

MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

14. Jahrgang

1963

Heft 4

Erbsündige Begierlichkeit

Weitere Erwägungen zu ihrer theologischen
und anthropologischen Gestalt

Von Bernhard Stockle, Rom-Ettal

Es bedarf nicht unbedingt und erstrangig des Hinweises auf gewisse unerfreuliche Erscheinungen der Gegenwart, um die Aktualität unseres Themas auszuweisen. Wer etwa mit den neueren Erklärungsversuchen von K. Rahner und J. B. Metz einigermaßen vertraut ist, wird sich darüber klar sein, daß innerhalb der theologischen Wissenschaft von heute die »Konkupiszenz« den Rang einer »quaestio disputata« sehr wohl beanspruchen kann. Allerdings wäre es voreilig, die Fragen um sie schon als hinreichend geklärt oder beantwortet zu betrachten. Um es genau zu sagen: Die erbsündige Begierlichkeit ist trotz allem Erhellenden, was in den letzten Jahrzehnten über sie mitgeteilt wurde, nach wie vor eine »quaestio disputanda« und wird das vermutlich auch bleiben. Tritt doch in ihr eine Dimension unserer Existenz zutage, die in besonderer Weise vom Geheimnischarakter der Erbsünde geprägt ist und insofern ein Ende des Weiterforschens gar nicht zuläßt. Das Gespräch um sie ist darum auch weiterhin in Gang zu halten.

Im folgenden soll nun anhand einer kleinen Bestandsaufnahme eine Auseinandersetzung mit jenen modernen Ansichten von der Konkupiszenz geführt werden, die augenblicklich im deutschsprachigen Raum repräsentativ erscheinen.

Das Verständnis von der Konkupiszenz bei K. Rahner und J. B. Metz

Was eben diese Bemühungen um ein sachgerechteres und vertiefteres Verständnis der erbsündigen Begierlichkeit im eigentlichen veranlaßte, war das Unbehagen über den aus der Theologie früherer Jahrhunderte tradierten Konkupiszenzbegriff. In der auch heute noch weithin angenommenen und wiederholten Auffassung dieser Überlieferung erscheint die Konkupiszenz (= K.) als Erbsündenfolge identisch mit den spontanen, in sich aber naturhaften Regungen der Sinnlichkeit und vor

allem des Geschlechtstriebes. Weil dem Vernunfturteil, dem »dictamen rationis«, zuvorkommend und es solchermaßen behindernd, gelten sie als moralisch bedenklich und rechtfertigen somit, vom innerlich »rebellischen«, unordentlichen Zustand der sinnlichen Antriebskräfte zu sprechen. Sittliche Aufgabe ist es, jene »motus praevenientes« zu unterdrücken, ihnen jedwede bestimmende Einflußnahme auf das vernünftige Handeln zu verwehren.

Der erste Impuls einer gleichermaßen scharfsinnigen wie überzeugenden Kritik an dem so überkommenen Verständnis ging im Jahre 1937 von F. Lakner aus¹⁾. Was verschafft uns die Berechtigung, – so fragte dieser Theologe in seiner Rezension zu Pohles Lehrbuch der Dogmatik, – die Äußerungen des sinnlichen Strebevermögens, sofern sie dem Urteil der Vernunft vorausseilen, mit der Neigung zum Bösen und sittlich Schlechten ohne weiteres gleichzusetzen? Wenn die spontanen Regungen als »praevenientes iudicium rationis et impediendes« bestimmt werden, so ist damit wohl ein psychologisch-ontischer Sachverhalt ausgesagt, aber noch kein ethisches Werturteil gefällt. In Ausführung dieser Erwägungen gelangt Lakner zu der Unterscheidung von dogmatisch-neutralem und asketisch-moralischem K.-begriff. Freilich, wie es überhaupt dazu kommen konnte, daß die herkömmliche Auslegung jeden spontanen Antrieb, der unabhängig von der Zulassung der Vernunft sich dem Erleben mitteilt, derart kurzschlüssig abqualifizierte, wird weiter nicht erörtert. Lakner sieht indes sehr richtig, daß eine korrekte Darlegung der K.-lehre den Vorwurf entkräften könne, das Christentum sei von einer manichäischen Grundhaltung her bestimmt und durch eine Geringschätzung des Natürlich-Menschlichen charakterisiert.

Diesem insgesamt trefflichen Ansatz zu einer »Entmythologisierung« und Revision des geläufigen Verständnisses von der erbsündigen Begierlichkeit folgte K. Rahner mit der Untersuchung »Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz« (erstmalig in ZfKTh 65, 1941, 61–80, sodann um einen nicht unwesentlichen Abschnitt ergänzt auch in Schriften zur Theologie I², 377–414). Gleich Lakner bekennt er sich zu der Auffassung, daß die Spontaneität der seelischen Antriebe etwas sei, was einer moralischen Bewertung noch durchaus vorausliegt. Der spontane Strebeakt kann sich unter Umständen ebensogut gegen die schlechte freie Entscheidung auf ein sittlich positives Gut richten (man denke nur an die Schamregung eines Lügners) wie auf ein sittlich unerlaubtes Gut. Über Lakner hinausführend sucht Rahner im weiteren die Erwägungen seines Werkes »Geist in Welt« für eine tiefere Analyse fruchtbar zu machen. Sinnliche Regung ist im Menschen niemals ohne Beimischung des Geistigen anzutreffen, wie umgekehrt menschliche Geistigkeit in ihren elementaren Äußerungen immer auch mit Sinnlichkeit »bestückt« ist. Was vor allem jedoch Beachtung verdient: In seinem Existenzvollzug kann der Mensch auf die spontane Hilfestellung der ihm eigenen vopersonalen Natur einfach nicht verzichten. Dieses Tatbestandes wird man freilich nur dann ansichtig, wenn dogmatischer und moralischer K.-begriff eine genaue Abgrenzung voneinander erfahren. Nur insofern die spontanen Emotionen sich gegen den sittlich positiven Entscheid auf etwas Unwertiges richten, sind sie als »böse« zu betrachten. Hierüber zu reflektieren fällt aber nicht in den eigentlichen Zuständigkeitsbereich des Dogmatikers. Der von ihm konstatierte Sachverhalt, daß es im Menschen ein spontanes Begehren gibt, welches der Freiheitsentscheidung vorausgeht und gegen diese auch zu beharren vermag, bewegt sich noch durchaus »jenseits von Gut und Böse«. Was aber erteilt uns die Befugnis, diese Beschaffenheit der Triebstruktur, auf

¹⁾ ZfKTh 61 (1937) 437–441.

die zudem menschliche Selbstverwirklichung notwendig angewiesen ist, selbst unter dogmatischer Rücksicht als Konkupiszenz und somit als Folge des Verlustes der Urstandsintegrität zu bezeichnen? In der Antwort darauf kommt Rahner zu folgender Lösung: Auch der Urstandsmensch verfügte über eine seinem Freiheitsentscheid vorgegebene, emotional sich manifestierende Natur. Aber jeder von hier aus erregte, spontane und von der Person »passiv« erduldeten Akt des Begehrungsvermögens war im vorneherein durchprägt und durchherrscht von der Personmacht des Menschen, konnte darum niemals zu einer Widerständigkeit gegen das »dictamen rationis« sich aufspielen. In dieser Befähigung, derart souverän über sich zu gebieten, bestand die Integritätsgabe des ersten Menschen in Hinblick auf die seelischen Antriebe. Gemessen daran erscheint der jetzige Zustand als ein Mangel an Entscheidungskraft, an dem Paradiesmenschen zugedachter Verfügbarkeit über sich selbst²⁾. So stellt sich nun vollends dar, wie die K. im streng dogmatischen Sinn zu verstehen ist: die Spannung zwischen dem, was der Mensch als einfach vorhandenes Wesen (als sich selbst vorgegebene Natur) ist, und dem, wozu er sich in seiner Freiheitsentscheidung (als Person) machen will, zwischen dem, was er einfach passiv ist, und dem, als den er sich aktiv setzt und verstehen will. Seit dem Sündenfall holt die »Person« die »Natur« nie restlos mehr ein³⁾. Der Dualismus zwischen Person und Natur erweist sich demnach als das eigentliche Konstitutiv der erbsündigen Begierlichkeit⁴⁾. Dabei spielt es keine Rolle, ob der Widerstand, den die Person von Seiten der Natur erfährt, vom Streben nach einem sittlich negativen oder sittlich positiven Gut diktiert ist⁵⁾.

