

Todsünde - Sünde zum Tod?

Bedenken zur Theorie der Endentscheidung

Von Bruno Schüller, S. J.

Allem Anschein nach war es *Paul Glorieux*, der im Jahre 1932 als erster darzutun versucht hat¹, daß der Mensch erst im Moment seines Todes einer vollkommen freien Selbstbestimmung mächtig werde, durch die allein er endgültig sein Heil gewinne oder verliere. Seither sind die Theologen immer zahlreicher geworden, die sich diese Auffassung zu eigen gemacht haben². Manche unter ihnen scheinen sie bereits für theologisch so sicher zu halten, daß sie gar nicht mehr die Mühe einer ernsthaften Beweisführung auf sich nehmen und schon gar nicht von irgendwelchen ungelösten Schwierigkeiten sprechen, die eine Zurückhaltung bei der Annahme der These nahelegen könnten. Möglicherweise hat zu ihrer Sicherheit beigetragen, daß sie mit der These von der Endentscheidung (*optio finalis*) im Tode noch nicht auf unterschiedenen Widerspruch gestoßen sind. Jedenfalls findet man in der theologischen Literatur unvergleichlich mehr Äußerungen für die These als gegen sie³. Bildet sich am Ende schon ein „consensus theologorum“ aus? Angesichts dieser Sachlage scheut man sich schon etwas, offen einzugestehen, daß man selbst immer noch nicht einzusehen vermag, was ändern bereits zur Selbstverständlichkeit geworden zu sein scheint. Es sind die Konsequenzen dieser These, an denen man begriffsstutzig werden kann. Eine solche Konsequenz hat *Piet Schoonenberg*⁴ ganz deutlich herausgestellt. Trifft jeder Mensch seine End-

¹ *Endurcissement final et grâces dernières*, in: *NouvRevTh* 59 (1932) 865—892. Dasselbe Thema hat G. später erneut aufgegriffen in seinem Artikel „In hora mortis“ in: *MéScRel* 5—7 (1948—50) 185—216.

² Um einige Namen zu nennen: L. Boros, *Mysterium Mortis* (Olten/Freiburg 1962); P. Schoonenberg, *Theologie der Sünde* (Einsiedeln/Köln 1966); M. Schmaus *Kath. Dogmatik*, IV, 2, 5. Aufl. (München 1959) 414 ff.; A. Winklhofer, *Ziel und Vollendung* (Ettal 1951) 27 ff.; H. E. Hengstenberg, *Einsamkeit und Tod* (Regensburg 1938). Vgl. auch H. Reiners, *Grundintention und sittliches Tun* (Freiburg 1966) 115.

³ H. Rondet, *Notes sur la Théologie du péché* (Paris 1957) 104 f., äußert behutsam einige Bedenken und meint schließlich: „il ne faut pas ériger en règle générale ce qui peut être une exception.“ A. Spindeler, *Mysterium mortis*, in: *ThGl* 56 (1966) 144—159, lehnt die Endentscheidungstheorie ohne Vorbehalt ab. G. Scheltens, *La mort comme option finale*, in: *EtFranc* 15 (1965 [N^o 36]) 23—34, diskutiert Boros' Buch *Mysterium Mortis*. Er kommt zu dem Urteil, rein philosophisch lasse sich nichts für, aber auch nichts gegen die Endentscheidungstheorie ausmachen. Die Schlüssigkeit der von Boros vorgetragenen theologischen Argumente will er nicht beurteilen, doch hat er den Eindruck, „qu'il y a de sérieuses raisons d'écouter ces arguments“ (34).

⁴ A. a. O. 43 ff.

entscheidung erst im Tode, dann gibt es nicht nur *zwei* wesentlich unterschiedene Formen der Sünde, wie man bisher lehrte, nämlich läßliche Sünde und Todsünde, sondern deren *drei*. Denn die frei verweigerte Annahme des Heils in der „*optio finalis*“ wäre genauso fundamental verschieden von jeder Todsünde, die der Mensch in seinem leiblichen Leben begehen kann, wie diese letztere von jeder läßlichen Sünde. Darum gibt Schoonenberg der in der Endentscheidung vollbrachten Sünde auch einen eigenen Namen. Er nennt sie nicht Todsünde, sondern Sünde zum Tode. Nimmt man die Prämisse an, nämlich die Endentscheidung im Tode, dann kann man zweifellos nicht anders folgern, als Schoonenberg es tut. Aber es kann einem schwerlich verdacht werden, wenn man, an dem logisch einwandfrei Gefolgerten begriffsstutzig geworden, kritisch gegen die Prämisse gestimmt wird. Und die von Schoonenberg durchgeführte Unterscheidung zwischen Todsünde und Sünde zum Tode ist ganz dazu angetan, begriffsstutzig zu machen. Die Gründe dafür seien im folgenden dargelegt. Daraus mag dann ersichtlich werden, wieso man seine Bedenken gegen die These von der Endentscheidung im Tode haben kann oder zumindest noch einige Probleme gelöst sehen möchte, ehe man ihr „*sine formidine errandi*“ zustimmt.

Gibt es bei der Endentscheidungsthese noch die Gnade der Sündenvergebung?

Es wird wahrscheinlich immer Theologen gegeben haben, die es nicht für ausgeschlossen hielten, daß Gott diesen oder jenen Menschen im Moment des Todes in eine Heilsentscheidung versetze. Denn solange der Mensch sich im *status viae* befindet, ist er auch grundsätzlich einer freien Selbstbestimmung fähig. Der Augenblick des Todes kann aber als noch zum *status viae* gehörig betrachtet werden, es sprechen gute Gründe dafür⁵. Die These von der Endentscheidung im Tode besagt indessen wesentlich mehr. Sie behauptet nicht nur, Gott könne, wenn er es so wolle, den Menschen auch noch im Tode in eine letzte Heilsentscheidung rufen, sondern sie behauptet, Gott werde das bei jedem Menschen ausnahmslos tun, er könne gar nicht anders. Nur im Tode sei der Mensch in der Lage, sich in Freiheit endgültig selbst zu bestimmen, sich unwiderruflich Gott anheimzugeben oder zu verweigern. Und nur als endgültig durch sich selbst bestimmter könne der Mensch von Gott in seinen Endzustand (*status termini*) gebracht sein, in die ewig währende Seligkeit oder Verdammnis. Neu an dieser These ist nicht der Satz, daß der Mensch nur durch eine in sich selbst endgültige Freiheitstat von Gott in sein ewiges Heil oder Unheil versetzt sein kann. Neu ist vielmehr die Behauptung, einer

⁵ Vgl. dazu die in Anm. 1 zitierten Arbeiten von P. Glorieux.

in sich endgültigen freien Selbstbestimmung sei der Mensch nur im Tode mächtig. Der Beweis für diese Behauptung scheint nicht weither geholt werden zu müssen. Es ist eben eine unleugbare Tatsache, daß zeit seines Lebens im Leibe der Gerechtfertigte grundsätzlich wieder zur Sünde abfallen und der Todsünder sich wieder bekehren kann. Aber diese Tatsache war zu allen Zeiten bekannt. Wie ist es zu erklären, daß man daraus trotzdem den scheinbar so zwingenden Schluß nicht gezogen hat, der Mensch sei während seines irdischen Lebens grundsätzlich keiner endgültigen Entscheidung fähig? Daß man diesen Schluß nicht gezogen hat, beweist die überlieferte Lehre von der Todsünde.

Als Repräsentant dieser Lehre sei *M. Scheeben* zitiert: „Wie die aktuelle Sünde nach ihrem Verlauf naturgemäß in der habituellen Sünde fort dauert, so dauert diejenige habituelle Sünde, von welcher das Subjekt schlechthin Sünder genannt wird, die schwere oder die tödliche Sünde, von sich aus immer und in Ewigkeit fort, weil sie ohne ein außerordentliches übernatürliches Eingreifen Gottes nicht aufgehoben werden kann und so natürlicherweise irreparabel ist.“⁶ Also, durch die Todsünde bringt der Mensch sich kraft eigener freier Ursächlichkeit in eine Verfassung, die er, von sich allein aus, nicht mehr rückgängig zu machen vermag. Daraus wird dann allgemein erklärt, wieso die der Todsünde innerlich angemessene Strafe ewige Verdammnis sei. So argumentiert z. B. Thomas von Aquin: „si per peccatum corrumpitur principium ordinis quo voluntas hominis subditur Deo, erit inordinatio, quantum est de se, irreparabilis, etsi reparari possit virtute divina. Principium autem huius ordinis est finis ultimus, cui homo inhaeret per charitatem. Et ideo quaecumque peccata avertunt a Deo, charitatem auferentia, quantum est de se, inducunt reatum aeternae poenae.“⁷

Allerdings, die überlieferte Lehre spricht der todsündigen Freiheitsthat nur eine *bedingte* Endgültigkeit zu. Sie sagt, die Verfassung, in die sich der Mensch durch die Todsünde bringe, daure „von sich aus“ in Ewigkeit fort, die Todsünde bewirke ewige Strafe nur „quantum est de se“; denn nur „quantum est de se“ verkehre sie irreparabel die sittliche Ordnung. Diese einschränkenden Beifügungen wollen zu verstehen geben, daß Gott durch „ein außerordentliches übernatürliches Eingreifen“ die der Todsünde eigene Endgültigkeit in eine Vorläufigkeit zurückverwandeln kann, indem er Vergebung anbietet und ge-

⁶ Kath. Dogmatik, III, 4 (= Gesammelte Schriften, V [Freiburg 1961]) 622.

