeit *moralitas gravis* und *moralitas levis* genannt.

I

Analogie des Begriffes „*actus humanus*“

1. Der „*actus humanus*“ als personal zentraler Akt totalverfügender Entscheidung

Den Ausgangspunkt der Überlegungen mag die überlieferte Lehre vom Unterschied zwischen schwerer und läßlicher Sünde bilden. Was ist eine schwere Sünde? Durch die schwere Sünde wendet der Mensch sich von Gott als seinem Heil ab, weigert er sich, von Gott das Ganze seines Seins zu empfangen. In der Schulsprache ausgedrückt: *peccatum grave est aversio a Deo qua fine ultimo*. Daraus ergibt sich: die in der

schweren Sünde gesetzte freie Entscheidung will sich selbst als totale und definitive Entscheidung, und sie ist es auch, soweit es auf sie selbst ankommt. Das Heil des Menschen ist ein unteilbares Ganzes. Man kann es darum nicht bloß teilweise verwirken, sondern wenn man es verwirkt, dann notwendig total. Man kann sein Heil auch nicht bloß vorläufig verlieren. Das Heil des Menschen ist etwas in sich Endgültiges und kann darum auch nur in endgültiger Weise verloren werden. Wenn dem Todsünder ewige Verdammnis gebührt, also der totale und definitive Ausschluß aus jeder Gemeinschaft mit Gott, dann muß die schwere Sünde von sich aus diesen totalen und definitiven Ausschluß auch bewirken; dann muß sie, soweit es auf sie ankommt, totale und definitive Entscheidung gegen Gott sein¹.

Genau diese Qualitäten muß aber auch die Freiheit haben, die der Mensch aufbringt, wenn er, zur schweren Sünde versucht, nicht sündigt, sich nicht gegen Gott, sondern für Gott entscheidet. In der Überwindung einer Versuchung zur schweren Sünde wendet der Mensch sich Gott als seinem Heile zu, will er sich von Gott das Ganze seines Seins schenken lassen, wie es seiner Geschöpflichkeit entspricht. Die Überwindung einer Versuchung zur schweren Sünde ist nach der Schulsprache „*conversio ad Deum qua finem ultimum*“. Wiederum, eine derartige Hinkehr zu Gott ist von sich aus total und definitiv. Sie ist total, weil der Mensch durch sie das von Gott geschenkte Heil festhält oder das von Gott angebotene Heil ergreift. Sie ist definitiv, weil eine von vornherein zeitlich befristete Entscheidung für Gott keine Entscheidung für Gott als das Heil des Menschen wäre, für den Gott, von dem der Mensch das Ganze seines Seins erwartet, also sein Sein nicht nur für eine gewisse Zeit, sondern für immer. Der unbedingte Wille zur Treue ist einer Hinkehr zu Gott als letztem, transzendtem Ziel wesensimmanent².

Der Satz, ein wahlfreies Verhalten zu Gott als letztem Ziel oder zu Gott als dem Heil sei eine totale und definitive Entscheidung, ist, genau besehen, ein rein analytisches Urteil. Hier gilt nämlich das scholastische Axiom: *actus specificatur ab obiecto*. Letztes Ziel im rein formalen Sinn ist das vor allem und in allem Angestrebte, ist das allumfassende Ganze und deshalb auch Endgültige des Erstrebten. Was man nur vorläufig oder nur unter anderem anstrebt, strebt man

¹ Vgl. dazu K. Rahner, Schriften, III, 185: „Daß jede Todsünde als solche, in sich betrachtet, das Ganze des Lebens in ein Nein zu Gott hinein zu integrieren sich bemüht und darum in sich das Entsetzlichste ist, was ein Mensch tun kann, das ist selbstverständlich.“

² Vgl. M. Flick - Z. Alszeghy, *L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia*, in: *Gregorianum* (1960) 601: „Dio, proprio perchè è Dio, esige una dedizione assoluta ed illimitata da parte della creatura, che, se vuole amarlo soltanto sotto certe condizioni, entro certi limiti, per ciò stesso non accetta più Dio come è, e quindi, per ciò stesso, cessa di amarlo.“

nicht als letztes Ziel an. Mithin macht nur derjenige Gott zu seinem letzten Ziel, der seinem Personwillen, soweit es an ihm liegt, eine totale und definitive Ausrichtung auf Gott gibt. Eine solche Heilsentscheidung stellt die reinste Form menschlicher Wahlfreiheit dar. Darum kann J. B. Metz die Freiheit des Menschen explizieren als „Vermögen zur Totalität“ und als „Vermögen zur Definitivität“³.

Nennen wir den Akt freier Selbstbestimmung, wie er sowohl in der schweren Sünde als auch in der Reue über eine schwere Sünde gegenwärtig ist, einen „actus moraliter gravis“ oder einen totalverfügenden Akt. Im „actus moraliter gravis“ verhält der Mensch sich zu Gott als seinem Heil (*finis ultimus*), bestimmt er in Freiheit sein Grundverhältnis zu Gott. Insofern kann man ihn auch „optio fundamentalis“ nennen. Seine Wesensmerkmale sind Totalität und Endgültigkeit im vorher umschriebenen Sinn⁴.

Es liegt nahe, einzuwenden, der *actus moraliter gravis* könne keine totale und definitive Entscheidung sein, da in *statu viae* der Sünder zumindest auf Grund der Versöhnungsbereitschaft Gottes in Christus sich noch bekehren könne und der Gerechtfertigte noch der Versuchung zur Sünde ausgesetzt bleibe. Dieses Problem soll nächstens in einer größeren Arbeit eigens behandelt werden. Darum mögen hier einige Hinweise zu seiner Lösung genügen. Das Problem ist in der Theologie schon immer gestellt worden im Zusammenhang der sich unmittelbar aufdrängenden unterschiedlichen Schwere der verschie-

³ Handbuch theologischer Grundbegriffe, hrsg. von H. Fries, Bd. I, 410 f. Daß der Mensch sich nur dann zu Gott als seinem letzten Ziel verhält, wenn er eine Totalentscheidung trifft, wenn er seinem ganzen Streben einen Mittelpunkt gibt, entweder in Gott oder in der Schöpfung, bringt sehr gut A. Koch, *Moraltheologie*, 133, bei der Bestimmung des Unterschiedes zwischen schwerer und läßlicher Sünde zum Ausdruck: es „liegt Todsünde vor, wenn die Abirring von dem letzten Ziel eine totale, d. h. eine so große sei, daß Gott nicht mehr den Mittelpunkt des menschlichen Strebens bilde, läßliche Sünde, wenn die Abirring nur eine partiale sei. Danach lautet die gewöhnliche Definition von Tod- und läßlicher Sünde: *peccatum mortale est aversio a Deo et conversio ad creaturas cum mutatione centri, ubi vero centrum non mutatur, adest peccatum veniale*. Die Todsünde ist also die gänzliche Abwendung von Gott und die volle Hinwendung zu den Geschöpfen als letztem Ziel, die (durch die Veränderung des Mittelpunktes) mit der Hinordnung auf Gott durch die Liebe unverträglich ist.“ Ganz ähnlich F. X. Linsenmann, *Moraltheologie*, 159 f.