Nun scheint sich Rahner seit der Abfassung seines Artikels von 1941 bewußt geworden zu sein, daß es doch wohl nicht ausreicht, die K. allein und einzig aus dem Widerstreit von Person und Natur zu begründen, daß überdies seine bisherigen Darlegungen den Vorwurf der Verharmlosung auf sich ziehen könnten⁶⁾. Darum ist den in die »Schriften« übernommenen Ausführungen von ehemals ein klärender Anhang beigegeben (»Die Begierlichkeit in der gegenwärtigen Heilsordnung«, I, 406–414). In ihm sucht Rahner die K. stärker zu beziehen auf den konkreten, mit dem »übernatürlichen Existential« ausgestatteten Menschen⁷⁾. Selbst unter dieser Rücksicht bleibt ihre ethische Ambivalenz im Grundsätzlichen erhalten. Trotzdem nimmt sie sich als etwas gewissermaßen »Unnatürliches« aus⁸⁾. Das hat seinen Grund in der realontologischen Diskrepanz zwischen Tod/Konkupiszenz einerseits und der übernatürlich gnadenhaft erhobenen Natur andererseits⁹⁾. Die Modifizierung gegenüber der ursprünglichen Fassung ist nicht zu verkennen. Stärker kommt nunmehr die widergöttliche Befindlichkeit der K. zum Vorschein. Ob man aber insgesamt von einer gelungenen »Lösung« wird sprechen dürfen?

²⁾ so in K. Rahner – H. Vorgrimler, *Kleines theologisches Wörterbuch*, 45.

³⁾ *Schriften* I², 393.

⁴⁾ a. a. O. 396; 399 f.; vgl. auch ZfKTh 65 (1941) 73 f.

⁵⁾ vgl. *Schriften* I², 396: »Begierlichkeit im theologischen Sinn äußert sich z. B. ebensowohl dort, wo der Mensch rot wird, wenn er lügt, als auch dort, wo das ›Fleisch‹ der Bereitwilligkeit des ›Geistes‹ zum Guten nicht folgen will.«

⁶⁾ a. a. O. 406.

⁷⁾ a. a. O. 410.

⁸⁾ a. a. O. 410 f.

⁹⁾ a. a. O. 411; während hier Tod/Begierlichkeit in Diskrepanz gesehen werden zur »gnadenhaft erhobenen Natur«, erscheint in der Schrift ›Zur Theologie des Todes‹ (Quaestiones disputatae II) Freiburg (1961) 46 der Dualismus als »Widerständigkeit der Natur gegen die mit der Gnade oder wenigstens dem übernatürlichen Existential begabte Person«, was nicht unbedingt das Nämliche aussagt!

Diese von Rahner im Verlauf von über einem Jahrzehnt ausgebildete Konzeption der erbsündigen Begierde macht auch im wesentlichen den Inhalt der beiden Artikel aus, die J. B. Metz für die Neuauflage des »Lexikon für Theologie und Kirche« (II, 108–112 »Begierde«) und das »Handbuch theologischer Grundbegriffe« (hrsgb. von H. Fries, München 1962, I, 843–851) verfaßte. Hier wie dort wird die K. vorgestellt als die »Unintegriertheit der natürlichen Triebhaftigkeit in die personale Entscheidung zum Guten oder Bösen«¹⁰). »Nie vermag der Mensch von sich aus alle vorgängigen Antriebe total und unwiderruflich um- und einzuprägen in die freie eingenommene Sinnrichtung seines Selbstvollzuges«¹¹). Insoweit nun aus diesem dem Freiheitsentscheid vorausliegenden Bereich (spontane) Antriebe sich erheben, die gegen eine sittlich positive Verfügung des Menschen gerichtet sind und auch nach der Verfügtheit in einer gegenläufigen Richtung verharren, spricht man von böser Begierde: wird doch durch sie die frei eingenommene Daseinsrichtung auf Gott hin in Frage gestellt¹²). Immerhin ist nun gegenüber Rahner eine gewisse Weiterbildung des Verständnisses nicht zu übersehen. Sie besteht nicht allein in der etwas zu forcierten und manchmal bis an die Grenze des gerade noch Erträglichen gehenden Ausdrucksweise. Von größerer Bedeutung erscheint, daß Metz nachdrücklicher als sein Lehrer dem Negativcharakter der K. gerecht zu werden versucht. Offenbar geht es ihm dabei nicht zuletzt um eine Zurückweisung des Einwandes, Rahners Auffassung rücke bei allem Bemühen um eine auch heilstheologische Würdigung die böse Begierde doch zu sehr in die Nähe eines »vigor naturae«. Dieses Anliegen, welches freilich keine ausdrückliche Feststellung erfährt, bedingt auf der einen Seite, daß von einem doppelten K.-begriff, einem dogmatisch-neutralen und einem moral-asketischen nicht weiter mehr direkt die Rede ist, zum andern aber, daß in enger Tuchfühlung mit dem Zeugnis der Schrift die erbsündige Begierde nachdrücklicher die Konturen einer »Macht« erhält¹³). Darum auch verweist Metz eindringlich – und hierin über Rahner unverkennbar hinausgehend – auf das Geheimnisvolle und Widersprüchliche der K., die ständige Versuchung zur Verabsolutierung des eigenen Ich, und – wenn auch nur nebenbei und gleichsam anhangsweise – auf die mannigfachen Arten personaler Degeneration¹⁴). All das läßt sich nicht einfach aus der Leiblichkeit und Endlichkeit des Menschen, aus dem an sich natürlichen Mangel an Verfügbarkeit über sich selbst herleiten¹⁵). Im LThK II², 111 begründet Metz die von ihm derart herausgestellte negative Struktur der K. ganz im Anschluß an Rahner aus der Widersprüchlichkeit, die zwischen der Begierlichkeit und der übernatürlichen Finalisierung des Menschen (als einer realen Bestimmung des Menschen selbst: übernatürliches Existential) dunkel sich anmeldet¹⁶). Im »Handbuch theologischer Grundbegriffe« wird diese Erklärung nicht mehr wiederholt. Stattdessen ist nunmehr die Rede von einem infolge der Sündetät Adams dem Menschen eingestifteten »negativen Existential«. Ihm entstammt die Tendenz, in eine »gottlose Ver-

¹⁰) LThK II, 110.

¹¹) Handbuch I, 847.

¹²) a. a. O. 843 f.

¹³) a. a. O. 849.

¹⁴) a. a. O. 843.

¹⁵) LThK II, 111.

¹⁶) a. a. O.: »Wo deshalb im Raum der Gnade bzw. der realen Bestimmung zu ihr B. existiert, da ist sie immer auch Erscheinung und ›Leib‹ einer gegen diese Gnade und ihre innere Teleologie gekehrten Schuld, und sie wird von dieser Gnade her primär als etwas zu Überwindendes und Nichtseinsollendes erfahren«.

fügung zu drängen«, zur Selbstaufgabe zu treiben. Auf sein Konto geht schließlich auch, daß es für den infralapsarischen Menschen niemals »undialektisch-neutrale Situationen« gibt¹⁷⁾.

Beurteilung und erste Kritik

Ohne Vorbehalt ist zuzugeben, daß die von Rahner und Metz erarbeitete Sicht der K. einen wahrhaft befreienden Fortschritt darstellt. Für diese Leistung gebührt beiden Theologen ein aufrichtiger Dank. Leider sind ihre Gedanken über den deutschsprachigen Raum noch nicht so richtig hinausgekommen. Dies ist umso mehr zu bedauern, als gerade Moral und Pädagogik allen Anlaß hätten, etwas erleichtert aufzuatmen. Wurde doch nun endlich Schluß gemacht mit der so beklemmenden und düsteren Annahme, daß die spontanen Regungen der *natura humana* nicht in der Lage seien, der personalen Instanz wirklich auch gottgewollten Zuspruch und Anruf zu vermitteln. Namentlich aber ist der Weg freigelegt zu einer unbefangenen Erfassung der Leiblichkeit und ihrer Kräfte. Die so erfolgte Rehabilitierung der »Sinnlichkeit« kann nicht hoch genug veranschlagt werden.

Gleichwohl wird man nicht daran vorbeisehen dürfen, daß das neue Verständnis von der K., als Ganzes genommen, mit einer nicht unerheblichen Unausgeglichenheit belastet ist. Es scheint aus zwei Hälften zu bestehen, die miteinander nur schwer in Übereinstimmung zu bringen sind: dem seit 1941 unverändert gebliebenen Grundstock der metaphysisch-dogmatischen Betrachtung¹⁸⁾ und dem später zugefügten heilstheologischen Aspekt, der bei Metz durch das Zeugnis der Erfahrung noch zusätzliches Gewicht erhält. Letzterer soll wohl von seiner Anlage her eine Mißdeutung der ersteren vermeiden. Die Frage ist, ob er das wirklich leistet. Erfolgt durch ihn nicht eine Relativierung des primär philosophisch erarbeiteten Tatbestandes? Metz wenigstens muß das so empfunden haben: Warum bleibt bei ihm die Unterscheidung von dogmatisch-bivalentem und moralisch-asketischem K.-begriff unerwähnt (obschon auch er sich zu ihr bekennen mußte)?