⁷ I—II q. 87 a. 3; vgl. auch L. Billot, *De personali et originali peccato*, ed. V (Romae 1924) 88 ff., bes. 91: „Principium totius argumentationis hinc sumendum est, quod quidquid moralitatis ordinem irreparabiliter pervertit, interminabilis etiam poenae reum hominem efficere debet ... Atqui omne et solum peccatum mortale quantum est de se, irreparabiliter pervertit ordinem moralitatis et iustitiae.“

währt. Nun hat Gott uns Menschen für die Zeit unseres „Pilgerdaseins“ grundsätzlich die Vergebung der Sünden angetragen. Also braucht faktisch keine in diesem Leben begangene Todsünde endgültig zu sein. Mithin kann man für den Menschen, insofern er in der Erlösungsordnung steht, formulieren: er vermag nur dann seine Todsünde nicht mehr rückgängig zu machen, wenn er in ihr bis in seinen Tod hinein verharret, wenn er die ihm angebotene Verzeihung bis zuletzt freiwillig ausschlägt.

Dieser Satz ist seinem Wortlaut nach der These von der Endentscheidung zum Verwechseln ähnlich. Und es scheint, daß Schoonenberg ihn auch tatsächlich mit dieser These in eins setzt. Er schreibt: „Es ist nicht genug, daß man eine bestimmte Todsünde begeht, um mit der Hölle bestraft zu werden; man muß auch danach den Gnaden zur Bekehrung Widerstand leisten.“⁸ Das ist in der Tat wahr, allerdings nur deswegen, weil Gott das getan hat, was er nicht hätte tun müssen, weil Gott die Gnade der Bekehrung gewährt hat. Die These von der Endentscheidung stützt sich aber ursprünglich gar nicht auf die Heilstat der Erlösung, auch nach Schoonenberg nicht. Sie stützt sich vielmehr auf die immanente Vorläufigkeit, die jeder vor dem Tode getroffenen Entscheidung des Menschen wesenseigen sein soll. Während die überlieferte Lehre sagt, *jede* Todsünde, auch die vor dem Tod begangene, sei „von sich aus“ (quantum est de se) endgültig⁹, etwas Vorläufiges werde sie erst kraft der *freien* Gnade göttlicher Vergebung, behauptet die These von der Endentscheidung, jede vor dem Tod begangene Todsünde sei „von sich aus“ nur vorläufig, da sie nicht aus einer so klaren Einsicht und einer so vollkommenen Freiheit hervorgehe, wie es für eine „von sich aus“ endgültige Entscheidung des Menschen erforderlich sei. Das eigentlich Neue an der Endentscheidungsthese ist gerade dies, daß sie die dem Todsünder verbleibende Möglichkeit zur Umkehr eben nicht wie die Tradition in der Verggebungsgnade Gottes begründet sieht, sondern in der konstitutiven Unvollkommenheit jeder freien Selbstbestimmung des irdischen Menschen. Diese These kommt ohne die Verggebungsgnade Gottes aus, ja scheint sie zunichte zu machen.

Damit kein Mißverständnis aufkomme, muß hier einiges zum Begriff Gnade ausgeführt werden. In der heutigen katholischen Theologie wird das Wort Gnade gewöhnlich als Synonym verwendet für das übernatürliche Sein, das uns Menschen

⁸ A. a. O. 52.

⁹ Vgl. I. F. Sagués, De peccatis, in: Sacrae Theologiae Summa, Vol. II (Madrid 1955) 895 f.: der Todsünde entspreche als Strafe ewige Verwerfung, „cum peccator Deum abiciens summo bono, quod est principium beatitudinis, se et quidem in perpetuum, quantum est ex parte sua, privet“. Das gelte de „quolibet peccato gravi, etiam unico, cum fontes nullam addant restrictionem pro peccatorum vel numero vel specie vel gravitate; cum quolibet peccatum gratia sanctificante (absolute necessaria ad gloriam) privet, et plenam offensae rationem habeat“.

in Christus versprochen oder zugesprochen ist. Der Gegenbegriff zu Gnade ist in diesem Falle Natur oder natürliches Sein. Das übernatürliche Sein wird deswegen Gnade genannt, weil es gegenüber dem natürlichen Sein des Menschen etwas un-ableitbar Neues ist, weder als innere Wesenbestimmung, noch als notwendige Folge, noch als Erfordernis zum Menschsein des Menschen gehört (nec constitutive nec consecutive nec exigitive). Natur und Gnade in dieser Bedeutung verhalten sich zueinander wie potentia (oboedientialis) und actus. Ihre Unterscheidung ist primär ontologisch orientiert. Sie kommt formaliter in der Schrift nicht vor, sondern ist das Ergebnis der theologischen Reflexion. Versteht man Gnade in diesem Sinne, dann kann man selbstverständlich *nicht* sagen, die These von der Endentscheidung mache die Gnade Gottes überflüssig. Die These besagt in diesem Falle nur, der Gott des übernatürlichen Heils biete sich dem Menschen erst im Tode zu endgültiger Annahme an.

Die Schrift des NT versteht unter dem Wort Gnade etwas anderes. Das Evangelium von Jesus Christus ist Heilsbotschaft für den Sünder, ruft nicht nur in den Glauben, sondern immer auch in die Buße und Umkehr (Mk 1, 15 par.). Es ist nach Paulus die Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders aus Gottes Gnaden (Röm 3, 23 ff.). Gott in Christus bezieht sich mit seiner Gnade auf den Menschen, insofern er Sünder ist. Mithin bedeutet hier Gnade formal nicht bloß das Ungeschuldete und Unverdiente, sondern das, was *wider* Verdienst gewährt wird: Freispruch trotz erwiesener Schuld, Nachlaß der Sünden, Befreiung und Erlösung des an seine Sünde Versklavten, Rettung des Verlorenen, Liebe für den, der Zorn verdient, Heiligung des Gottlosen. „Es erweist aber Gott seine Liebe zu uns dadurch, daß Christus für uns, als wir noch Sünder waren, gestorben ist“ (Röm 5, 8). Der Gnade Gottes steht hier der Zorn Gottes gegenüber; dem begnadigten der verurteilte, dem geheiligten der gottlose Mensch (und nicht etwa der Mensch nach seinem bloß natürlichen Menschsein)¹⁰.

Es ist gerade diese Gnade im biblischen Sinn, die durch die These von der Endentscheidung überflüssig, ja innerlich unmöglich gemacht wird. Wenigstens scheint es so. Man vergegenwärtige sich: der Mensch trifft durch die Todsünde auch von sich aus keine endgültige Entscheidung; darum wird ihm unvermeidlich einmal, spätestens im Moment des Todes, seine Sünde in der Weise fraglich, daß er sie prinzipiell widerrufen kann. Er ist demnach von vornherein gewiß, daß er einmal die Möglichkeit haben wird, zu Gott umzukehren. Er ist dessen gewiß, indem er seinen Blick auf sich selber richtet, auf die Tatsache, daß er in der Todsünde sich ja nur bis auf weiteres von Gott lossagen konnte und deswegen auch nur bis auf weiteres sich von Gott lossagen wollte. Er braucht nicht erst das Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders glaubend zu hören. Er kann sich das Entscheidende selber sagen: da ich mich nur vorläufig von Gott abgewendet habe, kann auch Gott sich nur vorläufig von mir abwenden, muß er mir nach Ablauf einer gewissen Frist sich selber wieder als Heil anbieten, *nicht aus Gnaden, sondern aus der Gerechtigkeit* (= nicht ungeschuldet, sondern geschuldet). Kurz, sollte die Endentscheidungsthese wahr sein, dann ist nicht einzusehen, wieso es noch

¹⁰ Vgl. dazu B. Schüller, Gesetz und Freiheit (Düsseldorf 1966) 53—60.

die Erlösung, die Vergebung der Sünden als freie, wider Verdienst gewährte Gnade geben könne: die Todsünde als bloß vorläufige Tat bedarf keiner Vergebung rein aus Gnaden, die Sünde zum Tode als absolut unwiderrufliche Tat ist ihrem Begriffe nach schlechterdings unvergebar.