⁴ K. Rahner, *Schriften*, III, 184, nennt diesen *actus moraliter gravis* „Grundentscheidung, die über die Richtung auf Gott hin (und so auch über ihr Maß) entscheidet“, oder „option fundamentale“. Er beschreibt diesen Akt folgendermaßen (a. a. O. 174): „solche Entscheidung (wo sie wirklich fällt) handelt dann doch jedesmal verfügend mit dem Ganzen der Person, so sehr das Material des Lebens, an dem sie sich vollzieht, wechseln mag. Solche Entscheidung verfügt nicht nur über das Ganze der Person (weil sie ja deren ewiges Geschick als Ganzes bestimmt und durch eine solche Verfügung nicht bloß über ein Stück unseres Daseins verfügt und alles andere bloß ‚in Mitleidenschaft zieht‘), sie handelt auch aus dem stets anwesenden Ganzen der Person, und so aus deren bisherigem Leben heraus, weil nur der Ganze über den Ganzen verfügen kann.“

denen Todsünden. Jede Todsünde stellt eine totale Abkehr von Gott als dem Endziel des Menschen dar. Läßt eine solche totale Abkehr ein Mehr oder Weniger zu? Die unterschiedliche Schwere der Todsünden setzt das voraus, sie ist nur dann zu verstehen, wenn der Mensch seine totalverfügende Freiheitsentscheidung in unterschiedlichen Graden der Radikalität vollziehen kann. Dasselbe Problem stellt sich aber auch von der Tatsache her, daß der Gerechtfertigte aus personal vollzogenem Glaubensgehorsam tiefer oder weniger tief im Glauben und in der Liebe verwurzelt sein kann, obwohl er die Rechtfertigung nur empfangen haben kann, insofern sein Glaubensgehorsam von sich aus eine totale Hinkehr zu Gott als seinem Heil ist. Auch das läßt sich nur verstehen, wenn man annimmt, selbst eine Totalentscheidung des Menschen lasse unterschiedliche Grade der Tiefe und Intensität zu. Dieselbe Frage kehrt wieder, wenn man in der Theologie begreiflich machen will, wieso in der „visio beatifica“ der dreieinige Gott sich zwar jedem *ganz* zu erkennen gebe und doch dem einen mehr als dem andern entsprechend dem Maß der einem jeden zugewehrten Gnade. Wie sollte das möglich sein, wenn Gott sich nicht in graduell verschiedener Totalität den Menschen zuwenden könnte. Im selben Sinne antwortet die Theologie seit alters auf die Frage, wie Gott für die Menschen „absolute incomprehensibilis“ sein könne, obwohl er sich doch den Erlösten in der „visio beatifica“ *ganz* zu erkennen gebe, von Angesicht zu Angesicht. Sie sagen: *Beati Deum vident totum, sed non totaliter*. Das ist nur dann keine bloß verbale Auskunft, wenn es in der Hinwendung Gottes zum Menschen und in der entsprechenden Hinwendung des Menschen zu Gott unterschiedliche Weisen der Totalität gibt, graduell unterschiedene, aber des zuletzt erwähnten Problems wegen auch essenziell verschiedene Weisen der Totalität⁵.

Von daher wird verständlich, wieso der Gerechtfertigte trotz der Totalität seiner Hinkehr zu Gott noch der Versuchung zur Sünde ausgesetzt bleiben kann und wieso es möglich ist, daß der Sünder trotz der Totalität seiner Abkehr von Gott doch noch von ebendiesem Gott in die Umkehr und Reue gerufen wird. Beide, der Sünder wie der Gerechtfertigte, haben nämlich in ihrer totalverfügenden Entscheidung noch nicht den äußersten Grad der ihnen möglichen Radikalität

⁵ Wenn Gott sich durch die übernatürliche Offenbarung in wesentlich anderer und neuer Weise den Menschen mitteilt als durch die natürliche Offenbarung (Schöpfungsoffenbarung), dann ist damit ebenfalls gesagt, daß Gott sich in wesentlich unterschiedener Totalität dem Menschen mitteilen kann. Denn auch durch die natürliche Offenbarung teilt Gott sich selbst dem Menschen mit, und zwar sich selbst in seiner Totalität, weil der Mensch als personhaftes Geschöpf seine innere Möglichkeit darin hat, daß ihm im Medium seines geschaffenen Menschseins Gott selbst angeboten (*status viae*), zugesprochen (*status beatitudinis*) oder abgesprochen (*status damnationis*) ist.

aktualisiert. Aber müßte man daraufhin dieser totalverfügenden Entscheidung nicht wenigstens den Charakter des Endgültigen absprechen? Sie braucht ja faktisch nicht unwiderruflich zu sein, sie kann grundsätzlich noch zurückgenommen und in ihr Gegenteil verkehrt werden. Das ist richtig. Nur fragt es sich, woher dem Menschen die Möglichkeit zukommt, eine einmal vollzogene Totalentscheidung zu widerrufen. Der Sünder kann seine Grundentscheidung gegen Gott durch Reue und Buße nur zurücknehmen, falls er der Versöhnungsbereitschaft Gottes gewiß ist. Nun ist aber diese Versöhnungsbereitschaft Gottes auf alle Fälle ein reiner Gnadenakt, dem Sünder nicht nur ohne Verdienst, sondern wider Verdienst gewährt. Also steht dem Sünder die Umkehr als reale Möglichkeit nur offen kraft eines göttlichen Gnadenaktes. Oder anders formuliert: Wenn der Mensch als Geschöpf sich nur deshalb seinem Schöpfer zuwenden kann, weil und insofern sein Schöpfer zuvor sich ihm zuwendet, dann kann der Sünder von sich aus nicht mehr die echte Möglichkeit haben, sich zu Gott zu bekehren, weil Gott, falls er nicht Gnade für Recht ergehen läßt, auf die Sünde des Sünders nicht anders als mit seiner Abkehr und mit seinem Zorne antworten kann. Folglich fällt der Sünder, soweit es auf ihn allein ankommt, tatsächlich auch eine definitive Entscheidung. Daß er in dieser Entscheidung noch nicht den äußersten Grad der Radikalität aktualisiert, macht nur verständlich, wieso er noch, falls Gott es so gefallen sollte, in die Umkehr gerufen werden *kann*. Der wirkliche Ruf in die Umkehr und damit die wirkliche Möglichkeit des Sünders zur Umkehr haben ihren Grund allein im freien Gnadenakt Gottes.