Damit stehen wir bereits vor der ersten konkreten Schwierigkeit. Sie betrifft die Legitimität besagter Unterscheidung. Gewiß, aus der Situation des Neuansatzes (Lakner!) heraus erscheint der Appell an das Auseinanderhalten von dogmatischer und moraltheologischer Betrachtungsweise durchaus begreiflich. Um die naive Abqualifizierung der spontanen Regungen als sittlich minderwertig und gefährlich zurückzuweisen, bedurfte es eines durchtrennenden Schnittes. Es mußte dargelegt werden, daß zwischen »vernunftunabhängig« (= »vernunft-zuwiderlaufend«) und dem moralisch Schlechten kein unlösliches Junktum besteht. Aber von daher generell und grundsätzlich für zwei K.-begriffe (einen ethisch bivalenten und einen ethisch revalenten) zu plädieren, dürfte doch ein nicht geringes Risiko in sich schließen. Worin dieses besteht? Zunächst einmal ganz einfach darin, daß eine derartige Unterscheidung mit den einschlägigen Aussagen des Konzils von Trient, speziell mit der bekannten Formel »*ex peccato est et ad peccatum inclinatum*«¹⁹⁾ kaum vereinbar sein dürfte. Es ist wohl nicht angängig, dem Tridentinum zu unterstellen, es habe mit dieser seiner Formulierung nicht die dogmatische, sondern allein die asketisch-moralische Seite der K. festhalten wollen. Eben darum verbietet

¹⁷⁾ *Handbuch* I, 847.

¹⁸⁾ in *Schriften* I², 377–405.

¹⁹⁾ D 792.

sich auch der Versuch, aus der zuhandenen Bezeugung (nicht zuletzt aus dem Hinweis: Die Begierlichkeit schadet denen nicht, die ihr Widerstand leisten und gegen sie ankämpfen²⁰⁾ für die dogmatisch-metaphysische Orientierung ein Verständnis herauszuschälen, das sich gewissermaßen im »Jenseits von Gut und Böse« bewegt. Das würde einer Preisgabe der heilsgeschichtlichen Dimension gleichkommen. Gerade die aber zeigt sich als der eigentliche Hintergrund der tridentiner Lehre. Ebenso hilft es auch nichts, die Aussage des Lehramtes zwar als primär dogmatische gelten zu lassen, aber das entscheidende »ad peccatum inclinatum« dann derart abzuschwächen, als sei nicht in jedem Fall und unter allen Umständen die K. auf das in sich Gottwidrige bezogen. Für eine solche Auslegung ist die gewählte Formulierung zu prägnant und absolut. Wie sehr dem Konzil daran gelegen ist, den Sündhaftigkeitstrend der K. in Erinnerung zu behalten, erhellt schon aus der Tatsache, daß die Väter insgesamt in dieser Frage der augustinischen Tradition den Vorzug vor der thomistischen gaben. Die Vertreter der letzteren Richtung bekannten sich teilweise zu einer Ansicht von der erbsündigen Begierde, die der Auffassung eines *vigor naturae* bedenklich nahekam. Von all dem abgesehen: Geraten durch die fragliche Distinktion nicht Askese und Moral in ein etwas zu ungünstiges Licht? Muß nicht der Argwohn entstehen, es werde in diesen beiden Bereichen ein Bild der K. kultiviert, das unter nüchtern dogmatischem Blick sich als nicht so schlimm herausstellt? In diesem Zusammenhang verdient Beachtung, daß gerade wegen des von Rahner und Metz zugrunde gelegten metaphysisch-dogmatischen Verständnisses für eine ethisch-praktische Auswertung wenig Raum bleibt. Oder sollte sich die sittliche Aufgabe gegenüber der K. einzig nur darin erschöpfen, die »Natur« der personalen Verfügung zunehmend zu unterstellen?²¹⁾

Diese Überlegungen lassen sogleich ein weiteres Bedenken entstehen. Rahner wie Metz betonen ausdrücklich, daß zum metaphysisch-dogmatischen Bestand der K. auch jene spontanen Antriebe gehören, die – wie es z. B. bei der Schamregung der Fall ist – gegen die freie, sittlich aber minderwertige Einstellung dem sittlichen Positiven zugewandt sind. Nun, im Grunde genommen müßten nach der Konzeption dieser beiden Theologen objektiv betrachtet alle spontanen Regungen an sich positive und darum auch sittlich bedeutsame Werte zum Gegenstand haben. Wenn sie im konkreten Fall als negativ zu werten sind, dann eigentlich nur darum, weil durch gewisse äußere Umstände das von ihnen intendierte Gut für den personalen Entscheid als Gut nicht in Frage kommt. Reicht das aber aus, um den Verdacht abzuwehren, daß statt der K. hier ein »*vigor naturae*« in Frage steht? Sodann: Sollte in der Tat etwa die Schamregung als Konkupiszenz zu werten sein, dann wird man noch einen Schritt weitergehen müssen: Es wäre in die erbsündige Begierde auch hineinzunehmen jener Aufstand des Vorbewußten gegen die Vernunft, der für die Neurose kennzeichnend ist und der gerade darin sich bekundet, daß der Intellekt, dem Schöpfungsgehorsam sein Nein entgegensetzend und dessen Anforderungen unterdrückend, den ganzen Widerstand der zu Unrecht

²⁰⁾ a. a. O.

²¹⁾ Zur Rechtfertigung seiner Ansicht von der »Natürlichkeit« der K. verweist Rahner auf D 1079; uns will jedoch scheinen, daß dieser Text nicht unbedingt zur Annahme nötigt, die K. sei auch in einem reinen Naturstand von gleicher Gestalt und Struktur wie im Jetztstand der gefallenen Natur. Andernfalls müßte jene theologische Meinung, derzufolge die konkrete menschliche Natur über einen möglichen reinen Naturstand hinaus verschlechtert worden sei, häretisch sein. Das ist sie aber nicht, mag sie auch gegenwärtig den Rang einer *sententia communis* nicht beanspruchen können (vgl. dazu Schmaus KD II, 10. Aufl. 526).

geknechteten Natur erfährt. Ist es wirklich angängig, eine solche Widerspenstigkeit der vorgegebenen Natur gegen die personale Einstellung wenn auch nur unter dogmatischer Rücksicht als K. zu beurteilen? Es ist der vigor naturae im eigentlichen Sinn, der hier einen positiven Auftrag mitteilt und demgegenüber auf keinen Fall in Anwendung gebracht werden darf, was das Tridentinum als *das* Mittel in der Auseinandersetzung mit der K. herausstellt: das Nicht-Zustimmen, der aktive Widerstand. Schließlich wäre noch zu bedenken, daß die elementaren Bekundungen gerade jener Kraft, die wie keine andere dem »Guten« zugeordnet ist, nämlich des »desiderium naturale«, mit der spontanen Unwillkürlichkeit der übrigen auf geschöpfliche Werte bezogenen Antriebe eine merkwürdige Gemeinsamkeit besitzen. Wollte man dennoch besagte Phänomene der K. zuordnen, so entstünde das Kuriosum, daß im menschlichen Leben mit Situationen zu rechnen ist, in denen die Vernunft dem Anspruch der erbsündigen Begierde zu folgen habe²²⁾.

Was aber ist von dem Versuch zu halten, den doch wirklich nicht übersehbaren Negativcharakter der K. aus der Widerständigkeit der Natur gegen die vom »übernatürlichen Existential« repräsentierte Finalisierung zu erklären? Heißt das nicht, eine Unbekannte auf eine andere Unbekannte zurückzuführen? Auf jeden Fall statt einer Lösung neue Komplikationen heraufzubeschwören? Solange nämlich das vielberufene »übernatürliche Existential« aus seiner ihm angeborenen Zwielfichtigkeit nicht befreit, insbesondere hinsichtlich seiner Position innerhalb der *natura humana* nicht genauer durchleuchtet ist, hat es wohl wenig Sinn, es als möglichen Erklärungsgrund für die dunkle Seite der K. zu bemühen. Aber gesetzt den Fall, das »übernatürliche Existential« sei tatsächlich ein der konkreten menschlichen Natur innerliches und auch dynamisierendes Element: Reicht dann der Rekurs auf diese Realität wirklich aus, um das Geheimnisvolle und Widersprüchliche an der erbsündigen Begierde aufzudecken? Auch das möchten wir bezweifeln. Denn was bestenfalls dabei herauskommt, ist die Rückführung des Negativcharakters an der K. auf die Verschiedenheit von natürlicher und übernatürlicher Finalisierung. Weil Natur und Übernatur je andere Ziele verfolgen, muß ihr leibhaftiges Aufeinander und Miteinander im Menschen zu Dissonanzen und Widersprüchlichkeiten führen. Die Frage aber ist, ob nicht durch eine solche Annahme gerade das unterschlagen wird, was man entschieden zu verteidigen sucht: die Gutheit der Schöpfung auch angesichts der übernatürlichen Finalisierung. Sollte es in der Tat möglich sein, daß die natürliche Schamregung, welche doch in erster Linie der Sicherstellung geschöpflicher Interessen dient, in Hinblick auf das übernatürliche Existential mit einer Art »Widerständigkeit« belastet ist? Was es auch sei: Für das Ungeklärte an der K. die dem Zug der Gnade zuwiderlaufende Naturentelechrie verantwortlich zu machen, würde bedeuten, die »*natura humana*« in den Zustand eines »*intrinsece gratiae repugnans*« zu verweisen und die Gnade als eine Wirklichkeit zu betrachten, welche die Natur vergewaltigt! Ist es wirklich ernsthaft erwägbar, daß die *bona creata*, denen die sog. »dogmatische« K. zugewandt sein soll, welche zudem als Teile des dem Menschen auferlegten Schöpfungsgewohrsams zu betrachten sind, in eben dem Augenblick, da in den Menschen die reale Finalisierung auf das Übernatürliche eintritt, zur entscheidenden Ursache jenes leidvollen Zwiespaltes werden, den Erlöster wie Unerlöster konkret in sich