Da die katholische Theologie das Wesen der Gnade fast ausschließlich an ihrem Verhältnis zur Natur des Menschen durchreflektiert hat, nicht aber an ihrem Verhältnis zur Sündigkeit des Menschen, darum sei hier nochmals ausdrücklich vermerkt: auch wenn man zur Endentscheidungstheese steht, behält das Heilshandeln Gottes mit dem Menschen den Charakter der Gnade in dem Sinn, daß das dem Menschen angebotene und schließlich zugesprochene Heil schlechterdings übernatürlich ist, also alle natürlichen Möglichkeiten des Menschen absolut transzendiert. Die These von der Endentscheidung würde dann besagen: Gott bietet dem Menschen dieses übernatürliche Heil (= Gnade) zunächst nur „stückweise“ und erst am Ende ganz und ungeteilt an; der Gott der übernatürlichen Gnade tritt erst im Moment des Todes so vor den Menschen, daß dieser ihn ganz und endgültig als sein übernatürliches Heil frei ergreifen oder ablehnen kann. Alles, was von seiten Gottes und von seiten des Menschen vorher getan wird, hat nur vorbereitenden Charakter, kann darum die Heilsgeschichte nicht zu einem wirklichen Ende bringen, weder im Guten noch im Bösen, sondern mündet kraft innerer Konsequenz in das eine Heilsereignis schlechthin ein, in die Situation der Endentscheidung, in der der Gott der übernatürlichen Gnade den Menschen zugleich zum ersten und zum letzten Mal auffordert, ganz und endgültig sein Heil (übernatürliche Gnade) zu gewinnen oder zu verlieren. Es ist klar, man kann sich den Ablauf der Heilsgeschichte so denken, ohne daß man dadurch irgend etwas gegen die Gnade im Sinne übernatürlichen Heils aussage.

Sündenvergebung rein aus Gnaden meint aber etwas anderes. Sie ist formal ebenso in einer hypothetisch gedachten bloß natürlichen wie in der faktisch übernatürlichen Heilsordnung grundsätzlich denkbar¹¹. Sie besagt, durch seine Sünde habe der Mensch seine Heilsgeschichte mit Gott zu einem wirklichen Ende gebracht, er sei darum rechtens bereits ein endgültig Verdammter, aber Gott setze trotzdem einen radikal neuen Anfang, er richte erneut sein Heilswort an den Menschen, nicht aus Treue zu sich selbst, sondern aus völlig neuem, durch nichts Vorausgegangenes begründetem Entschluß. Sündenvergebung rein aus Gnaden ist Verwandlung des Endes in einen radikal neuen Anfang. Also kann sie immer erst dann Ereignis werden, nachdem vorher ein echtes und wirkliches Ende gesetzt war. Und sie ist nur dann radikaler Neuanfang, wenn sie sich als real angebotene *in keiner Weise* herleiten läßt aus dem vorausgegangenen Ende. Wenn vorhin gesagt wurde, die Endentscheidungstheese lasse keinen Platz mehr für die Sündenvergebung rein aus Gnaden, dann heißt das: indem sie dem Menschen die Fähigkeit abspricht, während

¹¹ Es ist darum fatal, wenn heutzutage ständig übernatürliche Ordnung und Erlösungsordnung einerseits, natürliche Ordnung und Schöpfungsordnung andererseits einfach gleichgesetzt werden.

seines irdischen Lebens seiner Geschichte mit Gott ein wirkliches Ende zu setzen, bestreitet sie implizit, daß Gott in seiner Geschichte mit dem Menschen je einen radikalen Neuanfang zu setzen braucht. Alles Handeln Gottes mit dem Menschen ist dann aus seiner einen und einzigen Freiheitstat heraus zu verstehen, nämlich aus seinem einen und einzigen Willen, auf übernatürliche Weise des Menschen Gott und Heil zu sein. Die Sündenvergebung rein aus Gnaden hingegen ist immer nur denkbar als ein zweites Wort Gottes, das zwar auf ein erstes Wort Gottes folgt, aber nicht zu folgen brauchte, das auch ungesagt bleiben könnte. Mithin kann es solche Sündenvergebung nur geben, wenn der Mensch ein erstes an ihn ergehendes Wort Gottes von sich aus endgültig ablehnen kann, so daß es daraufhin keinen Grund mehr gibt, warum Gott nun ein zweites Wort an ihn richten *müßte*. Gerade diese Fähigkeit spricht die These von der Endentscheidung dem Menschen ab, das erste Wort Gottes während seines irdischen Lebens so abzulehnen, daß er daraufhin kein zweites Wort Gottes (Verzeihung) mehr zu hören bekommen brauchte.

Bekanntlich kommt bei der Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade alles darauf an, daß einerseits die innere Offenheit der Natur für die Gnade, andererseits das absolute Ungeschuldetsein der Gnade gewahrt werden. Genau auf dasselbe kommt es an, wenn man das Verhältnis von Sünde und Gnade (= wider Verdienst gewährte Verzeihung) bestimmt. Soll der Sünder überhaupt noch empfänglich sein für die Gnade der Umkehr, so kann er sich durch seine Sünde nicht in absoluter Endgültigkeit festgelegt haben. Soll aber die Gnade der Vergebung wirklich Gnade bleiben, darf der Sünder von sich aus nicht umkehren können, dann muß er, soweit es auf ihn allein ankommt, durch seine Sünde endgültig entschieden sein, so daß ihm nicht das geringste Unrecht geschähe, falls ihm die Vergebung von Gott verweigert würde. Die Theologie nennt diese völlig einzigartige Empfänglichkeit des Menschen für die Gnade Gottes „*potentia oboedientialis*“. Allem Anschein nach haben die Theologen, die für die These der Endentscheidung eintreten, die *potentia oboedientialis* des Todsünders für die Gnade der Vergebung unter der Hand in eine „*potentia naturalis*“ verwandelt, d. h. in eine Empfänglichkeit, die Gott, will er nicht Unrecht tun, erfüllen muß. Dadurch haben sie aus der Sündenvergebung einen Akt der Gerechtigkeit gemacht. So will es wenigstens scheinen.

Die Endentscheidungsthese wäre von diesem Einwand nicht betroffen, wenn sie sich auf das Evangelium von der Sündenvergebung stützen könnte. Man müßte dann nachweisen, daß die in Christus gewährte Versöhnungsbereitschaft Gottes jeden Menschen buchstäblich bis zum Abschluß seines „Pilgerstandes“ umfängt, und zwar actualissime, als jederzeit, auch im Tod noch, hörbarer und beantwortbarer Ruf in die Umkehr. Ob sich dieser Nachweis führen läßt, mag hier auf sich beruhen bleiben.

Es ist übrigens durchaus richtig: man kann sinnvollerweise zwischen Todsünde und Sünde zum Tode unterscheiden. Auch nach der Tradition gibt es eine aus Gnaden vergebbare Sünde, eben die vom Menschen während seines Erdenlebens getane Todsünde, und eine auch nicht mehr aus Gnaden vergebbare Sünde, in der sich der Verdammte in seinem Endzustand befindet. Aber beide Sünden sind, soweit es auf

den sündigenden Menschen allein ankommt, irreparabel, also endgültig. Nur befindet sich der Todsünder noch in der *potentia oboedientialis* zur Erlösung aus Gnaden, nicht aber derjenige, der die Sünde zum Tode begangen hat. Ist es nun der sündigende Mensch selbst, der durch seine freie Selbstbestimmung diesen qualitativen Unterschied zwischen Todsünde und Sünde zum Tode setzt? Oder, genauer gefragt, verwandelt der Mensch seine Todsünde durch einen *neuen* wahlfreien Akt in seine Sünde zum Tode? Wohl kaum. Es dürfte vielmehr so sein: indem der Todsünder durch das Widerfahrnis des Todes seine irdisch-leibhafte Verfassung hinter sich läßt, kann er endlich in radikaler Konsequenz der sein, der er kraft seiner Todsünde von vornherein sein will: schlechterdings gegen Gott entschieden. Daß die Todsünde schließlich zur Sünde zum Tode wird, liegt in ihrer inneren personalen Dynamik, ist Sache immanenter Konsequenz; dazu braucht es keinen neuen wahlfreien Akt des Menschen.

Ist die nur vorläufig getane Todsünde nicht bloß läßliche Sünde?

Die Vertreter der These von der Endentscheidung sind offensichtlich der Meinung, die Todsünde bleibe auch dann Todsünde, wenn der Mensch sich durch sie nur vorläufig von Gott abwende. Haben sie damit recht? Man wird einigen Zweifel nicht los. Todsünde, so heißt es nach der überlieferten Lehre, ist die freie Abkehr des Menschen von Gott als seinem Endziel (*aversio hominis a Deo fine ultimo*). Jeder intentionale Akt empfängt seinen besonderen Charakter von dem, worauf er sich bezieht (*actus specificatur ab objecto*). Darum muß sich aus der Tatsache, daß sich der Mensch durch die Todsünde auf Gott als sein letztes Ziel bezieht, folgern lassen, von welcher subjektiven Art die Freiheitstat sein muß, die der Mensch in der Todsünde vollbringt. 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 unter anderem oder nur vorläufig anstrebt, strebt man nicht als letztes Ziel an. Demnach kann die Todsünde nur dann Abkehr des Menschen von Gott als seinem Endziel sein, wenn der Mensch, soweit es auf ihn ankommt, sich durch die in der Todsünde vollzogene freie Entscheidung total und definitiv engagiert. Gerade wenn man auf eine volle „Personalisierung“ der sündigen Entscheidung bedacht ist, wird man sich sehr schwer tun, in einem nur vorläufig eingenommenen freien Verhältnis zu Gott als letztem Ziel keine *contradictio in terminis* zu argwöhnen. Ist denn „letztes“ Ziel nicht völlig gleichbedeutend mit „letztgültigem“, also „endgültigem“ Ziel? Wie kann aber dann der Mensch sich selbst etwas zum „letzten“ Ziel setzen, wenn nicht so, daß er

seinem Personwillen eine „letzt-gültige“, nicht von vornherein mehr revidierbare Grundausrichtung gibt?