Daß auch der totalverfügende Akt des Glaubensgehorsams, soweit es allein auf den Glaubenden ankommt, definitiven Charakter hat, läßt sich schwieriger einsichtig machen. Das ist darauf zurückzuführen, daß die Versuchung zur Sünde, wie sie dem Gerechtfertigten widerfährt, verhältnismäßig wenig theologisch durchreflektiert worden ist. Sicher wäre viel stärker, als es gewöhnlich geschieht, herauszuarbeiten, daß die Versuchung zur Sünde immer nur vorkommen kann als die negative Alternative zu einem radikaler zu vollziehenden Glaubensgehorsam. Wer als Gerechtfertigter die Versuchung zur (schweren) Sünde überwindet, bewahrt nicht nur sein bisheriges Gehorsamsverhältnis zu Gott, so daß er aus der Versuchung nur als derselbe hervorgehe, als der er in sie hineingeführt worden ist, sondern vertieft seinen Glaubensgehorsam, gibt ihm eine radikalere Entschiedenheit. Jeder existenziell tiefere und radikalere Akt des Gehorsams wird aber erst dadurch ermöglicht, daß Gott sich dem Glaubenden in tieferer Weise zum Heil anbietet und schenkt. Mithin wäre die fort-dauernde Versuchlichkeit des Gerechtfertigten notwendig auch positiv

zu verstehen als die fortdauernde Möglichkeit, von Gott in einen existenziell tieferen und umfassenderen Gehorsam gerufen zu werden. Andernfalls wäre auch nicht einzusehen, wie Gott es überhaupt noch zulassen könnte, daß der Gerechtfertigte in die Situation der Versuchung gerät, da dieser dabei zwar alles verlieren, aber nichts Neues gewinnen könnte. Somit erweist sich die Versuchung zur Sünde nur als die negative Alternative zum göttlichen Angebot eines frei anzunehmenden „Mehr“ an Gnade, die Gott selber ist. Dieses „Mehr“ an Gnade kann aber nicht begriffen werden als etwas, das Gott nicht mehr vorenthalten könnte, nachdem er dem Menschen überhaupt hat Gnade widerfahren lassen und ihn in den Glaubensgehorsam gerufen hat. Sonst brauchte der Gerechtfertigte dieses „Mehr“ an Gnade nicht mehr in einem neuen Entscheidungsakt anzunehmen; er hätte es ja bereits in seinem einmal vollzogenen Glaubensgehorsam angenommen. Daraus ergibt sich: wenn der Gerechtfertigte in seinem einmal frei eingenommenen Glaubensgehorsam noch nicht den letzten Grad existenzieller Tiefe erreicht hat, so erklärt das nur, wieso er überhaupt noch einer frei anzunehmenden tieferen Selbstmitteilung Gottes *fähig* ist und wieso er darum auch noch zur Sünde (als der frei abgelehnten tieferen Selbstmitteilung Gottes) versucht werden *kann*. Ob aber Gott tatsächlich gesonnen ist, sich noch mehr dem Menschen zu schenken, als er es bereits getan hat, und dadurch den Menschen erneut, wenn auch radikaler als zuvor, in die Heilsentscheidung zu stellen, das steht ganz und gar in Gottes eigener souveräner Freiheit. Daraus folgt, daß der Mensch, soweit es auf ihn allein ankommt, auch im actus moraliter gravis des Glaubensgehorsams eine definitive Entscheidung fällt.

2. Der „actus humanus“ als personal peripherer Akt der Inkonsequenz

Wie steht es nun mit der Freiheit, die der Mensch im Begehen einer läßlichen Sünde aktualisiert? Sie läßt sich genauso schwer bestimmen wie die läßliche Sünde selbst. Alles, was wir über die läßliche Sünde zu sagen vermögen, kann auf zwei Sätze gebracht werden: sie ist Sünde, aber nicht Todsünde; zwischen läßlicher Sünde und Todsünde besteht keine Univozität, sondern nur Analogie. Vergewenwärtigen wir uns den (scheinbar) durchsichtigen Fall einer läßlichen Sünde. Ein Mensch, der in seinem Grundwillen Gott zugewandt ist (*conversus ad Deum finem ultimum*), lügt aus Verlegenheit. Er kennt das Gebot Gottes, das die Lüge kategorisch verbietet. Aber er sagt sich, bei diesem Gebot geht es nicht um mein Heil; auch wenn ich es übertrete, verwirft Gott mich nicht. Er übertritt mit freiem Willen das un-

bedingte Gebot Gottes und bleibt doch Gott zugewandt, und zwar mit demselben Willen, mit dem er das Gebot Gottes übertritt. So ungefähr stellt man sich in der überlieferten Moraltheologie das „*peccatum veniale plene deliberatum*“ vor.

Was heißt „völlig freier Wille“ bei der lässlichen Sünde? Der Grund für die faktische Übertretung des Gebotes ist ganz allein der Wille selbst im Vollzug seiner Freiheit. Das leuchtet ein. Aber der Mensch kann seine Freiheit nur so gebrauchen, daß er sich durch sein Verhalten zu einem göttlichen Gebot auch zu sich selbst verhält. Indem der Mensch sich für die Lüge entscheidet, macht er sich selbst zu einem Lügner. Dadurch daß der Mensch eine Sünde begeht, gibt er sich selbst die sittliche Essenz des Sünders. Wenn dem aber so ist, kann dann noch gesagt werden, die in einer klar überlegten lässlichen Sünde aktualisierte Freiheit sei im selben Sinne Freiheit wie die in einer Todsünde aktualisierte Freiheit? Es macht doch einen fundamentalen, einen wesentlichen Unterschied in der Freiheit selbst aus, ob man in ihrem Gebrauch über Heil und Unheil entscheidet oder ob man das nicht tut. Sobald man Freiheit als Selbstbestimmung faßt, läßt sich kaum mehr übersehen: die freie Verfügung, die man über sich selbst beim Begehen einer Todsünde trifft, ist eine qualitativ andere als die freie Selbstverfügung, die man beim Begehen einer lässlichen Sünde trifft. Das eine Mal ist man sich selbst ganz in die Hand gegeben, das andere Mal nicht. Das eine Mal trifft man eine Entscheidung, die rückgängig zu machen man von sich aus nicht mehr imstande ist, das andere Mal trifft man eine Entscheidung, die man von sich aus selbst wieder zurücknehmen kann.