²²⁾ Das Beispiel des Johannes Duns Skotus zeigt deutlich, welch bedenkliche Konsequenzen eine zu verharmlosende Interpretation der K. heraufbeschwört: J. Finken zeller, *Erbsünde und Konkupiszenz nach der Lehre des Duns Skotus*, in: J. Auer-H. Volk, *Theologie in Geschichte und Gegenwart*, München 1957, 534.

erfahren?²³). Wohl nicht von ungefähr sucht Metz in seiner jüngsten Veröffentlichung²⁴) nach neuen Möglichkeiten für die Erklärung des Negativen an der K. Indes wirft seine Rede vom »negativen Existential« und vom Trend zur »gottlosen« (warum nicht: gottwidrigen?) »Verfügung« die Frage auf, ob der bisherige metaphysisch-dogmatische Unterbau überhaupt noch zu halten ist. Zumindest erteilt sie die Berechtigung zu einer stärkeren Orientierung an den vorhandenen Phänomenen.

Empirische Tatbestände

Der Versuch, den Begriff der K. von der Erfahrung her anzugehen und zu entwickeln, erfordert eine Rechtfertigung: Darf sich die Psychologie – um die geht es ja hier in erster Linie – in unserem Anliegen überhaupt eine Kompetenz zusprechen? Man wird mit Vorbehalt und Widerspruch zu rechnen haben. Nicht wenige Theologen wehren sich gegen jene Form moderner Besessenheit, welche alles und jedes zwischen Himmel und Erde psychologisch durchleuchtet, Theologie mit Psychologie verquickt, dabei mehr verwirrt als erhellt. Trotzdem sollte man das Kind nicht mit dem Bade ausschütten. Die theologische Anthropologie verdankt der Psychologie wirklich entscheidende Anregungen, auch und nicht zuletzt in Sachen des K.-verständnisses. Würde man die Zuständigkeit der psychischen Erfahrung in dieser Sache bestreiten, ihr also ein Mitspracherecht verweigern, entstünde leicht die Gefahr, daß die gesamte Lehre von der erbsündigen Begierde den in der gegenwärtigen Theologie da und dort zu bemerkenden Desinkarnationstendenzen überantwortet wird. Die K. bliebe dann nur noch eine Angelegenheit des Glaubens, für deren Verständlichmachung und Erläuterung aus dem Bereich des Empirischen keine verlässigen Hinweise zu erwarten sind. Freilich, wer bereits im Ansatz die K. nur als eine gegen die übernatürliche Ordnung gerichtete Widerstandsbewegung begreift, wird die Empirie ruhig aus dem Spiel lassen können. Aber es muß doch ganz ernsthaft damit gerechnet werden (vor allem dann, wenn man das einschlägige Schriftzeugnis befragt!), daß es sich bei der erbsündigen Begierde um einen Dynamismus handelt, der auch die Schöpfungsordnung zu pervertieren sucht²⁵), der eben darum einer phänomenologischen Analyse sich nicht verschließt. Im übrigen haben gerade die Ausführungen von Rahner und Metz in sehr selbstverständlicher Weise bestimmte psychologische Sachverhalte zur Voraussetzung. Wir erinnern uns, welch nicht unerheblicher Einfluß auf die Neufassung des K.-begriffes von der Überlegung ausgegangen ist, daß es spontane Regungen gibt, welche sittliche Fehlentscheidungen hemmen. Hier ist, wie M. Schmaus richtig bemerkt²⁶), die von der heutigen Psychologie geltend gemachte positive Seite der natürlichen Triebhaftigkeit deutlich zu spüren. Warum aber soll die Psychologie nur dann zu Worte kommen, wenn es darum geht, gewisse Tatbestände, die man früher vor-

²³) Noch ein Weiteres wäre zu bedenken: Falls das übernatürliche Existential wirklich vorhanden ist, ruht es notwendig auf dem Rücken einer aktiv bestimmten Obedientialpotenz. Eine solche aber steht dann nicht neben den übrigen, geschöpflichen Werten zugeordneten Antrieben, sondern mitten unter ihnen als deren dynamisierender Untergrund. Muß unter dieser Voraussetzung nicht jedweder spontaner, auf irdische Werte gerichteter Impuls wenigstens grundlegend konform erscheinen mit den Intentionen der aktiven Obedientialpotenz und dem in ihm befindlichen übernatürlichen Existential?

²⁴) *Handbuch I*, 847 ff.

²⁵) vgl. R a h n e r, *Schriften I*, 378: Die K. unterliegt auch unmittelbar der menschlichen Erfahrung.

²⁶) a. a. O. 459.

eingenommen negativ beurteilt hat (z. B. die natürliche Geschlechtslust), in ein günstigeres Licht zu setzen? Auch jene Aussagen erfordern eine Betrachtung, welche auf ausgesprochen negative Elemente verweisen, selbst wenn diese bisher von der theologischen Betrachtung nicht hinreichend wahrgenommen wurden.

Damit sind wir am Kernpunkt der Sache angelangt. Es muß Verwunderung erregen, wie wenig die theologische Anthropologie der Gegenwart Notiz genommen hat von dem, was innerhalb der modernen Seelenkunde entweder als Todestrieb (Freud), Regressionstendenz (Jung), oder Verschlingungstrieb (Schubart) bekannt geworden ist und nach allgemeiner Überzeugung in Sucht, Depersonalisation, Absolutsetzung des Ichs seinen vorzüglichen Ausdruck findet²⁷⁾. Es spricht vieles dafür, daß gerade diese Tatbestände es sind, welche dem Theologen den Blick auf die innere Struktur der K. in entscheidender Weise freilegen. Offenbaren sie doch fürs erste typisch menschliche Möglichkeiten. Im Tierreich sind sie ohne Entsprechung. Sodann aber handelt es sich bei ihnen keineswegs nur um extravagante Phänomene, die allein dem psychisch Anomalen eigen wären. Auch wenn sie vom landläufigen Urteil immer noch zu den abseitigen Vorkommnissen des menschlichen Lebens gezählt werden, verhält es sich im Grunde genommen doch so, daß in ihnen Gefährdungen eines jeden aufscheinen, näherhin gesagt: Möglichkeiten, die, obgleich sie bei nur relativ wenigen zur vollen Ausgestaltung und Auszeichnung gelangen, dennoch wenigstens als latente Versuchungen, Dispositionen oder Inklinationen der psychischen Struktur des Menschen als solcher immanent sind, insofern denn auch als ständige Bedrohung ernst genommen werden müssen. Nun aber zu den wichtigsten der einschlägigen Phänomene: Daß etwa bei der Sucht in erster Linie kein der klinischen Beurteilung allein überantwortbares Geschehen in Frage steht, wird heute selbst von Medizinern offen anerkannt. Sie gilt erst-rangig als ein zuinnerst menschliches Problem, das eben darum von einer rein medikamentösen Therapie keine entscheidende Bewältigung erfahren kann. Wie nachhaltig die Sucht zur personalen Seite des Menschen in Beziehung steht, macht die nähere Analyse deutlich. Wohl geht es dem Süchtigen in irgendeiner Form immer und unmittelbar um die Zustandsgewinnung des Rausches. Aber mag auch das, was er vom Rausch für seine augenblickliche Situation erwartet, individuell unterschiedlich sein, – ob Euphorie, Ataraxie oder Sensation, in jedem Fall wird das »Vergessen« gesucht: das Wegtauchen von jeder nur in Wachheit zu leistenden Beanspruchung der Person. Mittel zur Ausführung dieser Intention ist die Absolutsetzung eines geschöpflichen Wertes, der ob seines naturhaften Anreizes und seiner Ichnähe eine sichere Flucht zu garantieren scheint. Im Blick jedoch auf seine eigene Person zerstört der Süchtige mit der erstrebten und dem Wiederholungszwang unterliegenden Zustandsänderung »ebenso seine biologische Entwicklung wie den jedem Menschen aufgegebenen Werdeprozeß seiner »historischen Gestalt«²⁸⁾. So ist denn dem Bild der Sucht der Drang eingezeichnet, sich selbst auszulöschen, aus dem Raum und vor dem Auftrag der Geschichte zu fliehen, von der Verantwortung im eigentlichen Sinn loszukommen. Unter dieser Rücksicht stehen Temporäusch, Managerhast, Selbstbesessenheit, Sexualgier auf der gleichen Stufe wie die bekannten »klassischen« Formen von Süchtigkeit, wie Rauschgiftsucht und Alkoholismus.