Wieso man der Auffassung sein kann, dieser Schluß sei zwingend, wird vielleicht noch deutlicher, wenn man sich das völlig einzigartige Verhältnis vergegenwärtigt, in dem der Mensch zu Gott steht. Jeder Mensch empfängt vieles und vielerlei von seinen Mitmenschen: Wohlergehen und Schutz, Nahrung und Kleidung, seelische und geistige Kultur und dergleichen mehr. Von Gott seinem Schöpfer empfängt der Mensch nur eines, das aber zugleich alles ist: sein Menschsein überhaupt, sein Selbst, seine Substanz. Da der Mensch Person und also nur in Freiheit wahrhaft er selbst ist, muß er alles und jedes, was ihm von andern an Gutem oder Bösen zuteil wird, wenigstens in dem Sinne in seine Freiheit aufnehmen, daß er es anerkennt oder mißbilligt. Daraus folgt: das, worum es dem Menschen in seiner freien Stellungnahme gegenüber Gott geht, ist das, was ihm von Gott als seinem Schöpfer zuteil wird: das Eine und Ganze seines Menschseins, sein Selbst in seiner Substanz. Wer aber das so verstandene Ganze seines Menschseins sich aus freiem Entschluß von Gott geschenkt sein läßt, für den bleibt nichts mehr, was ihm sonst noch zuteil werden könnte. Er ist in diesem Entschluß von Gott ganz und endgültig in sein wahres Selbstsein gebracht, ganz und endgültig für Gott als seinen Schöpfer und Vollender entschieden. Aber umgekehrt gilt auch: Wer sich aus freiem Entschluß weigert, sich das Ganze seines Menschseins von Gott schenken zu lassen, der hat sein wahres Selbstsein ganz und endgültig verfehlt, dem bleibt nichts mehr, was er außerdem noch verwirken könnte; er ist total und definitiv gegen Gott entschieden, wenigstens von sich aus.

Falls diese Argumentation schlüssig sein sollte, wäre die von der Sünde zum Tode durch ihre Vorläufigkeit wesentlich unterschiedene Todsünde im Grunde nur läßliche Sünde, insofern es eben das Eigentümliche der läßlichen Sünde ist, keine Stellungnahme des Menschen zu Gott als seinem Endziel zu sein¹². Man wird dem kaum entgegenhalten können, der Todsünder sei von sich aus zwar nicht endgültig gegen Gott entschieden, gehe aber als „ganzer“ in seine Entscheidung ein, während der Mensch in der läßlichen Sünde nur mit „geteiltem Herzen“ (*secundum quid*) engagiert sei; mithin bleibe ein wesentlicher Unterschied zwischen Todsünde und läßlicher Sünde bestehen. Denn es fragt sich, was eine Selbstverfügung des Menschen über das „Ganze“ seines Menschseins noch bedeutet, wenn ihr ausdrücklich die Endgültigkeit abgesprochen wird. Womit der Mensch sich nur vorläufig

¹² A. Spindeler, *Mysterium mortis*, in: *ThGl* 56 (1966) 148, hält auch dafür: „Wenn man eine ganzheitliche Entscheidung vor dem Tode leugnet, leugnet man praktisch die Todsünde oder die vollkommene Liebe.“

frei identifiziert, scheint nicht die Totalität seines Menschseins ausmachen zu können, weil er dabei von vornherein eine zeitliche Grenze setzt, die nicht die Grenze seines Menschseins überhaupt ist. Ganzheit und Endgültigkeit, vom Akt menschlicher Freiheit ausgesagt, schließen sich wechselseitig ein. Durch den Begriff Endgültigkeit wird die Ganzheit des Menschen als die eines geschichtlichen Wesens charakterisiert, das nur dadurch zu sich selbst kommt, daß es sich zu sich selbst in Freiheit entschließt. Aber selbst für den Fall, daß Ganzheit und Endgültigkeit sich beim Akt freier Selbstbestimmung sinnvollerweise trennen ließen, wäre immer noch nicht gezeigt, inwiefern der Mensch durch einen zwar totalen, aber nicht definitiven Freiheitsakt in ein personales Verhältnis zu Gott als seinem Endziel einträte.

Das läßt sich übrigens noch verdeutlichen, falls man mit *K. Rahner* annimmt¹³, der heranwachsende Mensch gelange erst zur Fähigkeit, in ein sittliches Grundverhältnis zu Gott frei einzutreten, nachdem er sich darauf vorbereitet hat in der personal peripheren Schicht unvollkommener Sittlichkeit (*moralitas levis*). In diesem Falle ließe sich ein Mensch denken, der einer Grundentscheidung für oder gegen Gott noch nicht mächtig ist, wohl aber im Bereich des unvollkommen Sittlichen das „Ganze“ der ihm schon gegebenen freien Selbstbestimmung in läßliche Sünden eingebracht hat. Ein solcher Mensch wäre in einem wahren Sinn „ganz“ für die Sünde entschieden, obwohl er voraussetzungsgemäß zu Gott als seinem Endziel noch kein personales Verhältnis eingenommen hätte. Der Begriff „Ganzheit“ eignet sich demnach nur dann zur Kennzeichnung einer Grundentscheidung des Menschen, wenn er nicht bloß quantitativ, sondern qualitativ verstanden wird. Das geschieht aber, indem er durch Endgültigkeit des näheren spezifiziert wird.

Wie schon gezeigt wurde, könnte Gott gar nicht anders, als dem Todsünder die Vergebung anbieten, falls dieser sich durch die Todsünde nur bis auf weiteres festgelegt hätte. Etwas Ähnliches, wenn nicht genau dasselbe, gilt von der läßlichen Sünde. Hier muß man allerdings etwas schärfer zusehen. Wenn man von läßlicher Sünde spricht, hat man gewöhnlich einen gerechtfertigten Menschen vor Augen, der aus sittlicher Inkonsequenz noch das unvollkommen Böse tut. Gerade weil aus sittlicher Inkonsequenz getan, verdient das unvollkommen Böse den Namen *läßliche* Sünde im strengen Sinn des Wortes¹⁴. Es wird nämlich dem Gerechtfertigten, wofern er in seiner Liebe zu Gott verharret, unvermeidlich von Gott verziehen werden, es braucht dazu keinen neuen Gnadenerweis Gottes. Vergleicht man nun die Vergebung *dieser* läßlichen Sünde mit der Vergebung der bloß vorläufig gemeinten Todsünde, so stellt sich folgender Unter-

¹³ Vgl. Schriften zur Theologie, V, 2. Aufl. (Einsiedeln 1964) 505 f.

¹⁴ M. Scheeben, a. a. O. 581: „Läßliche Sünden im strikten und technischen Sinne heißen aber nur diejenigen Sünden, welche so beschaffen sind, daß, wo sie allein ohne die Todsünde, mithin in einem Gerechtfertigten bestehen, sie nicht bloß irgendwie erlassen werden können, sondern ihr Erlaß durch die bereits vorhandene Gnade erwirkt werden kann und auch einmal erfolgen muß, damit das in der Gnade erhaltene Anrecht auf die Erbschaft nicht wirkungslos bleibe.“

schied heraus: Gott wird dem Gerechtfertigten die Vergebung seiner läßlichen Sünden mit absoluter Notwendigkeit *zusprechen*, hingegen dem Todsünder die Vergebung seiner bloß vorläufig gemeinten Todsünde mit absoluter Notwendigkeit nur *anbieten*. Aber dieser bedeutende Unterschied scheint sich nur deswegen herauszustellen, weil bei der Betrachtung der läßlichen Sünde die überlieferte Lehre zugrunde gelegt wurde, nach der der Gerechtfertigte von sich aus *definitiv* für Gott entschieden ist. Denn es ist die endgültig gemeinte Liebe zu Gott im Gerechtfertigten, die schließlich alles unvollkommen Böse überwindet und es dadurch zur *läßlichen* Sünde im strengen Sinne des Wortes macht. Nimmt man hingegen mit den Vertretern der Endentscheidungsthese an, der Mensch sei zeit seines Lebens im Leibe nicht imstande, von sich aus eine endgültige Entscheidung zu treffen, auch nicht im rechtfertigenden Glaubensgehorsam, dann gilt auch vom Gerechtfertigten, daß ihm die Vergebung seiner läßlichen Sünden mit absoluter Sicherheit nur *wird angeboten* werden, und zwar im Tode, insofern er dann die *erst noch frei zu ergreifende* Möglichkeit haben wird, durch eine radikalere und konsequentere Liebe zu Gott auch alles unvollkommen Böse ein für allemal hinter sich zu lassen. Insofern würde sich die Vergebung der läßlichen Sünde in nichts wesentlich unterscheiden von der Vergebung der nur vorläufig gemeinten Todsünde. Auch hier stellt sich demnach die Frage: Wodurch unterscheidet sich noch eine vorläufig getane Todsünde von einer läßlichen Sünde?