Die in der scholastischen Philosophie übliche Definition der Willensfreiheit lautet: *potestas positus omnibus in actu primo ad volendum requisitis volendi vel non volendi, volendi hoc vel aliud*. Diese Definition trifft sicher ebenso zu für die in einer Todsünde wie für die in einer lässlichen Sünde gegenwärtige Freiheit. Sie besagt, daß beidemal der Wille selbst im Vollzug seiner Entscheidung der alleinige Grund für die Sünde ist. Diese Definition der Willensfreiheit ist sicher nicht falsch, aber unvollkommen. Sie läßt nicht erkennen, daß der Mensch, indem er sich zu etwas anderem frei verhält, sich immer auch zu sich selbst verhält, sich engagiert, sich selbst in Verantwortung übernimmt⁶. Solange man Willensfreiheit rein formal als aktive In-

⁶ J. B. Metz, Artikel „Freiheit“, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. I. 409: „Mit der wachsenden Einsicht in die originäre Seinsart des Menschen, in seine ‚Subjektivität‘ zeigte sich auch immer deutlicher, daß die Vermögen des Menschen nicht im Gegenstand, sondern im Menschen selbst terminieren (als aktuelle Weisen der *reditio completa subiecti in se ipsum*). Die ‚Vermögen‘ sind je Selbstentfaltungen des Menschen, Ausdruck des menschlichen Seinkönnens. Auch die Freiheit geschieht deshalb nie bloß als ein gegenständlicher Vollzug, als eine Wahl

differenz des Willens gegenüber einem begrenzten Gut (bonum mixtum) faßt, scheint sie in Todsünde und läßlicher Sünde als völlig dieselbe wirksam zu sein. Sobald man jedoch Existenzialität als inneres Konstitutivum jeglicher freien Entscheidung erkannt hat, läßt sich der qualitative Unterschied nicht mehr übersehen, der zwischen Freiheit in Todsünde und läßlicher Sünde besteht.

Daß es verschiedene *Grade* freier Selbstbestimmung gibt, ist schon immer bekannt gewesen und beispielsweise in den moraltheologischen und kanonistischen Traktaten über die „impedimenta voluntarietatis et libertatis“ behandelt worden. Wenn man dabei allgemein annimmt, durch Minderung der freien Selbstbestimmung könne ein Verhalten, das an sich (objektiv) schwer sündhaft sei, zu einer läßlichen Sünde werden, gibt man einschlußweise zu, daß es in der Freiheit des Menschen einen qualitativen Unterschied gibt. Denn in diesem Fall ist es voraussetzungsgemäß allein die Freiheit, aus der der wesentliche Unterschied zwischen schwerer und läßlicher Sünde hergeleitet wird. Aber man hat in der Regel diesen Sachverhalt nicht reflektiert und deshalb offensichtlich ohne Bedenken die Rede vom „peccatum veniale plene deliberatum“ beibehalten.

J. C. Ford und G. Kelly kommen in ihrem Buch „Contemporary Moral Theology“, Bd. 1 (1958) 174—247, auf den doppelten Aspekt menschlicher Freiheit zu sprechen, auf den rein formalen und den existenziellen. Sie unterscheiden zwischen „Philosophical Freedom“ und „Psychological Freedom“. Unter „Philosophical Freedom“ verstehen sie „the power, given certain prerequisites of knowledge and motivation, of saying yes or no freely, to a proposed action, or of choosing freely between two alternative courses of action“ (212). Von dieser Freiheit stellen Ford und Kelly fest: „stat in indivisibili“; sie lasse keine Stufen oder Grade zu; sie sei dafür erforderlich, daß man von einem actus humanus sprechen könne. Unter psychologischer Freiheit verstehen Ford und Kelly das Fehlen von Hemmungen, die sich dem Gebrauch der philosophischen Freiheit entgegenstellen, ihn erschweren könnten. Diese psychologische Freiheit lasse verschiedene Grade zu, und nicht jeder Grad reiche für das Begehen einer Todsünde aus. Aber auch Ford und Kelly erwähnen mit keinem Wort, daß irgendwo unter diesen Graden psychologischer Freiheit ein qualitativer Sprung angenommen werden muß, damit sich der wesent-

„zwischen“ einzelnen Objekten, sondern als Selbstvollzug des gegenständlich wählenden Menschen, und erst *innerhalb* dieser Freiheit, in der der Mensch ‚sich selbst vermag‘, ist er dann auch ‚frei‘ hinsichtlich des Materials seines Selbstvollzugs: Er kann dies oder jenes tun bzw. unterlassen in Hinsicht auf seine (unumgängliche) Selbstverwirklichung.“ Vgl. auch G. von Bredow, *Das Sein der Freiheit*, 125: „Die menschliche Person wird . . . durch ihre freien Akte selbst bestimmt, in ihrem Sein betroffen. Die freien Akte, die aus ihrer Wirklichkeit in sich entspringen, wirken ihrerseits an ihr.“ Im selben Sinne auch K. Rahner, *Schriften*, I, 392.

liche Unterschied zwischen schwerer und läßlicher Sünde erklären lasse.

Die qualitativ besondere Art freier Selbstbestimmung, die in der läßlichen Sünde gegeben ist, muß auch beim Tun des Guten vorkommen. Wer die Versuchung zu einer läßlichen Sünde überwindet, sich etwa lieber Unannehmlichkeiten aussetzt als die Unwahrheit sagt, kann dabei nur dieselbe Freiheit aktualisieren, die er auch in der Lüge eingesetzt hätte. Es gibt im sittlichen Verhalten des Menschen nicht nur das peccatum leve, sondern auch das honestum leve. Der Unterschied zwischen moralitas gravis und moralitas levis durchzieht das gesamte sittliche Leben des Menschen⁷. Wenn wir die dem Bereich der moralitas levis zugehörige Art freier Selbstbestimmung ihrer Existenzialität noch genauer charakterisieren wollen, kommen wir über negative Urteile kaum hinaus. In ihr geht es nicht um des Menschen Heil und Unheil, um des Menschen Grundverhältnis zu Gott. Darum sind ihr weder Totalität noch Endgültigkeit eigen. Bildlich gesprochen: der Bereich der moralitas levis ist von der Person nicht voll integriert, bleibt ihr mehr oder weniger äußerlich und entzogen, ist deswegen kein mögliches Medium eines ungeteilten Engagements. Sie ist die Sphäre, wo der Mensch mit sich selber uneins sein kann, sittlicher Inkonsequenz fähig ist.