²⁷⁾ Eine allerdings wenig beachtete Ausnahme bildet: H. Berndt, *Die Deutung der Beziehungen zwischen Psychotherapie und Askese*, in R. Hauser-F. Scholz, *Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung*, Düsseldorf 1958, 147–157.

²⁸⁾ H. Ehrhardt, *Rauschgiftsucht*, in A. Ponsold, *Lehrbuch der gerichtlichen Medizin*, Stuttgart 1957, 222.

Genau den nämlichen Aspekt eröffnet das Phänomen des Suizid. Nach den sorgfältigen Untersuchungen von E. Ringel²⁹⁾ ist der Selbstmord »keine bloße Reaktion auf irgendwelche Schwierigkeiten und Umstände, sondern er ist vielmehr Abschluß einer allmählich sich entwickelnden Verhaltensweise der gesamten Persönlichkeit³⁰⁾. Als in Frage kommende »präsuizidale« Syndrome wären zu nennen: Verlust der expansiven, auf Auszuegung des Personseins gerichteten Kräfte und Hand in Hand damit Regression in die Vereinsamung, zunehmende Aggressionen gegen sich selbst, Flucht in die Welt der Phantasien und Träumereien. Nach E. Weining sind es vor allem auch chronischer Alkoholismus und Arzneimittelmißbrauch, welche Zustände von Geistesgestörtheit mit Selbstvernichtungsdrang auszulösen vermögen³¹⁾. Genau wie bei der Sucht zeigt sich auch hier in aller Deutlichkeit die Tendenz, dem aufgegebenen geschichtlichen Werdeprozeß zu entfliehen. Daneben ist aber das Element der Verabsolutierung ebenfalls nicht zu übersehen: Auf diese Seite des Suizids hat insbesondere Dostojewski verwiesen: Ihm bezeugt sich im Selbstmord der Versuch des Menschen zur absoluten Selbst-Herrlichkeit, zum Herrsein über Leben und Tod. Die Frage legt sich nahe, ob es bei Sucht wie Suizid letzten Endes und ungeachtet aller Variationen im äußeren Erscheinungsbild nicht um ein und dieselbe Grundströmung geht: den Sog zur Vernichtung der eigenen personalen Existenz, den Drang zur Annihilation, der dem Menschen nicht von außen her zufliegt, den er sich auch nicht erst angewöhnt, der vielmehr schon vor aller Gestaltwerdung latent in ihm anwesend ist und auf die Chance einer Auszuegung lauert.

Philosophische Auslegung

Nun sind wir nicht unbedingt auf diese neuesten Forschungen über menschliche Degeneration angewiesen, um auf das Vorhandensein einer im Menschen befindlichen Destruktionstendenz aufmerksam zu werden. Unter dem Eindruck der während des ersten Weltkrieges in erschreckendem Maße auf kollektiver Ebene manifest werdenden Aggressionen gelangte schon S. Freud zu der Überzeugung, daß in der Psyche des Menschen ein Trieb wirksam sei, der nicht auf irgendein in sich positives (wenn auch durch Verbote vorenthaltenes) Gut abzielt, sondern dem Tode, dem nackten Nichts zugewandt sei. Seine Ausführungen hierüber in »Jenseits des Lustprinzips« vom Jahre 1920 sind unbeschadet ihrer äußeren Veranlassung ausgesprochen philosophischer Natur. So wurden sie auch mit großer Skepsis aufgenommen. Schließlich hat Freud selbst seine diesbezüglichen Erwägungen als »oft weitausholende Spekulationen« bezeichnet. In dem genannten Werk nimmt der Wiener Arzt neben der konstruktiven Libido einen Zerstörungstrieb, wie er sagt, oder auch Todestrieb an. Überall in der Natur und im Leben findet man außer den aufbauenden Kräften eine zerstörende Macht, eine fatale Abwärtsbewegung hin zum Tode, zum Stillstand, zur Untätigkeit. Im psychischen Leben bekundet sich die fragliche Kraft in der Gestalt einer Destruktionstendenz, die sich in erster Linie gegen das eigene Ich richtet, aber zugleich in der Form einer destruktiven Aggressivität gegenüber anderen wahrnehmbar wird. Im Widerstand gegen die Heilung, wie er oft bei Neurotikern zu beobachten ist, kommt sie ebenso zum

²⁹⁾ *Der Selbstmord-Abschluß einer krankhaften psychischen Entwicklung*, Wien-Düsseldorf 1953.

³⁰⁾ a. a. O. 33; 82; 100.

³¹⁾ *Gerichtliche Vergiftungslehre*, in Ponsold, Handbuch a. a. O. 466.

Vorschein wie im verhaltenen Drang nach Strafe und Buße³²⁾. Unverkennbar faßt Freud diesen Todestrieb als ein im Grunde biologisches und somit naturhaftes Streben: als die den gesamten Bereich des Organischen durchwaltende Neigung, auf die Stufe des Anorganischen, also des Leblosen wieder zurückzusinken. War doch das Leblose früher da als das Lebendige³³⁾. Die Kritik, welche die freudsche Todestrieb-Theorie alsbald erfuhr, bezog sich indes weniger auf die Anerkennung eines derartigen Strebens als auf die betont biologische Erklärung desselben.

So suchen denn neuere Autoren im Todestrieb mehr eine Eigentümlichkeit des menschlichen Personseins zu erkennen und ihn mit Hilfe existentialistischer Kategorien näher zu erhellen. So spricht V. E. v. Gebattel von dem »unbewußten Nihilismus der Persönlichkeit«, dem »geheimen Willen der Person zu ihrer Selbstzerstörung«³⁴⁾. Auch J. P. Sartre glaubt im Menschen einen verborgenen Willen zur Selbstaufhebung, zum unbewußten Nihilismus feststellen zu können. Ausdrücklich bezeichnet er diese Tendenz als eine Bewegung hin zum Satan.

Sehr eingehend befaßt sich H. Kuhn mit dem Problem: »Sollen wir annehmen, daß der Mensch von zwei Grundkräften oder Tendenzen bewegt ist, der Liebe zum Sein und der Liebe zum Nichts, einem Lebens- und einem Todestrieb«³⁵⁾. Seiner Meinung nach geht es beim Todestrieb zunächst um eine echte Erfahrung: Er offenbart eine Krankheit des menschlichen Geistes, die freilich erst im Lichte einer theologischen Interpretation der menschlichen Person volle Verständlichkeit erhält. Philosophisch läßt sich der Hang zum Nichts aus einer Perversion des Liebesdranges zum Sein erklären. Dieser ist ständig in Gefahr, sich zu spalten und eine Gegenbewegung hervorzubringen. Es gibt somit eine wirkliche Doppelbödigkeit der menschlichen Antriebskräfte, und die Frage, ob der Mensch in der Tat von zwei einander widerstrebenden Tendenzen beherrscht ist, erfordert eine positive Beantwortung.

Für unser Anliegen nun ist die Überlegung von entscheidender Wichtigkeit, wie sich der Todestrieb metaphysisch erklären lasse, wenn man von der Voraussetzung ausgeht, daß des Menschen innerste Mitte, sein geistig-personales Zentrum, eine eigenständige, aus dem Organischen schlechterdings unableitbare Wirklichkeit darstellt. Dürfte man in diesem Fall die freudsche Theorie dahin gehend auslegen, daß man den Todestrieb nur im biologisch-animalischen Bereich wirksam sieht und demnach das geistige Personsein nur als indirekt davon betroffen hält? Demgegenüber wird den mehr existentialistischen Erklärungsversuchen, die den Destruktionstrieb als eine aus dem Personsein selbst kommende Gefährdung begreifen, sicher eine größere Überzeugungskraft zuzuerkennen sein. Werden sie doch nachhaltig unterstützt von jener Weiterführung, welche der freudsche Ansatz auch auf empirischer Basis gefunden hat: der sorgfältigen Erschließung menschlicher Degenerationerscheinungen. Sie macht es nahezu unmöglich, das eigentliche Konstitutiv des Regressionsdranges in einem in sich verstehbaren, am biologischen Bereich bereits ablesbaren Naturgesetz aufgehen zu lassen.

³²⁾ vgl. J. Nuttin, *Psychoanalyse und Persönlichkeit*, Freiburg/Schw. 1956, 69.

³³⁾ z. Ganzen: I. Caruso, *Bios-Psyche-Person*, Freiburg 1957, 231–240; J. Rudin, *Psychotherapie und Religion*, Freiburg 1960, 42 f.; D. Wiss, *Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Göttingen 1961, 82 ff.; F. Seifert, *Tiefenpsychologie*, Düsseldorf 1955, 88.