In diesem Zusammenhang mag noch kurz gezeigt werden, inwiefern man *nicht* behaupten kann, wie *P. Glorieux*¹⁵ und *L. Boros*¹⁶ es tun, nur die Endentscheidungsthese löse auf plausible Weise das Problem, wie der Gerechtfertigte Nachlaß seiner im Leben eventuell nicht bereuten läßlichen Sünden empfangen und der in der Todsünde sterbende Mensch seines eventuell noch festgehaltenen Glaubens (*fides informis*) verlustig gehen könne. Es ist klar, im Himmel kann es keinen Menschen geben, der noch läßlicher Sünden schuldig wäre; in der Hölle kann kein Mensch vorkommen, der noch glaubte. Andererseits ist der Mensch nach seinem Tode in der Verfassung definitiver Selbstbestimmtheit. Also muß es vorher geschehen sein, daß der Gerechtfertigte, alle läßlichen Sünden bereuend, Verzeihung empfängt und der Todsünder jeden Glauben aufgegeben hat. Und in der Tat, wenn jeder Mensch im Tode zu einer Heilsentscheidung radikalster Konsequenz ermächtigt würde, wäre geklärt, wieso der aus dieser Entscheidung hervorgehende Gerechtfertigte nichts mehr an Sünde in sich trage und der so entschiedene Sünder in allem und jedem Sünder ist, auch durch radikalen Unglauben. Aber das Problem dürfte sich noch anders lösen lassen, wofern man nur vor Augen hat, daß die läßliche Sünde des Gerechtfertigten ebenso wie der Glaube des Todsünder den Charakter einer peripheren sittlichen Inkonzsequenz haben und überhaupt nur so lange Bestand haben können, als der Mensch auf Grund seiner konkupiszenten Verfassung die seiner Grundentscheidung für oder gegen Gott eigene, alles integrierende Dynamik

¹⁵ In hora mortis, a. a. O. 206 f.

¹⁶ A. a. O. 138 ff.

nicht auch bis in die peripheren Schichten seines Personseins entfalten kann¹⁷. Nun, indem der Mensch durch den Tod seine konkupiscente Verfassung hinter sich läßt, wird er als Gerechter in seiner *schon vorher eingenommenen* Liebe zu Gott einer radikalen Konsequenz fähig, so daß er von seinem Innersten aus allen Schichten und Sphären seines Menschseins eine einheitliche und gesammelte Ausrichtung auf Gott hin gibt, *ohne sich dazu neu entschließen zu müssen*. Man könnte auch sagen, die im Herzen des Menschen schon waltende Liebe zu Gott entfalte dann ungehemmt ihre ganze integrierende Macht und überwinde alles ihr früher Widerstrebende. Entsprechend gilt vom Sünder, daß seine fundamentale Entschiedenheit gegen Gott durch den Tod die Kraft empfangt, alles, was ihr inkonsequenterweise an sittlicher Güte bisher widerstand, sich gleichzugestalten, d. h. in Sünde umzuwandeln. Von Gott her betrachtet, heißt das: Indem Gott den Sünder rechtfertigt, gewährt er ihm *grundsätzlich* bereits die Verzeihung der läßlichen Sünden, die er aus inkonsequentem Willen begehen wird. Die Vergebung läßlicher Sünden liegt in der inneren Konsequenz der Rechtfertigung, stellt ihr gegenüber nichts eigentlich Neues, nicht einen eigentlich neuen Begnadigungsakt dar. Von daher mag einiges Licht auf die Tatsache fallen, daß läßliche Sünden nicht dem sakramentalen Bußgericht unterstellt zu werden brauchen. Wofern dem Menschen die Todsünde sakramental vergeben ist, sind ihm eben grundsätzlich auch schon seine läßlichen Sünden sakramental vergeben, nur daß am konkupiszenten Menschen diese Vergebung nicht von allem Anfang sich bis in ihre letzte Konsequenz auswirkt. Aber sie wird es unvermeidlich einmal tun, eben spätestens im und nach dem Tode.

Läßt sich eine vorbereitende Einübung der Endentscheidung widerspruchsfrei denken?

Einen Einwand, der gegen sie erhoben werden könnte, haben anscheinend alle, die für die Endentscheidungsthese eintreten, klar vorausgesehen. Aber dieser Einwand scheint sich auch besonders leicht entkräften zu lassen. Wenn alle Menschen erst im Tode ihre letztgültige Heilsentscheidung treffen, wenn sie also alle bis in den Tod hinein gleichermaßen die reale Möglichkeit vor sich haben, ihr Heil zu gewinnen oder zu verlieren, büßt dann nicht alles dem Tode vorausgehende Leben seine Heilsbedeutung ein? Nein, so antwortet man, die Endentscheidung habe keine Entwertung der im Leben getroffenen Entscheidungen zur Folge. Sie werde nämlich durch die vorbereitenden Entscheidungen eines Lebens mitbedingt. Gewiß gebe sie die Möglichkeit, alle Entscheidungen eines Lebens am Ende zu revidieren. Das völlige Umwerfen der schon eingeschlagenen Wesensrichtung stelle aber einen Grenzfall dar, der zwar real sei, aber gerade als Grenzfall existenziell nicht in Betracht gezogen werden könne¹⁸.

Die Antwort klingt plausibel; sie wird wohl auch richtig sein. Sie ist überdies schon längst auf die ähnliche Frage gegeben worden, wie sich nämlich der Mensch durch häufige läßliche Sünden irgendwie zum Begehen einer Todsünde disponiere, wo es doch von der läßlichen Sünde

¹⁷ Zum Phänomen sittlicher Inkonsequenz vgl. B. Schüller, a. a. O. 90—110.

¹⁸ So wörtlich, nur in direkter Rede, L. Boros, a. a. O. 108. Dasselbe sagen alle, die zur Endentscheidung stehen.

zur Todsünde keinen kontinuierlichen Übergang gebe. Mehr noch, nur wenn es ein derartiges vorbereitendes Einüben künftiger Entscheidungen gibt, scheint verständlich zu sein, wieso der Mensch im Laufe seines Lebens sittlich wachsen und reifen kann, wie er seinem personalen Leben innere Einheit und Kontinuität zu geben vermag, ohne dadurch aufzuhören, ein freies, weiterhin der Entscheidung mächtiges Wesen zu sein. Gleichwohl, ganz klar und durchsichtig kommt einem die Antwort nicht vor. Manches müßte noch mehr durchreflektiert werden. Das käme der Lösung vieler ethischer Probleme zugute.

Um die Hauptschwierigkeit zunächst einmal etwas grob zu formulieren: Kann ich heute wahlfrei entscheiden, wie ich mich morgen oder übermorgen wahlfrei entscheiden will? Würde das nicht bedeuten, daß morgen mein Wollen durch meine heutige Entscheidung determiniert und folglich gerade nicht wahlfrei wäre? Ohne allen Zweifel. Allerdings, die Verfechter der Endentscheidungsthese sagen nicht, in der „*optio finalis*“ sei der Wille des Menschen durch das vorausgehende Leben streng eindeutig determiniert. Sie wollen wohl nur sagen, daß z. B. der Sünder durch seine Todsünde seine künftige „Sünde zum Tode“ wahrscheinlich mache, wahrscheinlicher als seine schließliche Bekehrung. Aber ist auch nur *das* möglich, daß ich heute wahlfrei entscheide, wie ich mich morgen aller Wahrscheinlichkeit nach wahlfrei entscheiden will? Es scheint doch so zu sein: jede freie Selbstbestimmung ist in ihrem Vollzug und Ausgang *in keiner Weise* kausal herzuleiten aus dem, wozu der Mensch sich vorher frei gemacht hat. Das ist der Grund, warum die Wahlfreiheit im Lateinischen *libertas indifferentiae* heißt. Sie erweist sich ja gerade dadurch als Wahlfreiheit, daß sie allen ihren Möglichkeiten gegenüber gleichermaßen offen ist, nicht durch eine unter ihnen von vornherein von den andern Möglichkeiten abgelenkt und weggezogen wird. Wenn sie im Vollzug der Entscheidung doch eine dieser Möglichkeiten für sich erwählt und damit alle andern für sich verwirft, so nur, weil sie selbst, sie allein das will. Erst als Entscheidung macht Wahlfreiheit unter ihren eigenen Möglichkeiten den Unterschied zwischen dem, was vorgezogen, und dem, was hintangesetzt zu werden verdient.