Was ist mit solcher Inkonsequenz gemeint? Inkonsequenz heißt in der Logik: eine Folgerung, die man aus Prämissen zieht, ergibt sich nicht wirklich aus den Prämissen; das zwischen Prämissen und Folgerung angenommene Verhältnis von logischem Grund und logisch Begründetem besteht nicht; die in den Prämissen behauptete Wahrheit rechtfertigt nicht die in der Folgerung behauptete Wahrheit. In der sittlichen Inkonsequenz geht es nicht um Behauptung von Wahrheiten, sondern um die freie und tätige Anerkennung von Werten

⁷ In seinem 1941 zuerst veröffentlichten Artikel „Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz“ schreibt K. Rahner: „Es muß doch den ontologischen und existenziellen Unterschied, den es zwischen läßlichen und schweren Sünden gibt, auch geben auf Seiten der sittlich guten Akte. Für diesen Sachverhalt gibt es noch nicht einmal eine Terminologie“ (Schriften, I, 401, Anm. 1). In einer später (1955) verfaßten Arbeit „Über die gute Meinung“ fragt Rahner, „ob man nicht auch auf der Seite der sittlich guten Akte eines Menschen jene nicht graduelle, sondern wesentliche Unterscheidung annehmen müßte, die nach allgemeiner Lehre zwischen läßlichen und Todsünden besteht“, ob es nicht auch „auf Seiten des sittlich Guten existenziell gesehen ‚leichte‘ und ‚schwerwiegende‘ Akte“ geben müsse (Schriften, III, 143). In einem wenig später erschienenen Artikel („Trost der Zeit“) heißt es: „die Grundentscheidungen, die über die Richtung auf Gott hin ... entscheiden, bauen sich gar nicht eigentlich aus jenen Momenten auf, wie sie in der läßlichen Sünde und den existenziell auf der Seite des sittlich Guten entsprechenden ‚leichten‘ Akten gegeben sind“ (Schriften, III, 184). In seinem 1961 veröffentlichten Artikel „Das ‚Gebot‘ der Liebe unter den anderen Geboten“ setzt Rahner schon als selbstverständlich voraus, daß es im Bereich des sittlich Guten den wesentlichen Unterschied zwischen ‚leichten‘ und ‚schweren‘ Akten“ gibt (Schriften, V, 505 f.).

und Normen. Vorausgesetzt ist, daß nicht nur zwischen Wahrheiten ein innerer Zusammenhang besteht, sondern auch zwischen Werten, daß die freie Anerkennung eines Wertes einschlußweise bereits Stellungnahme zur Wertordnung im ganzen ist. Sittliche Inkonsequenz meint: man bejaht entschieden einen sittlichen Wert und verneint zugleich einen anderen sittlichen Wert, der mit dem ersten innerlich zusammengehört; man ist einerseits ernstlich entschlossen, den Willen Gottes zu erfüllen, und man tut doch, ohne diesen Entschluß aufzugeben, in Freiheit das Gegenteil des Willens Gottes. Eine gleichzeitige Bejahung und Verneinung des Willens Gottes würde die innere Einheit der Person zerstören, wenn beides in völlig gleicher Weise geschähe. Aber das ist eben nicht der Fall. Wenn ein Mensch tatsächlich den Willen Gottes gleichzeitig bejaht und verneint, dann identifiziert er sich mit der Bejahung des Willens Gottes in wesentlich anderer Weise als mit der Verneinung des Willens Gottes. Man kann hier zurückgreifen auf die überlieferte Unterscheidung zwischen „voluntarium simpliciter“ und „voluntarium secundum quid“. Ein und derselbe Gegenstand kann für ein und denselben Willen zugleich voluntarium und involuntarium sein, aber voluntarium simpliciter und involuntarium secundum quid. Der Gerechtfertigte, der eine läßliche Sünde begeht, verhält sich frei zu Gott, er bejaht den Willen Gottes „simpliciter“, er verneint ihn „secundum quid“; er bejaht ihn aus dem Zentrum seiner Person, er verneint ihn aus mehr peripheren Schichten seines Personseins heraus. Auch das sogenannte „peccatum veniale plene deliberatum“ kann mithin, vom menschlichen Willen als einem und ganzem aus gesehen, nur ein voluntarium secundum quid sein. Die sittliche „Prämisse“, von der aus der Gerechtfertigte die läßliche Sünde begeht, ist seine freie Entschiedenheit für Gott als sein Heil. An dieser Prämisse hält er fest, auch wenn er läßlich sündigt. Und gerade deswegen nimmt sich seine läßliche Sünde als Mangel an Folgerichtigkeit des Willens, als Inkonsequenz, aus.

Sobald man die läßliche Sünde des Gerechtfertigten als das Böse erkannt hat, das aus freiem, aber inkonsequentem Willen getan wird, fällt es nicht mehr schwer, dieselbe Inkonsequenz des Willens auch beim Sünder anzunehmen. Der Sünder kann als Sünder noch das Gute tun, aber nur so, daß er zugleich an seinem Sündersein festhält, in seinem Willen Gott als seinem Heil abgekehrt bleibt. Der Sünder tut das Gute aus freiem, aber inkonsequentem Willen. Die Abkehr von Gott ist sein voluntarium simpliciter, das Wollen des Guten voluntarium secundum quid. Darum kann das Gute, das der Sünder tut, nur honestum leve sein, nur dem Bereich der moralitas levis zugehören⁸.

⁸ In ähnlicher Weise äußerte sich J. Endres, *Menschliche Grundhaltungen* (1958)

Muß dasselbe nicht auch von der sogenannten „fides informis“ und „spes informis“ gelten? „Fides informis“ besagt: der Mensch glaubt an Gott, aber er liebt Gott nicht. Kann es einen Glauben an Gott geben, der nicht auch Liebe zu Gott wäre? Durch die „fides informis“ ist der Mensch Gottes gehorsames Geschöpf; denn der Glaube ist immer auch Gehorsam. Zugleich ist aber das Fehlen der Liebe Anzeichen eines radikalen Ungehorsams. Im Glauben ist der Mensch Gott zugewandt; da er nicht die Liebe hat, ist er Gott abgewandt. Diese widersprüchlichen Aussagen, zu denen uns der Begriff der „fides informis“ nötigt, erscheinen ohne weiteres als miteinander vereinbar, wenn man bei der fides informis das Fehlen der Liebe dem Bereich der moralitas gravis, den Glauben der moralitas levis zuordnet. Der Sünder, der glaubt, glaubt und gehorcht aus freiem, aber inkonsequentem Willen. Der Sünder, der glaubt, hat auch Liebe, weil es einen Glauben ohne Liebe wirklich nicht geben kann. Aber seine Liebe ist Liebe mit „geteiltem“ Herzen, ist „voluntarium secundum quid“, erfährt nicht das Zentrum der Person. Fides informis und fides formata sind, rein formal betrachtet, im selben Sinne Glaube; ihrer Existenzialität nach sind sie wesentlich unterschieden. Die fides formata ist rechtfertigender Glaube, die fides informis nicht. Die fides formata ist totalverfügender Akt freier Selbstbestimmung, die fides informis nicht. Glaube und Liebe zu Gott aus ganzem Herzen sind nicht in der Weise trennbar, daß der Glaube auch existenziell derselbe bliebe, wenn ihm die vorbehaltlose Liebe fehlt.