³⁴⁾ *Die Person und die Grenzen des tiefenpsychologischen Verfahrens*, Prolegomena einer medizinischen Anthropologie, Heidelberg 1954, 346.

³⁵⁾ *Die Liebe zum Sein und die Verlockung zum Nichts*, Jahrbuch f. Psychologie und Psychotherapie 6 (1958) 42.

Theologische Betrachtung

Der Ernst, mit dem Psychologie und Philosophie der Gegenwart sich um das Problem des Todestriebes mühen, sollte vom Theologen nicht einfach ignoriert werden. Wie notwendig für die Glaubenswissenschaft eine intensive Beschäftigung mit dieser Frage ist, erhellt nicht zuletzt auch daraus, daß viele Christen von der naiven Überzeugung getragen sind, die Kirche versteife sich mit ihrem Gerede von der erbsündigen Verschlechterung des Menschen auf eine Position, die im Raum der profanen Erkenntnisse vergeblich nach einem Rückhalt sucht.

Es wäre nun gewiß vergebliche Mühe, die auf das Nichts abzielende Regressions-tendenz aus dem erarbeiten und von dem ableiten zu wollen, was nach der alten dualistischen Konzeption wie auch nach der von Rahner zugrunde gelegten meta-physischen Betrachtung den formalen Charakter der K. ausmacht: der an sich natürlichen Unfähigkeit der personalen Instanz, über sich selbst voll zu verfügen. Zu eindeutig ist das negative Element dieses Dranges zur Selbstvernichtung ausgeprägt, als daß es bei Anlegen des theologischen Maßstabes als eine an sich gute oder ethisch indifferente, nur in Hinblick auf die einstige Urstandsbeugung (bzw. auf das jetzt noch vorhandene übernatürliche Existential) nicht sein sollende Größe eingestuft werden könnte. Auf seinen Wertgehalt hin besehen, steht der fragliche Drang keinesfalls in Reih und Glied mit den auf geschöpfliche Werte bezogenen, jedoch spontan sich einstellenden Regungen der *natura humana*, wie-wohl er mit diesen die Herkunft aus dem Vorbewußten und den Modus des un-willkürlichen Sichkundgebens gemeinsam hat. Das Gemeinte läßt sich noch deutlicher fassen: Während, absolut gesprochen, die menschliche Natur ohne Ausstat-tung mit dem gesamten Komplex der ungerufen sich einstellenden Anregungen, sei es geistiger oder sinnlicher Art, nicht vorstellbar und möglich ist, scheint doch die Destruktionstendenz, der Todestrieb, ihr nicht notwendig zu inhärieren. Sie könnte ihr auch fehlen, ohne daß sie damit auf ein ihr wesentliches Element ver-zichten müßte. Demnach gibt es wohl keinen anderen Ausweg, als den Sog ins Nichts für eine Kategorie *sui generis* zu nehmen. Von dem Trend zur Regression führt einfach kein Weg zu den vernunftunabhängigen und gegebenenfalls wider-spenstigen Regungen als zureichender Erklärung. Wir stehen hier, das sei offen zugestanden, vor einer Dimension unserer Existenz, die mit den uns überkom-menen Begriffen und Schemata der alten philosophischen Seelenlehre einfach nicht zu bewältigen ist. Man sollte darum auch nicht einen gewaltsamen Zusammen-schluß versuchen.

Ebenso dürfte es auch nicht hinreichen, den Todesdrang auf das Konto der Widersprüchlichkeit zu setzen, die nach Rahner und Metz zwischen der Entelechie der Natur und der übernatürlichen Finalisierung anzunehmen ist. Ein derartiger Versuch würde Überzeugung verbreiten, wenn besagter Drang seine Wirksamkeit allein gegen die Zielsetzungen des übernatürlichen Lebens entfaltete. Aber darin erschöpft sich seine verhängnisvolle Funktion keineswegs. Er richtet sich gleicher-weise gegen die Schöpfungsordnung als solche, gegen das Personsein des Menschen. Die Behauptung, der Todestrieb würde nur darum auf die Zerstörung der Person abzielen, weil in ihr das übernatürliche Existential angesiedelt ist, wäre wohl nicht zu halten.

Zusammenfassend also bieten weder der Dualismus zwischen Natur und Person noch die Widerständigkeit der Natur gegen die übernatürliche Finalisierung eine hinreichende Möglichkeit, den Drang zur Regression theologisch verstehbar zu machen. Man wird nach einer anderen Auslegung suchen müssen. Vielleicht könnte

unter dieser Rücksicht der von Metz eingeführte Begriff des »negativen Existential« sich für eine weitere Erschließung des K.-begriffes fruchtbar erweisen.

Die Doppelgestalt der Konkupiszenz

Wie wir bemerkten, sind die an das Vorhandensein eines Soges zum Nichts gemahnenden Phänomene grundlegend durch zwei Komponenten bestimmt: den Drang zur Regression und Flucht vor dem Auftrag zu werden sowie das Streben nach Verabsolutierung eines geschöpflichen, mithin relativen Wertes. Wir gehen darum nicht fehl, an der Gesamtwirklichkeit der K. eine »horizontale« (Tendenz zur Verabsolutierung) und eine »vertikale« (Drang in die Regression) Dimension zu unterscheiden. Während die eine mehr das widergöttliche und wahrhaft dämonische Wesen der erbsündigen Begierde deutlich macht, zeigt die andere vorzüglich deren wider-menschliche, auf Zerstörung des Personseins und der Schöpfungswirklichkeit gerichtete Absicht.

Die K. als Drang zur Verabsolutierung (= letztlich Absolutsetzung des Ich)

Gerade in Hinblick auf die Eigenart der menschlichen Leib-Geiststruktur wäre es einfach verfehlt, den Kreis der geschöpflichen Werte, der solchermaßen zum Opfer der K., von ihr zum Götzen »erhoben« werden kann, auf den sinnlich-vitalen Wertebereich zu beschränken. Auch die von den mehr geistig-gemüthhaft bestimmten Antrieben angezielten Werte stehen in der Gefahr einer ihnen selbst wesensfremden Verkehrung; dies sogar in unmittelbarer Weise (nicht erst und nicht notwendig auf dem »Umwege« über die ausgesprochen sinnlichen Antriebe). Ob ihrer Ichnähe und Personbedeutsamkeit sind unter diesem Blickpunkt besonders das Ehr- und Geltungsstreben, der Wille zur Selbstbehauptung, aber auch die vom Sexus durchaus zu unterscheidende Kraft des Eros bevorzugte Zonen einer Besiedelung durch die K. Wie furchtbar sich die Ichsucht in solchen leibferneren Regionen auszusprechen vermag, machen etwa die theologisch wie seelsorgerlich viel zu wenig beachteten, personzerstörenden Aggressionen sichtbar. Bei diesen Phänomenen geht es nicht allein um das, was gewöhnlich als offener, verzehrender Fremd- und Selbsthaß, als unverhüllter Neid oder hochexplosives Ressentiment zu diagnostizieren ist, auch die mehr versteckten, in ihrer inneren Unwertigkeit nicht ohne weiteres gleich durchschaubaren, aber dafür hinterhältigeren, nicht minder grausamen Antriebe des Moralismus, Purismus, Legalismus (= klassischer Pharisäismus) haben hier ihren Standort. Sie sind alles andere als natürliche Temperamentsausbrüche eines irasziblen, seine Gefühle nicht recht beherrschenden Charakters. Typisch für sie ist die Absolutsetzung eines an sich hochwertigen, aber gemessen am Ganzen doch nur relativen Wertes (der Ordnung, des Gesetzes, des Ritus und Kultus) sowie der zum Schutz dieses Götzen mobilisierte »zelus amaritudinis«. In diese Gruppe gehört schließlich auch das, was wir gewöhnlich als aufdringliche Servilität, buckelige Demut, hinterhältige Unterwürfigkeit kennzeichnen.

Dessen ungeachtet kann man nicht darüber hinwegsehen, daß die sinnlich-materiellen Werte es sind, welche am meisten Gefahr laufen, zum Beuteobjekt der erbsündigen Neigung erniedrigt zu werden. Das liegt wohl an der Intensität, mit der sie dem Erleben ihren naturhaften Anreiz mitteilen. Doch geht es bei der

eigentlichen »fleischlichen« K. nicht zunächst darum, daß das in sich ungebärdige Fleisch dem Zügel des Geistes störrisch sich widersetzt, vielmehr gelangt in ihr zum Ausdruck, daß das der Sinnlichkeit durchaus vorausliegende, mit ihr darum nicht identifizierbare Bedürfnis zur Vergötzung die Sinnlichkeit gegen ihre ureigenste Entelechie vergewaltigt hat. Dem »appetitus sensitivus« als solchem die Schuld an seiner Entartung zur aufstachelnden K. zuzuschreiben, die typische Fleischeshlust also für ein Grundleiden auszugeben, würde bedeuten, das Symptom mit der Ursache des Leidens zu verwechseln, ein Irrtum, der im Bereich der Theologie nicht weniger Unheil verursacht als in der Medizin. Damit ist nun auch schon das wohl Entscheidenste angedeutet, was von der verabsolutierenden K. festzuhalten ist: Sie drückt nicht das spontane und echte Streben der Schöpfungswirklichkeiten aus (das jene an den Tag legen würden, wären sie sich selbst überlassen!), auch nicht die elementare Äußerung, mit der die Natur insgesamt auf die sie anrührende Gnade antwortet, sie offenbart vielmehr den Versuch, durch die Perversion der Schöpfung sich gegen den Schöpfergott aufzulehnen³⁶⁾.