Selbstverständlich, der in die Entscheidung gestellte Mensch kann Sünder oder Gerechter sein. Aber wenn er sich dann entscheidet, tut er das nicht *als* Sünder und nicht *als* Gerechter. Denn *als* Sünder kann der Mensch sowenig wahlfrei sein wie *als* Gerechter, weil er in diesem Fall jeweils nur eine einzige Möglichkeit vor sich hat, nämlich seine Sündigkeit bzw. seine Gerechtigkeit. *Als* Sünder und *als* Gerechter ist der Mensch eben gerade nicht reine Offenheit gegenüber Gut oder Böse, sondern eindeutige Bestimmtheit für das eine oder andere¹⁹. In der sittlichen Entscheidungssituation ist der Mensch, wie er sittlich aus der Vergangenheit herkommt,

¹⁹ Das Handeln des Menschen als eines Sünders oder als eines Gerechten hat rein konsekutiven Charakter im Sinne des biblischen Bildwortes: der gute Baum kann nur gute Früchte bringen, der schlechte Baum nur schlechte Früchte.

mit seiner Sünde oder Gerechtigkeit, nur als seine zukünftige Möglichkeit vor sich selbst gebracht, und zwar dergestalt, daß er seine bisherige Sünde oder Gerechtigkeit als seine mögliche Zukunft sowohl erneut wählen als auch verwerfen kann. Sich frei entscheiden können, heißt sich von dem „befreien“ können, der man, aus der Vergangenheit herkommend, ist. Der, zu dem man sich bisher frei gemacht hat, ist nicht das *Subjekt* der freien Entscheidung, sondern *das, worüber zu entscheiden ist*²⁰.

Nur unter einer Rücksicht ist der Mensch auch als Subjekt freier Wahl durch seine Vergangenheit bestimmt. Er kann grundsätzlich nicht mehr hinter das Maß existenzieller Selbstbestimmtheit zurück, das er einmal erreicht hat. D. h., der Sünder kann seine Sünde nur bereuen und umkehren durch einen Akt der Selbstbestimmung, der an existenzieller Tiefe dem Akt der zu bereuenden Sünde mindestens gleichkommt. Dasselbe gilt von der Möglichkeit für den Gerechtfertigten, erneut zur Sünde abzufallen. Demnach scheint es im Sittlichen nicht ein Einüben des wahlfrei zu vollbringenden Guten und Bösen geben zu können, sondern nur ein Einüben des freien Wählens und Entscheidens überhaupt, und zwar daraufhin, daß der Mensch sich immer mehr in die Hand gegeben ist, zum Guten wie zum Bösen. Welchen Gebrauch der Mensch von der eingeübten Freiheit macht, ob er sich frei für oder gegen Gott entscheidet, das scheint seinen Grund immer nur im Akt der Wahl selbst haben zu können.

Wer die überlieferte Theologie kennt, weiß, daß sie angenommen hat, der Mensch könne auch das wahlfrei zu vollbringende Gute bzw. Böse vorbereitend einüben. So meinte man beispielsweise, wer eine Todsünde begehe, behalte zwar auch im Bereich des Sittlichen das *liberum arbitrium*; wofern aber Gott mit ihm nach Recht und Gerechtigkeit verfare, blieben ihm jene besonderen Hilfen vorenthalten, die er brauchte, um nicht weitere Todsünden zu begehen²¹. Was

²⁰ Vgl. dazu R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, IV (Tübingen 1965) 47 f.: „Auf dem Weg, den der Mensch durch seine früheren Entscheidungen gewählt hat, ist er zu dem geworden, der er jeweils jetzt ist. Indem er vor neue Entscheidungen gestellt wird, ist er gleichsam gefragt, ob er der bleiben will, der er war, oder ob er ein neuer werden will.“ — Ders., *Glauben und Verstehen*, II, 4. Aufl. (Tübingen 1965) 278: „Um frei zu sein, um zu sich selbst zu kommen, müßte er (scil. der Mensch) von sich selbst befreit werden — nämlich von dem Selbst, das er bisher aus sich gemacht hat, von seiner ihn bindenden Vergangenheit . . . Er müßte eine Begegnung erfahren, die ihm die Möglichkeit der Entscheidung gegen sein altes, für ein neues Selbst schenkt.“ Mit diesen letzten Sätzen charakterisiert B. unmittelbar nur die Befindlichkeit des Sünders, unter welcher Voraussetzung dieser sich von seiner Sündigkeit lossagen könnte. Aber damit gibt er ganz allgemein die Bedingung an, unter welcher ein Mensch, der durch seine Herkunft aus der Vergangenheit bereits sittlich festgelegt ist, wieder in die Entscheidungsfreiheit versetzt sein kann.

²¹ Vgl. statt anderer H. Lange, *De gratia* (Freiburg 1929) nr. 159, 1 c: „Ille qui grave peccatum personale commisit, iuste meretur aeternam damnationem, de se nullum ius ad remissionem peccati habet nec solus sibi id acquirere potest; quandoquidem necessariae sequelae peccati sunt ipsi voluntariae in causa, non videtur a Deo exigere posse adiutoria specialia, quibus opus est, ne ulteriora peccata gravia

ist das für eine Wahlfreiheit, die zwar zum Begehen, aber nicht zum Unterlassen schwerer Sünden ausreicht? Man könnte sich vielleicht denken, daß in diesem Falle die Sünde eine unvergleichlich stärkere Motivkraft auf den Menschen ausübe als das sittlich Gute, allerdings auch wieder keine solch starke Motivkraft, die den Willen des Sünders eindeutig determiniere. Indessen, die Sünde hätte dann ihre stärkere Motivkraft allein auf Grund der sündigen Befindlichkeit des Sünders, was bedeutet, daß der Sündler sich auch in dieser Situation noch fundamental mit seiner Sünde identifiziert, ihr gegenüber also nicht wahrhaft in die Freiheit der Wahl versetzt ist. Es scheint überhaupt so zu sein, daß eine erhebliche Ungleichheit in der Motivkraft zweier zur Wahl stehender Verhaltensweisen nicht den Ausgang der Wahl beeinflussen, also nicht die Wahl der einen Verhaltensweise wahrscheinlicher macht, sondern nur deren existenzielle Tiefe herabmindert²². Wenn der Todsünder zwar noch das *liberum arbitrium* hätte, aber in seiner Kraft weitere Todsünden nicht wirklich vermeiden könnte, dann würde das eben bedeuten, daß diese weiteren nicht vermeidbaren Todsünden rein konsekutiven Charakter haben, nicht je neu aus einer wahlfreien Entscheidung hervorgehen, der Sündler das *liberum arbitrium* also nur im Bereich des unvollkommen Sittlichen, des unvollkommen Guten und Bösen (= läßliche Sünde) aktualisieren kann. Die unvergleichlich größere Motivkraft, die die Sünde auf den Sündler ausübt, bewirkt, daß dieser sich nur unvollkommen (*secundum quid*) von der Sünde befreien kann, eben nur durch das Unterlassen läßlicher Sünden, durch das Tun des unvollkommen sittlich Guten, dagegen nicht anders kann, als an seinem Sündlersein schlechthin (*simpliciter*) festhalten. In diesem Sinne ist eine Einübung auch des wahlfrei zu vollbringenden Guten bzw. Bösen ohne weiteres denkbar. Insofern der Mensch aus seiner Grundentschiedenheit für oder gegen Gott lebt, behält er zwar noch die Wahlfreiheit zwischen Gut und Böse, allerdings nur im Bereich des unvollkommen Sittlichen. Es ist klar, ein solches Einüben des Sittlichen trägt für die Endentscheidungs- these nichts aus. Denn die Endentscheidung soll ja gerade die existenziell tiefste aller dem Menschen möglichen Entscheidungen sein.

Man könnte einwenden, das Problem, wie der Mensch das wahlfrei zu vollbringende Gute bzw. Böse einübe, sei längst gelöst, nämlich

addat.“ In einer beigefügten Fußnote ist zu lesen: „Tamen quamdiu Deus eum in statu viae relinquit, non amittit ius naturale ad quasdam cogitationes congruas; nam suis peccatis naturam non adeo depravavit, ut voluntas eius, quae naturaliter est facultas appetendi bonum, iam per omnia, quae externe et interne occurrunt, unice ad malum trahatur.“

²² So John Ford and Gerald Kelly, *Contemporary Moral Theology*, Vol. 1 (Westminster, Maryland 1957) 231: „We believe that in order to have the degree of freedom necessary to commit mortal sin there must not be too great a disparity in the attraction of the values represented to the mind.“

durch die überkommene Lehre von den erworbenen Tugenden (*virtutes acquisitae*) und Lastern. Gewiß, diese Tugendlehre meint das Problem gelöst zu haben. Aber hat sie das wirklich getan? Nach aristotelisch-scholastischer Auffassung bewirkt die erworbene Tugend eine „Geneigtheit“ (*inclinatio, promptitudo*) des sittlichen Wirkvermögens, also letztlich des Willens, zu sittlich gutem Verhalten. Mit hin befindet sich der durch Tugend geprägte Mensch nicht mehr in einer reinen Offenheit (*Indifferenz*) gegenüber sittlich gutem und schlechtem Verhalten, sondern drängt von sich aus stärker zu einem guten als zu einem schlechten Verhalten. Eine eindeutige Determination des sittlichen Willens auf das sittlich Gute stellt die Tugend jedoch nicht dar. Es wird ausdrücklich betont, der Mensch könne seiner erworbenen Tugend in vereinzelt Akten zuwiderhandeln, ohne dadurch seine Tugend zunichte zu machen. All das wird behauptet. Aber es wird nicht einsichtig gemacht, wieso ein auf das Gute hin geprägtes, also sittlich gerade nicht indifferentes Wirkvermögen in der *libertas indifferentiae* gegenüber Gut und Böse sein könne. Wie kommt es, daß man sich diese Frage in der Regel überhaupt nicht stellt?