Es mag sein, daß es einem spontan widerstrebt, fides informis und spes informis derselben sittlichen Sphäre zuzuweisen wie die läßliche

54: „Dem Menschen dagegen ist diese Folgerichtigkeit (scil. der Engel) nicht immer möglich. Wie er ‚läßliche‘ Sünden begehen, d. h. Gott als Endziel zuständig bejahen und doch einzelne Akte setzen kann, die nicht auf Gott gerichtet sind, so kann er auch im Zustand, der grundsätzlich Gott ablehnt, einzelne Akte vollbringen, die nicht gegen Gott, sondern auf Gott bezogen sind. Die schlechte Handlung bei gutem Endziel und die gute Handlung bei schlechtem Endziel haben die gleiche Wurzel.“ Daß das sittlich Gute, das der Sünder vollbringt, nicht die qualitativ selbe existenzielle Tiefe haben kann wie die sündige Grundentschiedenheit des Sünders, stellen auch M. Flick - Z. Alszegey fest: „Gli atti buoni del peccatore remangono però sempre limitati nella loro perfezione, sia soggettiva (non si tratta di un' impegno totale, di una presa di posizione della persona), sia oggettiva (non si tratta di quella conversione totale a Dio, prescritta anche solo dalla legge naturale)“ (L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia, in: Gregorianum [1960] 617).

K. Rahner, Schriften, III, 136, kommt ebenfalls auf das Phänomen sittlicher Inkonsequenz zu sprechen: der Mensch kann sich in seinem Verhalten gleichzeitig von einander widersprechenden Motiven frei leiten lassen: ein Priester kann beispielsweise gleichzeitig aus Liebe zu Gott und aus Eitelkeit predigen. Zur Erklärung dieses Mangels an Folgerichtigkeit des Wollens stellt Rahner fest: „daß diese verschiedenen Motive, wenn sie gleichzeitig denselben Menschen ‚bewegen‘, nicht alle an derselben Stelle der Person ansetzen können, nicht alle gleichzeitig Ausdruck des einen und selben eigentlichen Kerns der Person sein können, daß das eine Motiv existenziell peripherer, das andere zentraler ‚sitzt‘“.

Sünde. Auch losgelöst von vorbehaltloser Liebe scheinen Glaube und Hoffnung eine entschieden größere Bedeutsamkeit zu haben als das Unterlassen oder Begehen einer läßlichen Sünde. Nun, auch im Bereich der *moralitas levis* gibt es unterschiedliche *Grade* freier Selbstbestimmung. Das Unterlassen einer Verlegenheitslüge hat gewiß nicht dieselbe sittliche Bedeutsamkeit wie *fides* und *spes informis*. Auf der andern Seite darf man nicht vergessen, daß der Sünder trotz *fides* und *spes* Sünder bleibt, ewige Verwerfung als Strafe verdient hat. „Und wenn ich allen Glauben hätte, so daß ich Berge versetzen könnte, hätte aber die Liebe nicht, so wäre ich nichts“ (1 Kor 13, 2 b).

Unser spontanes Widerstreben, die *fides informis* der Sphäre der *moralitas levis* zuzuordnen, ist aber in erster Linie auf eine mangelnde Unterscheidung zwischen der objektiven Würde (dem objektiven Wertrang) und der personalen Tiefe eines Aktes zurückzuführen. Man kann etwa Furchtreue und Liebesreue ihrer objektiven intentionalen Struktur nach miteinander vergleichen und dann feststellen, die Liebesreue nehme einen höheren Wertrang ein als die Furchtreue, weil das von Liebe motivierte Verhalten sittlich höher stehe als das von Furcht motivierte Verhalten. Genauso lassen sich der Akt des Unglaubens und der Akt einer Verlegenheitslüge ihrem objektiven sittlichen Unwert nach einander gegenüberstellen, wobei es niemandem entgehen kann, daß der Unglaube objektiv einen wesentlich größeren sittlichen Unwert darstellt als die Verlegenheitslüge. Es ist diese Betrachtung der objektiven Würde oder Unwürde einer Aktklasse, was in der Moraltheologie die Unterscheidung zwischen „*materia gravis*“ und „*materia levis*“ bestimmt. Eine ganz andere Frage ist aber die nach der existenziellen Tiefe eines Aktes, ob es sich um einen personal peripheren oder zentralen Akt handelt. Der Glaube ist seinem objektiven Wertrang nach gewiß sittlich höchst bedeutsam, aber als *fides informis* ist er nicht als existenziell zentraler Akt vollzogen, weil er nicht das Grundverhältnis des Menschen zu Gott bestimmt, weil er den Menschen weiterhin von Gott als seinem letzten Ziel abgewandt sein läßt. Gewiß bestehen zwischen der objektiven Würdigkeit eines Aktes und seiner personalen Tiefe bestimmte Sollensbeziehungen. Der Glaube *soll* wegen seiner objektiven sittlichen Bedeutsamkeit als ein existenziell zentraler Akt gesetzt werden, er *soll* *fides formata* sein. Aber als *fides informis* *ist* er *de facto* *nicht* als zentraler Akt vollzogen. Daraus läßt sich wiederum erkennen: die *fides informis* ist auch als Glaube nicht genau dasselbe wie die *fides formata*. Nur als *fides formata* ist der Glaube ganz das, was er objektiv sein soll: ein personal zentraler Akt, durch den der Glaubende von Gott Heil und Rechtfertigung empfängt⁹.

⁹ Zur Unterscheidung zwischen objektivem Wertrang und personaler Tiefe eines

Ein Zweifaches haben wir bisher über die *moralitas levis* festgestellt: erstmal, sie kommt nicht nur im Bösen vor als *peccatum leve*, sondern auch im Guten als *honestum leve*; zum andern, die Art und Weise, wie der Mensch sich im Bereich der *moralitas levis* in Freiheit selbst bestimmt, ist wesentlich unterschieden vom total verfügenden Akt freier Selbstbestimmung innerhalb der Sphäre der *moralitas gravis*. Es bleibt noch die Frage, wie der Mensch im Bereich der *moralitas levis* mit dem Gesetz Gottes konfrontiert wird. Gehen wir wieder von der überlieferten Sündenlehre aus.