Die K. als Drang zur Regression (= letztlich Selbstvernichtungstendenz)

Innerhalb der Gesamtwirklichkeit des K.-phänomens kommt dem Drang zur Absolutsetzung der Charakter eines Werkzeuges, eines Mittels zu. Er steht letztlich im Dienste jener zweiten Komponente, die wir als konstitutiv für die K. erkennen: des Soges zur Regression, zur Flucht vor der durch die Schöpfungsordnung aufgegebenen und im Schöpfungsgehorsam zu vollziehenden Ausgestaltung des eigenen Wesens. So betrachtet erscheint als spezifische Intention der erbsündigen Begierde der Versuch, den Menschen zu einem schrittweisen Rückzug aus dem Leben zu veranlassen und der Selbstvernichtung, der Auslöschung der personal-dialogischen Existenz in die Arme zu treiben. Seinen klassischen Ausdruck findet solches Bestreben vor allem in den Phänomenen der Sucht, des Suizids, der Aggressionen wie auch in den mannigfachen Arten von Infantilität.

Es liegt auf der Hand, daß angesichts dieser für die K. so typischen Dimension die sogenannten Umbruch- und Krisenperioden des menschlichen Lebensablaufes, also jene Augenblicke, in denen es darum geht, entsprechend dem Auftrag der Selbstauszugung von der bisherigen Reifungsstufe sich abzulösen und den Anspruch der nächstfolgenden Phase anzunehmen, gegenüber dem Zugriff der Regressionstendenz besonders anfällig sind. Den Schritt vom bereits Gehabten in das erst zu Erringende und neu zu Integrierende zu sabotieren, kann als die eigentliche Absicht der erbsündigen Ausweisdynamik gekennzeichnet werden. Dabei ist freilich mit einer einheitlichen durch alle Entwicklungsstadien hindurch sich gleichbleibenden äußeren Gestalt der K. nicht zu rechnen.

Eine genauere Herausarbeitung der hier bestehenden Gefährdungen scheint unerläßlich. Vielfach herrscht nämlich die Auffassung vor, daß unter entwicklungspsychologischer Hinsicht das Pubertätsalter die klassische Periode der K. darstellt. Empfindet doch in dieser Phase seiner Existenz der Mensch zum erstenmal und gleich in sehr intensiver Weise den Widerstreit zwischen Sinnlichkeit und Geist. Vorher und nachher verfügt nach solcher Anschauung die K. über keine derart günstige Einflußmöglichkeit. Derlei Vorstellungen bedürfen einer sehr gründlichen Revision. Um der Reihe nach es kurz aufzuführen: Bereits die »lieben

³⁶⁾ z. Ganzen B. S t o e c k l e, Art. *Fleischeshlust*, in: LThK² IV, 165 f.

Kleinen« unterliegen schon in den allerersten Phasen ihres Lebensablaufes dem Zugriff der K., oder mehr psychologisch ausgedrückt: dem Sog zur Regression, der Neigung, sich der anhebenden Reife zu verweigern und in das Dunkel des Mutter-schoßes zurückzusinken. So wird man in den bekannten Oral- und Analfixierungen typische Kundgaben der erbsündigen K. erkennen müssen. Was nun die Pubertät betrifft, besteht die in dieser Phase von der K. her drohende Störung zunächst nicht in dem unmittelbaren und für das jugendliche Gemüt so bestürzenden Aufbruch der Vitalkräfte. Was da aufbricht, beinhaltet im Grundsätzlichen einen An- und Zuspruch und steht somit, mag es auch fürs erste als fremdartig und bedrohlich empfunden werden, doch im Dienst der gottgewollten Progression. Es wäre sowohl theologisch unrichtig als auch pädagogisch verhängnisvoll, dem Jugendlichen diese Ankunft des Neuen als Manifestwerden der erbsündigen Begierde zu deuten. Die eigentliche Gefahr, die dem jungen Menschen von der K. her droht, liegt woanders: in der Neigung, angesichts der mannigfachen, auf ihn eindringenden und bislang nicht gekannten Anforderungen sich der Mutlosigkeit und des Rückzuges auf sich selbst anheimzugeben. Das kann wohl entsprechend der nunmehr zuhandenen Möglichkeiten in einer Absolutsetzung des sexuellen Lustmotivs geschehen, muß es aber nicht. Derartige Fluchtstationen können durchaus auch im Bereich des Geistigen (egoistische Selbstbesessenheit) oder Gemüthaften (Narzißmus) aufgebaut werden. Besonders aber sind die betont intellektuell bestimmten Aggressionen von Jugendlichen am Ende der Adoleszenz sowie die nihilistischen Resignationen Halbwüchsiger typische Beispiele solch sinnlichkeitsferner K. Sie verfolgen gewöhnlich einen ganz bestimmten Zweck: der im Mannesalter geforderten Festlegung auf einen Beruf zu entkommen. Ist die Entscheidung für ein Lebensziel getroffen, so kleidet sich die Neigung zur Flucht vor sich selbst meist in das Gewand einer Flucht in den Betrieb, in das Managen, das Sich-Verlieren an Lärm, Sensation, infantile Spielereien. Derlei Versuche, den Anforderungen des Lebens auszukommen, können mitunter geradezu neurotischen Charakter annehmen. Als besonderer Gefahrenherd ist schließlich der Überschritt vom Mannesalter zum Ruhestand, dem eigentlichen Alter, anzusprechen. Es genügt, an das Phänomen der Ruhestandsneurose zu erinnern. Auch die Versuche alternder Menschen, gewaltsam die verlorene Jugendlichkeit wenigstens im äußeren »Anstrich« sicherzustellen, gehört in diesen Zusammenhang. Bei all dem geht es schließlich und letztlich nur um das eine: den Gesetzen des Werdens und Reifens zu entfliehen, sich von dem jeweils Neuen, von dem man sehr genau weiß, daß es Bewältigung in ehrlicher Auseinandersetzung verlangt, nicht finden zu lassen: insgesamt, vor dem Hineinreifen in eine wache, Gott zugewandte Persönlichkeit zurückzuweichen. Unter diesem Aspekt offenbart die K. vorzüglich ihren zutiefst persönlichkeitsfeindlichen Charakter.

Zeugnis der Schrift: die paulinische Sarx-Epithymia-Lehre

Mehr als man früher anzuerkennen bereit war, erweist sich Paulus auch und gerade in seinen anthropologischen Aussagen als ursprünglich hebräischer Denker. Seine Bindung an hellenisches Geistesgut ist nicht von jener Naivität und Unmittelbarkeit, wie wir das etwa bei dem Juden Philo beobachten können. Die beim Apostel nachweisbaren Elemente griechischer Denkweise überschreiten nicht jenes bei den Rabbinen seiner Zeit übliche Maß. Davon abgesehen spricht im Blick auf unser Anliegen vieles dafür, die paulinische Sarx-Epithymia-Lehre als einen Versuch zu würdigen, das von der alttestamentlichen Offenbarung bezugte Vorhan-

densein eines »bösen Triebes« sowie die auch in der neuen Heilsordnung zugegene Relevanz desselben den nicht mit jüdischem Gedankengut vertrauten Christen seiner Zeit mit deren eigenen Kategorien zu verdolmetschen. Trifft diese Annahme zu, so kann dem Element des Hellenischen, welches in besagter Lehre zweifellos zum Ausdruck kommt, nicht mehr zugemessen werden als der Rang eines einfachen Aussagemittels. Daß die Dinge so liegen, daß also die dualistische Sprechweise des Paulus keine an sich dualistische Konzeption mit im Gefolge hat, sondern von den Grundlinien der hebräischen Anthropologie bestimmt ist, zeigt die nähere Analyse.