Das Wort Tugend heißt ursprünglich soviel wie Tauglichkeit, Tüchtigkeit, nicht viel anders als das entsprechende lateinische Wort *virtus*. Gemeint ist damit die Geschicklichkeit oder Fertigkeit in irgendwelchen eher technischen oder künstlerischen Verrichtungen, also z. B. bei der Ausübung eines Handwerks oder im Gebrauch eines Musikinstruments. Solche Tüchtigkeit (*virtus*) wird gewöhnlich definiert als die Vervollkommnung eines Wirkvermögens (*potentia operativa*) zu sachlich richtiger Betätigung (*ad recte operandum*). Es besteht nun der starke Verdacht, daß man die an solcher Tüchtigkeit gewonnenen Begriffe und Vorstellungen auf die sittliche Tugend übertragen hat, ohne die nötigen Differenzierungen vorzunehmen. Nur auf wenig sei aufmerksam gemacht, was diesen Verdacht erregen kann. Es fällt auf, wie sehr für den Erwerb sittlicher Tugend die „*repetitio actuum*“ betont wird, die häufige Wiederholung von „Akten“, die der zu erwerbenden Tugend gemäß sind. Wieso kann der Mensch durch die (numerische) Wiederholung sittlich guter Akte ein Mehr an sittlichem Sein gewinnen? Sittlichkeit ist nicht in dem Sinne eine quantitative oder addierbare Größe, daß sie durch bloße Wiederholung selbiger Akte zunähme. Es ist richtig, daß z. B. die abstrakte und inhaltsarme Idee der Gerechtigkeit (*sum cuique tribuendum*) für den Menschen desto mehr an konkretem Inhalt gewinnt, je vielgestaltiger die Lebenssituationen sind, die vom Menschen ein gerechtes Verhalten fordern. Das mag im allgemeinen zur Folge haben, daß der Mensch den sittlichen Wert der Gerechtigkeit tiefer erfaßt und dadurch instand gesetzt ist, ihn auch existenziell tiefer und entschlossener anzuerkennen. Aber dabei ist nicht die Wiederholung von Akten ausschlaggebend, sondern die Vielgestaltigkeit zeitlich aufeinanderfolgender Lebenssituationen, insofern sie dem Menschen eine existenziell tiefere Betroffenheit vom Wert der Gerechtigkeit vermittelt, was wiederum eine existenziell tiefere Entschlossenheit zur Gerechtigkeit ermöglicht. Es ist grundsätzlich denkbar, daß ein Mensch in einer einzigen Situation sich vom Anruf zur Gerechtigkeit tiefer betroffen erfährt als ein anderer in vielen nacheinander erlebten Situationen, so daß er bei entschlossener Antwort auf diesen einen Anruf die Tugend der Gerechtigkeit in höherem

Maße besitzt als ein anderer, der sich viele Male zu einem gerechten Verhalten entschließen mußte.

Hat die traditionelle Tugendlehre die Wiederholung von Akten vielleicht deswegen so stark betont, weil sie den Erwerb einer sittlichen Tugend am Erwerben einer Tüchtigkeit oder Fertigkeit abgelesen hat? Man lernt lesen und schreiben, indem man immer wieder erneut sich im Lesen und Schreiben übt. Durch die bloß numerische Wiederholung desselben Vorgangs schleifen sich im Psychischen feste Assoziationsbahnen ein, die bewirken, daß der Vorgang mit immer größerer Leichtigkeit und Sicherheit abläuft. Tatsächlich beschreibt *K. Rahner*²³ die Erwerbung sittlicher Tugenden (*virtutes acquisitae*) auf diese Weise: „Die Häufigkeit in der Setzung eines bestimmten Aktes schleift gewisse Gehirnbahnen ein; die Erwerbung eines solchen Habitus ist wesentlich zunächst einmal Selbstdressur.“ Gewiß, Geschicklichkeit, Fertigkeit oder Tüchtigkeit sind wesentlich das Resultat einer Selbstdressur. Aber kann das auch von der sittlichen Tugend gesagt werden?

Die sittliche Tugend wird in der Scholastik durchweg als ein Habitus begriffen; einen Habitus stellt aber auch das dar, was man heute vielfach eine Gewohnheit nennt. Gewohnheiten bilden sich auf dieselbe Weise aus wie technische Fertigkeiten. Wenn man sich durch Wochen und Monate hindurch zwingt, jeden Morgen pünktlich zur selben Zeit aufzustehen, wird einem das zur Gewohnheit. Das mag eine gute Gewohnheit sein, hat aber in sich selbst nichts mit sittlicher Tugend zu schaffen. *Ph. Lersch* definiert die Gewohnheiten folgendermaßen: „sie sind... gleichbleibende, stereotyp gewordene Formen des Handelns und Verhaltens, die sich im Laufe des Lebens durch Wiederholung herausbilden.“²⁴ Es gibt eine Fülle von Gewohnheiten, „aus denen heraus wir im Laufe des Tages handeln, angefangen beim Aufstehen, Waschen und Ankleiden bis zum Zubettgehen, auf dem Wege zur Arbeitsstätte, bei der Arbeit selbst, im Verkehr mit andern, wie überhaupt in regelmäßig wiederkehrenden Situationen des Lebens“²⁵. Gewohnheiten haben eine unschätzbare Bedeutung für das menschliche Leben. Zur Gewohnheit gewordenes Verhalten läuft „automatisch“ richtig ab, braucht nicht mehr bewußt gesteuert und kontrolliert zu werden. Es entlastet den Menschen, indem es ihm erlaubt, seine Aufmerksamkeit und seelische Energie von regelmäßig wiederkehrenden, sittlich weniger bedeutsamen Verhaltensweisen abzuziehen und sittlich wichtigeren Aufgaben zuzuwenden. Im Gegensatz dazu scheint aber die sittliche Tugend die innere Aufmerksamkeit und seelische Kraft des Menschen gerade auf das sittlich Gute zu sammeln. Sittliche Tugend scheint sich auszuwirken als sittliche Wachheit und tieferes persönliches Beteiligtsein im sittlichen Verhalten.

In diesem Zusammenhang interessiert nun vor allem, daß die Gewohnheit und Tüchtigkeit ein sachgerechtes Verhalten desto wahrscheinlicher machen, je länger sie eingeübt worden sind, daß sie aber das sachgerechte Verhalten nie mit unbedingter Sicherheit garantieren. Fehlleistungen können auch durch Gewohnheitsbildung und eingeübte Geschicklichkeit nie absolut ausgeschlossen werden. erinnert dieser Sachverhalt nicht deutlich an die Behauptung, durch die sittliche Tugend sei der Mensch in der Weise geprägt, daß er zwar mit größerer Wahrscheinlichkeit das sittlich Gute tue, nicht jedoch mit unbedingter Gewißheit? Man kann mit vollem Bedacht das eine

²³ Schriften zur Theologie, III, 27.

²⁴ Der Aufbau der Person, 7. Aufl. (München 1956) 468.

²⁵ A. a. O. 420.

oder andere Mal eine Gewohnheit durchbrechen, indem man z. B. zu einer anderen als der gewohnten Zeit morgens aufsteht. Dadurch wird die Gewohnheit noch nicht abgebaut. Ein tüchtiger Musiker kann absichtlich sein Instrument schlecht spielen, ohne dadurch seiner habituellen Tüchtigkeit Abbruch zu tun. Erinnert nicht auch das an den Satz in der überlieferten Tugendlehre, man büße eine einmal erworbene Tugend nicht schon dadurch ein, daß man ihr in vereinzelt Fällen zuwiderhandle?