II

Analogie des Begriffs „Gesetz“

Jede Sünde ist freie Übertretung des Willens Gottes. Woher kommt es, daß sich diese Übertretung das eine Mal realisiert als ein totalverfügender Akt, das andere Mal nicht? Man führt gewöhnlich die unterschiedliche Bedeutsamkeit des übertretenen Gesetzes an, unterscheidet zwischen Gesetzen, die eine „*materia gravis*“, und solchen, die eine „*materia levis*“ zum Inhalt haben. Es ist nicht daran zu zweifeln, daß unser sittliches Bewußtsein spontan diese Unterscheidung macht. Wir werten ganz selbstverständlich eine Verlegenheitslüge wesentlich anders als einen Meuchelmord. Auf der andern Seite bleibt jedoch die Tatsache bestehen, daß auch die Verlegenheitslüge unter dem kategorischen Verbot Gottes steht. Hinter jedem seiner Gebote und Verbote steht Gott mit seiner ganzen und ungeteilten Autorität. Wie kann unter diesem Umstand der Inhalt eines göttlichen Gebotes oder Verbotes den Charakter einer „*materia levis*“ haben? Wie ist es möglich, daß eine Entscheidung gegen den klar erkannten, kategorisch verbietenden Willen Gottes kein totalverfügender Akt ist, das Grundverhältnis des Menschen zu Gott nicht berührt? Doch stellen wir diese Fragen selbst einmal in Frage. Was in mir erhebt diese Fragen nach der Möglichkeit einer „*materia levis*“? Meine theoretisch reflektierende Vernunft und nicht mein spontan urteilendes sittliches Bewußtsein. Mein spontanes sittliches Bewußtsein ist von der Tatsache einer „*materia levis*“ immer schon überzeugt. Die kritischen Fragen meldet erst meine theoretisch reflektierende Vernunft an. Mein spontan urteilendes sittliches Bewußtsein ist Werterkenntnis. Meine reflektierende Vernunft ist nicht Werterkenntnis, weil sie sich nicht einem Wert zuwendet, sondern meiner Werterkenntnis und nach deren Möglichkeitsbedingungen fragt. Die theoretische Vernunft ist sicher im Recht, wenn sie zweifelnd fragt, wieso ein unbedingtes Ge-

Aktes vgl. vor allem D. von Hildebrand, Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis, in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. V, 525 ff.; ferner K. Rahner, Schriften, III, 31.

bot Gottes den davon betroffenen Menschen nicht in die Heilsentscheidung versetze, sich ihm als „*materia levis*“ darstellen könne. Die Antwort des Menschen auf ein solches Gebot ist jedenfalls nicht unbedingter Natur, sie geschieht als Antwort mit „geteiltem Herzen“, als „*voluntarium secundum quid*“ wesentlich unter Vorbehalt. Folgt daraus nicht, daß das unbedingte Sollen des Gebotes Gottes ein je anderes wesentlich unterschiedenes ist, je nachdem ob es vom Menschen in der Sphäre seiner *moralitas gravis* oder *levis* vernommen wird? Wenn die theoretische, reflektierende Vernunft dem Gesetz gleichermaßen den Charakter unbedingter Verbindlichkeit zuschreibt, ob es nun eine „*materia gravis*“ oder eine „*materia levis*“ zum Inhalt hat, gibt sie dann tatsächlich das in der Reflektion wieder, was die spontane Werterkenntnis erfaßt, wenn sie vorreflex den Unterschied zwischen „*materia gravis*“ und „*materia levis*“ macht?

„Forma“ und „*materia*“ eines Gesetzes bilden doch wohl eine unteilbare Einheit, so daß ein Wesensunterschied in der „*materia*“ notwendig auch einen Wesensunterschied in der „*forma*“, im „Sollen“, ausmacht. Das unbedingte Sollen des Gebotes Gottes, das den Menschen zu einer totalen und von sich aus definitiven Entscheidung herausfordert, muß wesentlich verschieden sein von einem unbedingten Sollen, auf das der Mensch mit einem totalverfügenden Akt weder zu antworten braucht noch antworten kann. Wie die Freiheit, die sich in einem *actus moraliter gravis* und in einem *actus moraliter levis* verwirklicht, nur rein formal, aber nicht existenziell im selben Sinne Freiheit ist, so kann auch das unbedingte Sollen, von dem der Mensch sich im Bereich der *moralitas gravis* und der *moralitas levis* betroffen erfährt, nur rein formal und nicht existenziell dasselbe sein. Die rein formale Betrachtungsweise geht allein auf die theoretische Vernunft zurück. Sie ist nicht falsch, aber ergänzungsbedürftig. Da sittliche Erkenntnis als sittliche notwendig existenziellen Charakter hat, den Menschen zur Stellungnahme und Entscheidung aufruft, darum muß die theoretische Vernunft auch diese Existenzialität zum Gegenstand ihrer Reflektion machen. Der Wesensunterschied in der freien Selbstbestimmung des Menschen ist bedingt durch einen Wesensunterschied seines Betroffenseins vom Gesetz Gottes; und der Wesensunterschied im Betroffensein vom Gesetz Gottes schließt einen Wesensunterschied in der sittlichen Erkenntnis als einer existenziellen Erkenntnis ein. Gesetz, Freiheit, Gut und Böse und deren Erkenntnis, also Sittlichkeit überhaupt kommt beim Menschen in zwei wesentlich verschiedenen Formen vor, zwischen denen nur eine Analogie, keine Univozität besteht.

Thomas von Aquin hat ausdrücklich nur die Analogie zwischen *peccatum grave* und *peccatum leve* herausgearbeitet. Den Gesetzes-

begriff gebraucht er in diesem Zusammenhang univok, aber so, daß er ihn allein dem Bereich der *moralitas gravis* vorzubehalten scheint. Er definiert mit Augustinus die Sünde im allgemeinen als „*dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam*“¹⁰. Wenn er jedoch die läßliche Sünde von der schweren Sünde abheben will, sagt er, die läßliche Sünde sei nicht „*contra legem quia venialiter peccans non facit quod lex prohibet, nec praetermittit id quod lex per praeceptum obligat, sed facit praeter legem*“¹¹. Demnach wäre das, was wir „*materia levis*“ nennen, gar kein möglicher Inhalt der „*lex divina*“; in der läßlichen Sünde nähme der Mensch gar nicht Stellung zum göttlichen Gesetz und also auch nicht zu Gott. Auf diese Weise kommt der fundamentale Unterschied zwischen schwerer und läßlicher Sünde sehr klar zum Ausdruck. Aber was bleibt noch von der Sündigkeit der läßlichen Sünde, wenn Sünde „*dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam*“ ist, die läßliche Sünde sich jedoch nicht „*contra legem*“ richtet¹²?

Eines ist jedenfalls nicht zu bezweifeln: eine univoke Zuordnung des Gesetzes auf schwere und läßliche Sünde kann nach Thomas nicht in Betracht genommen werden. Die Analogie, die wir dem Gesetzesbegriff selbst zugeschrieben haben, verlegt Thomas in das Verhalten des Menschen zum Gesetz. Mit dem Gesetz Gottes konfrontiert, kann der Mensch in zweifacher, wesentlich unterschiedener Weise Stellung nehmen, er kann dem Gesetz zuwiderhandeln oder sich außerhalb des Gesetzes stellen. Muß die Möglichkeit zu solch unterschiedlicher Stellungnahme ihren Grund nicht im Gesetz selbst haben, in der Art und Weise, wie das Gesetz den Menschen zur Stellungnahme auffordert? Die Frage muß mit einem Ja beantwortet werden. Denn Gesetz und Stellungnahme zum Gesetz sind korrelativ, lassen sich nur wechselseitig auseinander verstehen. Wer gegen das Gesetz handelt, dem stellt sich das Gesetz wesentlich anders dar als dem, der sich in seinem Verhalten außerhalb des Gesetzes stellt. Wie Sünde, so ist auch Gesetz

¹⁰ S. Th. I-II, q. 71, a. 6.