Die alttestamentliche Lehre vom »bösen Trieb«. – Zu diesem Thema hat jüngst A. M. Dubarle³⁷⁾ Bemerkenswertes beigesteuert. Was die Texte des Genesisbuches anlangt, so tritt nach ihm wenigstens das eine mit Klarheit hervor: daß sich im menschlichen Herzen ein Element findet, welches zwar nicht selbst formell sündhaft ist, aber gleichwohl zur Sünde, zum Widerspruch gegen Gott aufreizt; eben darum dem Menschen nicht wenig Belastung auferlegt und Anlaß göttlichen Erbarmens bildet (vgl. Gen 4, 7; 6, 5; 8, 21). So gesehen stellt der böse Trieb für die freie Entscheidung des Menschen eine Vorgegebenheit dar. Eingehender verbreitet sich über das Behaftetsein der schlimmen Neigung im Grunde des Herzens der Prophet Jeremias. In 17, 9 wird vom Herzen gesagt, es sei hinterhältiger als alles, heillos, unergründlich. Ohne Zweifel will damit zum Ausdruck gebracht sein, daß die Schlechtigkeit des Menschen nicht an der Oberfläche seiner Natur haftet, sondern in jenen Tiefen lauert, in welche die bewußte Reflexion nicht zu dringen vermag. Sie ist ein Mysterium. Ihre innere Unwertigkeit bekundet sich im Trotz, in der Auflehnung gegen Gottes Anordnungen (3, 17: »sie folgen vielmehr dem Trotze ihres argen Herzens«), im Nicht-mehr-hören-Wollen des göttlichen Rufes (vgl. 9, 25, wo das böse Herz mit dem unbeschnittenen Herzen gleichgesetzt ist). Darum beschreibt auch Ezechiel das schlimme Herz als ein Herz aus Stein (11, 19; 36, 26)³⁸⁾. Gelangt dieses Drängen weg von Gott zur Wirksamkeit, so entsteht in der Tat eine Versteinerung, eine Verhärtung gegenüber dem gehörtseinwollenden Gott. Nichts deutet aber darauf hin, daß der böse Trieb als Rebellion der Sinne gegen den Intellekt sich vernehmbar mache. Auch die Hinweise in den Proverbien stimmen mit dem bisher Ermittelten überein. Der schlechte Trieb ist zwar eine Angelegenheit von »Fleisch und Blut«, aber gemäß der alttestamentlichen Applikation des Begriffes darf dabei nicht unmittelbar an die leiblich-sinnliche Region allein gedacht werden. Anschaulich beschreibt Sirach 37, 3 die Gewalt der bösen Neigung: »O schlimmer Trieb, wozu nur wälzt du dich heran, wohl um das feste Land mit Tücke zu bedecken!« Als spezifisches Gesicht der bösen Begierde erscheint hier die Hinterhältigkeit, als Bild ihrer Dynamik aber die heranwogende Flut³⁹⁾. Nicht übersehen werden sollen in diesem Zusammenhang die Hinweise, welche in der späteren rabbinischen Theologie den »bösen Trieb« in die Nähe einer geradezu dämonischen Größe rücken, eines fremden Gottes, der im Menschen wohnt. Kein Wunder, daß eine derartige Perspektive die schlimme Begierde als angeboren betrachten muß: Schon von dem Augenblick an, da der Mensch den Mutterleib verläßt, entfaltet sie ihre

³⁷⁾ *Le Pêché originel dans l'écriture*, Paris 1958.

³⁸⁾ Dubarle urteilt richtig, wenn er dazu bemerkt: »Les métaphores tirées d'une coutume rituelle expriment la conviction que l'état natif de l'homme est un état profane, comportant une séparation de Dieu, que dispositions psychologiques spontanées offrent un obstacle à l'épanouissement normal de la vie religieuse et morale (a. a. O. 17). Wichtig ist also die Feststellung, daß sich die K. unmittelbar gegen Gottes Anruf wendet, mithin eine religiös durchaus relevante Angelegenheit darstellt.

³⁹⁾ dazu auch Sirach 7, 23 f.; 30, 1. 7–13; 42, 5. 11.

unheilvolle Wirksamkeit. Ja, es findet sich sogar die Meinung, sie sei schon vor der Geburt vorhanden⁴⁰).

Sarx und Epithymia bei Paulus. – »Fleisch« bezieht sich nach Auffassung des Apostels auf den ganzen Menschen, also auch auf seinen Nous. Dem entspricht, daß anders als im griechischen Denken der Intellekt nicht als eine Macht betrachtet wird, welche die Sarx zeitweilig oder ganz regieren und in Schranken halten könnte⁴¹). Was nun die »Begierde« betrifft, so spricht der Apostel wohl von »Begierden des Fleisches«, aber ebenso gut kann er – wiederum völlig ungrüchisch – von den Begierden des Herzens reden⁴²). Daher auch werden Degeneration im Sexualbereich wie pharisäische Religiosität als besonders krasse Beispiele einer Inbesitznahme des Menschen durch die Begierlichkeit des Fleisches mit Vorzug erwähnt. Daraus ergibt sich, daß die innere Struktur jenes »Stimulans«, welches den Menschen (auch den Erlösten) von innen heraus zum Widerstand gegen das Göttliche drängt, nur sehr unzureichend und insofern verzerrend von den bekannten dualistischen Kategorien sich begreifen läßt. Nicht nur das! Wie gefährlich die dualistische Interpretation im Grunde genommen ist, erhellt aus der Überlegung, daß durch sie einerseits das Böse als solches (weil auf die Ebene einer in sich verstehbaren naturalen Gegebenheit verwiesen) seines untergründigen Geheimnischarakters entkleidet wird, daß eben dadurch andererseits gerade jener Bereich, in den hinein es seine Lokalisation erfährt, nämlich die Sinnlichkeit, einen Akzent von Unwertigkeit erhält, der das in Frage stellt, was doch unverrückbar Teil der christlichen Botschaft ist: die Gutheit und Gottestransparenz der Schöpfung, auch der materiellen.

So berechtigt es nun auch ist, die paulinische Sarx-Epithymia-Konzeption gegen jedwedes dualistisches Mißverständnis abzuschirmen, es darf dabei doch auf keinen Fall außer Betracht bleiben, daß nach der Überzeugung des Apostels das »Fleisch« samt der ihm zugeordneten Begierde eine ausgesprochen negative Größe darstellt⁴³). Zweifellos nämlich betrachtet Paulus die Sarx als eine den ihr verfallenen Menschen bestimmende Gewalt. In dieser Eigenschaft steht sie in radikaler Opposition zum Wirken des Gottesgeistes. »Die schärfsten Formulierungen finden sich Gal 5, 13. 17, wo die Sarx wie eine selbständige, dem Menschen übergeordnete Macht erscheint«⁴⁴). Selbst in dem begnadeten Menschen ist sie als Begehren, somit als Versuchung gegenwärtig⁴⁵). Ohne der paulinischen Intention Gewalt anzutun, wird es nicht möglich sein, den Negativgehalt, welcher dem »Fleischesbegehren« zukommt, abzumildern, näherhin dasjenige, was die Sarx unter christlicher Rücksicht zu einer gottwidrigen Strebung erhebt, bei Anlegen einer metaphysisch-dogmatischen Betrachtungsweise als entweder ethisch-indifferentes Gebilde oder gar als eine in sich naturhaft-gute Begabung auszuweisen. Die Macht der Sarx speist und nährt sich letztlich aus dämonischem Einfluß⁴⁶). Auch der Umstand, daß Paulus eben heilsgeschichtlich denkt, kann auf keinen Fall die Legitimation erteilen, in der spekula-

⁴⁰) H. J. Schoeps, *Paulus*, Tübingen 1959, 193–196.

⁴¹) Schweizer, Art. *Sarx*, in: Kittel ThWB, VII, 134.

⁴²) a. a. O. 132.

⁴³) Dieser Aspekt scheint bei K. Rahner doch etwas zu kurz zu kommen.

⁴⁴) Schweizer, a. a. O. 133.

⁴⁵) vgl. dazu Röm 7, 5; 8, 8 f.; Gal 5, 24; Schoeps sieht in dieser Auffassung einen ergreifenden Beitrag der rabbinischen Theologie vom Kampf des bösen und guten Triebes im Menschen: die Sicht der Sünde als einer dämonischen, den Leib des Menschen gleichsam vergewaltigenden Macht, a. a. O. 193.

⁴⁶) E. Percy, *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe*, 1946, 80; Schweizer a. a. O. 137, Anm. 292.

tiven Erhellung einen Weg einzuschlagen, der die K. in ihrer ganzen gott- und schöpfungswidrigen Position nicht mehr genügend deutlich macht⁴⁷⁾.

⁴⁷⁾ Auch das Zeugnis der Tradition wäre noch genauer und vor allem unvoreingenommener zu erforschen. Die bis in das Frühmittelalter herrschende augustinische Tradition irrte sicherlich nicht darin, daß sie die K. als etwas wirklich Böses nahm. Ihr eigentliches Versehen dürfte wohl in der Lokalisation dieses Bösen im sinnlichen (geschlechtlichen) Strebevermögen bestehen. Allerdings scheint es in der theologischen Überlieferung auch eine Linie zu geben, welche die K. zwar als in sich böse begreift, aber dennoch die Gefahr zu meiden weiß, sie mit Hilfe des dualistischen-mythologischen Schemas zu interpretieren (vgl. B. Stoeckle, *Die Konkupiszenz bei Bernhard von Claircaux*, Geist und Leben 35 [1962] 444–453).