Tugend, insofern sie den Menschen sittlich charakterisieren soll, kann zumindest in ihrem Innersten nur sittlich gute Prägung des Menschen als eines *freien* Wesens meinen. Ein freies Wesen kann sich aber nur zu einem sittlich guten Wesen machen, indem es durch wahrfreien Entschluß seine vorgegebene „Indifferenz“ gegenüber Gut und Böse aufhebt in eine innere Entschiedenheit für das Gute, seine Wahlfreiheit (*libertas contrarietatis*) in sittliche Freiheit verwandelt, sich also der Möglichkeit begibt, noch das Böse zu wollen. Insofern hat das „aus“ Tugend hervorgehende sittlich gute Verhalten rein konsekutiven Charakter. Anders formuliert: Tugend macht ein ihr gemäßes Verhalten nicht wahrscheinlich, sondern gewiß, weil notwendig. So meint *M. Scheler*, die ihr entsprechenden „Willensakte und Handlungen“ entlüden sich aus der Tugend „mit innerer Notwendigkeit“, in ihnen fließe die Tugend über²⁶. *W. Trillhaas* nennt die Tugend den „Boden, aus dem die einzelnen Akte des Menschen herauswachsen“²⁷. *D. von Hildebrand* versteht die sittliche Tugend grundsätzlich in derselben Weise²⁸. Diese von der Phänomenologie herkommenden Ethiker sind demnach der Auffassung, der Mensch habe genau in dem Maße, als er in der Tugend stehe, seine Freiheit, zwischen Gut und Böse zu wählen, aufgehoben in die sittliche Freiheit, in die „*beata necessitas boni*“ (*Augustinus*). Dadurch stellt sich ihnen gar nicht das Problem, wieso ein auf das sittlich Gute hin geprägtes, also sittlich gerade nicht indifferentes Wirkvermögen in der *libertas indifferentiae* gegenüber Gut und Böse sein könne. Im Gegenteil, wenigstens implizit bestreiten sie, daß der auf das sittlich Gute hin orientierte Personwille des Menschen gegenüber Gut und Böse noch wahlfrei sei.

Man braucht die überkommene Moralthologie nur einigermaßen zu kennen, und man stellt mit Erstaunen fest: die sittliche Freiheit

²⁶ Zur Rehabilitierung der Tugend, in: *Vom Umsturz der Werte* (Gesammelte Werke, 3 [Bern 1955]) 16.

²⁷ *Ethik*, 2. Aufl. (Berlin 1964) 154. Wie Trillhaas dieses „Herauswachsen“ versteht, erklärt er so: „Die Einzelentscheidungen fließen keineswegs frei und neu aus der Begegnung mit der Situation, aus der Unmittelbarkeit meines Entschlusses jetzt und hier, sondern sie sind alle angebahnt, vorgezeichnet, im Charakter der handelnden Person angelegt“ (155 f.).

²⁸ *Christliche Ethik* (Düsseldorf 1959) unter dem Stichwort „überaktuelle Existenz“ der sittlichen Wertantwort (290 ff.).

(*beata necessitas boni*), die aus ihr hervorgehenden rein konsekutiven Akte der Selbstdarstellung und Selbstbestätigung spielen in ihr ebenso wenig eine Rolle wie die freie personale Entschiedenheit des Sünders und dessen daraus resultierende Bindung an die Sünde. Alles personale Verhalten wird unmittelbar auf Wahlfreiheit zurückgeführt, außer der man nur noch das sogenannte „*voluntarium in causa*“ als sittlich relevant (= *actus humanus*) namhaft macht. Sollte die überlieferte Moralthologie vielleicht auch deswegen eine so anfechtbare Tugend- und Lasterlehre entwickelt haben, weil sie das Phänomen personaler Freiheit nur unzureichend wahrgenommen und reflektiert hat? Der Verdacht liegt äußerst nahe. Sicherlich läßt sich manches am sittlichen Reifen und Wachsen des Menschen ohne weiteres verstehen, wenn man darin eine zunehmende Dynamik innerer sittlicher Konsequenz erblickt: der Mensch wird mehr und mehr instand gesetzt, aus schon frei eingenommenen sittlichen Prämissen die sittlichen Folgerungen zu ziehen. Aber es sei offen eingestanden: es scheint zweifelhaft zu sein, ob die Phänomene des sittlichen Wachsens und Reifens sich ausreichend interpretieren lassen einerseits als eine zunehmende Fähigkeit des Menschen, aus existentieller Tiefe wahlfrei über sich selbst zu verfügen, andererseits als eine zunehmende Kraft, aus der schon eingenommenen sittlichen Grundhaltung die immanenten sittlichen Konsequenzen zu ziehen; es scheint noch ein Drittes geben zu müssen, nämlich die Einübung der vollkommen guten Tat durch das Tun des unvollkommen Guten und die Einübung der Todsünde durch das Begehen läßlicher Sünden. Aber wie ist solches Einüben widerspruchsfrei denkbar? Wir wissen keine Antwort auf diese Frage. Allerdings, es wäre keine Antwort, sondern nur eine Umformulierung des Problems, wollte man sagen, die Freiheit des Menschen sei nicht statisch, sondern dynamisch und geschichtlich zu verstehen. Genau darum geht es ja: Wie läßt sich Freiheit widerspruchsfrei denken, die sich dynamisch und geschichtlich selbst vollzieht?

Ziehen wir das Fazit. Die Vertreter der Endentscheidungsthese meinen, auch wenn jeder Mensch seine letztgültige Heilsentscheidung erst im Tode fälle, werde das vorausgehende irdische Leben nicht seiner Heilsbedeutung beraubt. Denn je nachdem, wie der Mensch sich während seines irdischen Lebens sittlich selbst bestimme, ob zum Guten oder Bösen, mache er seine letztgültige wahlfreie Annahme oder Ablehnung des Heils zwar nicht gewiß, aber wahrscheinlich. Diese Auskunft zu geben liegt nahe, da sie durch die überkommene Theologie und Ethik sachlich gesichert zu sein scheint. Es bleibt jedoch zu fragen, wie eine wahlfreie Einübung des wahlfrei zu vollbringenden Guten bzw. Bösen widerspruchsfrei zu denken sei. Es scheint, daß die überlieferte Theologie sich diese Frage nicht ausdrücklich

genug gestellt hat. Das könnte einen zweifachen Grund haben. Es hat den Anschein, daß sie sich in der Tugendlehre dazu hat verleiten lassen, die Tugend nach dem Modell einer Verhaltensgewohnheit oder einer technischen Geschicklichkeit zu denken. Zum andern scheint sie das Phänomen sittlicher Freiheit nicht deutlich wahrgenommen zu haben. Sie hält dafür, sittlich zurechenbar (personal) könne nur ein Verhalten genannt werden, insofern es *unmittelbar* aus einer wahlfreien Entscheidung des Menschen hervorgehe. Aber wie dem auch sei, die überkommene Theologie und Ethik haben die Frage nicht gestellt und darum auch nicht beantwortet: Wie ist die wahlfreie Einübung des wahlfrei zu vollbringenden Guten bzw. Bösen widerspruchsfrei zu denken? Es soll nicht behauptet werden, die Frage sei unlösbar. Aber solange sie faktisch noch nicht gelöst ist, kann man auch nicht sagen, es sei wirklich einsichtig, wieso die Endentscheidungsthese nicht zur Folge habe, daß das irdische Leben des Menschen um seine Heilsbedeutung gebracht werde.

Es sei zum Schluß nochmals ausdrücklich gesagt: Es bestand nicht die Absicht, die Endentscheidungsthese allseitig durchzudiskutieren²⁹. Es sollte nur gezeigt werden, wieso man noch Bedenken gegen diese These haben kann oder zumindest noch einige Probleme gelöst sehen möchte, ehe man ihr vorbehaltlos zustimmt.

²⁹ Man versucht, die Endentscheidungsthese indirekt auch dadurch zu stützen, daß man sich bemüht, darzutun, inwiefern sie den Tod eine personale Tat des sterbenden Menschen sein lasse, die Heilsmöglichkeit der nicht-evangelisierten Heiden und der ungetauft sterbenden Kinder verständlich mache. Nun, die Heilsmöglichkeit der nicht-evangelisierten Heiden läßt sich durch das Theologumenon vom „anonymen Christen“ verstehen, ohne daß man dazu die Endentscheidungsthese brauchte. Vor allem aber ist zu fragen: Wieso ist nur eine in sich wahlfreie Tat im vollen Sinn personale Tat? Ist nicht die sittliche Freiheit, die „*beata necessitas boni*“, die Vollendung aller Freiheit und damit auch die Vollendung des personalen Seins? Wer aus sittlicher Freiheit das Widerfahrnis des Todes auf sich nimmt, schwankt und wankt nicht in seiner Entschlossenheit für Gott als sein Heil, braucht sich darum auch nicht erneut für Gott als sein Heil wahlfrei zu entscheiden. Gleichwohl stirbt er seinen Tod glaubend, hoffend und liebend, also in höchstem Maße personal. Für ein personales Verständnis des menschlichen Todes scheint die Endentscheidungsthese nur erforderlich zu sein, wenn man übersieht, daß die Freiheit der Entscheidung von vornherein darauf aus ist, sich in einer Freiheit der Entscheidung aufzuheben und zu vollenden. Darum macht es auch einen fundamentalen Unterschied aus, ob der Mensch, dem der Tod widerfährt, durch freie Selbstbestimmung bereits personal zu sich selbst gekommen ist oder nicht. So mag man von den ungetauft sterbenden Kindern annehmen, daß sie im Moment des Todes in ihre Heilsentscheidung versetzt werden, insofern vielleicht nicht denkbar ist, wie und wann sonst sie überhaupt in ihr personales Selbstsein eintreten könnten. Aber es wäre illegitim, wollte man die Endentscheidung, weil sie vielleicht für die ungetauft sterbenden Kinder zu postulieren ist, auch schon ohne weiteres von allen Menschen aussagen.