¹¹ S. Th. I-II, q. 88, a. 1 ad 1; vgl. auch II-II, q. 105, a. 1 ad 1.

¹² Übrigens dürfte es kaum noch möglich sein, das *peccatum veniale* als einen *actus praeter legem* zu charakterisieren, sobald man begriffen hat, daß es auch das *honestum leve* gibt. Die von Thomas inspirierte Moraltheologie will deswegen im *peccatum veniale* kein gegen das Gesetz gerichtetes Verhalten erblicken, weil der Mensch nicht imstande ist, durch das *peccatum veniale* sein Grundverhältnis zu Gott zu bestimmen. Das gleiche gilt aber auch vom *honestum leve*; auch dieses vermag nicht des Menschen Verhältnis zu Gott als seinem Endziel zu bestimmen. Konsequenterweise kann es darum auch nicht *actus secundum legem* genannt werden. Von der Grundentscheidung für Gott her betrachtet nimmt sich auch das *honestum leve* wie ein *actus praeter legem* aus. Aus der überkommenen scholastischen Begriffssprache würden sich eher folgende Bestimmungen des *honestum* und *inhonestum leve* anbieten: das *honestum leve* ist *actus imperfectus secundum legem*, das *inhonestum leve* *actus imperfectus contra legem*.

ein analoger Begriff entsprechend seiner Zuordnung zum Bereich der *moralitas gravis* oder der *moralitas levis*. Gesetz ist allemal ein Sollenssatz, aber der Mensch kann in zwei qualitativ verschiedenen Weisen vom Gesetz als einem Sollenssatz existenziell betroffen werden. In seiner Eigentlichkeit offenbart sich das Gesetz, sooft es den Menschen zu einer totalverfügenden Entscheidung aufruft. Im Bereich der *moralitas levis* hingegen vermag das Gesetz sich in seiner Eigentlichkeit keine unbedingte Geltung zu verschaffen. Hier ist das Gesetz es selbst und doch nicht es selbst, sich selber ähnlich und unähnlich, nur in abgeleiteter, analoger Form Gesetz.

Woher kommt es, daß der Mensch in einem gewissen Bezirk seiner Existenz für das Gesetz Gottes nicht ganz erreichbar und darum sich auch nicht zu einer totalverfügenden Selbstbestimmung übereignet ist? Inhalt und Form des Gesetzes bilden anerkanntermaßen in der Weise eine untrennbare Einheit, daß nur ein sittlich bedeutsamer Wert (*materia gravis*) Inhalt eines Gesetzes sein kann, das den Menschen in die Situation einer Totalentscheidung versetzt, ihn vor Gott als sein transzendentes Ziel bringt. Mithin erweist sich ein Gesetzesinhalt dadurch als sittlich bedeutsamer Wert, daß er Vermittlung für das Grundverhältnis des Menschen zu Gott ist. Aber wie ist es möglich, daß nicht jedem beliebigen sittlichen Wert diese Vermittlung gelingt? Wie kann überhaupt etwas den Charakter des Wertes für den menschlichen Willen haben, ohne daß es dessen Streben nach dem transzendenten Gut, nach Gott vermittelt? Der menschliche Wille als geistiges Strebevermögen ist konstituiert durch seine transzendente Bezogenheit auf Gott als sein transzendentes Gut, so daß also möglicher Gegenstand des menschlichen Willens nur das ist, was dessen Streben nach Gott vermitteln kann. Gerade diese Fähigkeit müssen wir aber der sogenannten „*materia levis*“ absprechen. Wenn nun der menschliche Wille sich trotzdem strebend zu einer „*materia levis*“ verhält, dann kann er offensichtlich nicht reiner Wille sein, dann muß er sich schon an ein anderes Strebevermögen wenigstens teilweise entäußert haben, das auch im Bereich des Geschaffenen zu sich selber kommen kann, das folglich sinnliches Strebevermögen ist. Der Wille aber, der sich in einem sinnlichen Strebevermögen so verleibt, daß er seiner selbst nicht mehr in vollem Maße mächtig ist, gleichsam von seinem Streben in die Transzendenz abgelenkt werden kann, ist Wille unter der Konkupiszenz¹³. Die innere Möglichkeit der *moralitas levis*

¹³ Nicht als ob die Konkupiszenz im Widerstand des sinnlichen Strebevermögens gegen den geistigen Willen bestünde. Vielmehr ist es so: der geistige Wille hat sich (als „Natur“) immer schon in einer Weise in das sinnliche Strebevermögen entäußert, daß er als geistiger Wille nicht mehr von vornherein seiner selbst in vollem Maße mächtig ist. Die Konkupiszenz wird demnach erfahren als Widerständigkeit der „*voluntas ut natura*“ gegen die „*voluntas ut ratio*“. Aber diese

ist grundgelegt durch des Menschen Leibhaftigkeit in Gestalt der Konkupiszenz.

Sollte das Resultat der vorausgehenden Überlegungen richtig sein, dann hätte die Moraltheologie schon von Anfang an bei der Analyse menschlicher und christlicher Sittlichkeit den fundamentalen Unterschied zwischen *moralitas gravis* und *moralitas levis* herauszuarbeiten, und zwar ausgehend von der *moralitas gravis* als dem analogatum primarium jeder Sittlichkeit. Da aber die *moralitas levis* sich ihrer inneren Möglichkeit nach nur verstehen läßt aus der „konkupiszenten“ Verfassung des faktisch vorkommenden Menschen, wäre in die anthropologische Fundierung menschlicher und christlicher Sittlichkeit von Anfang an auch der dogmatische Traktat über die „Konkupiszenz“ einzubeziehen.

Widerständigkeit des Willens gegen sich selbst ist ontologisch nur möglich auf Grund der Verleiblichung des Willens in Sinnlichkeit. Deswegen können „reine Geister“ nach allgemeiner Auffassung unter keiner denkbaren Voraussetzung unter der Konkupiszenz stehen. Vgl. zum Ganzen den grundlegenden Artikel von K. Rahner, Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz, in: *Schriften*, I, 377—414; ferner J. B. Metz, „Begierde“, in: *LexThKir* 2, Bd. II, Sp. 108—112; ders., „Konkupiszenz“, in: H. Fries (Hrsg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. I., 843—851.