

MICHAEL FIGURA · GUNDERSHEIM

BEGIERDE UND VERLANGEN IN THEOLOGISCH-ANTHROPOLOGISCHER SICHT

1. Der Mensch als zwiespältiges Wesen

Das Zweite Vaticanum stellt in der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* heraus, dass der Mensch in sich selbst gespalten ist. Das Konzil führt diesen Widerspruch im Menschen letztlich auf die Ursünde zurück, wo der Mensch durch die Auflehnung gegen Gott seine Freiheit mißbraucht hat. Seither durchzieht ein Riß die menschliche Existenz. Wenn der Mensch in sein Herz schaut, erfährt er sich als zum Bösen geneigt und in Schuld verstrickt. Er erfährt die Brüchigkeit des Lebens im Scheitern von Beziehungen, in Krankheit und Leid, vor allem im Wissen um den sicheren Tod. Doch zugleich findet sich in ihm ein unstillbares Verlangen nach geglücktem Leben, Heil, Sinn, Geborgenheit und Liebe, das in diesem Leben letztlich unerfüllt bleibt. Paulus beschreibt im Römerbrief diesen Zwiespalt im Menschen: «Denn ich begreife mein Handeln nicht: Ich tue nicht das, was ich will, sondern das, was ich hasse» (7,15). «Denn ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will» (7,19). Das Konzil zieht aus diesem Widerspruch im Menschen die Konsequenz: «Deshalb stellt sich das ganze Leben der Menschen, das einzelne wie das kollektive, als Kampf dar, und zwar als ein dramatischer, zwischen Gut und Böse, zwischen Licht und Finsternis» (GS 13).

Das neunte und zehnte Gebot des Dekalogs (Ex 20,17; Dtn 5,21) untersagt ein fehlgeleitetes Begehren oder Verlangen. Auf die genaue Bedeutung der beiden hebräischen Worte *chamad* und *'wah* braucht hier nicht eingegangen werden. Es geht hier vielmehr um den Versuch, die beiden Begriffe Begierde (*epithymia*, *concupiscentia*) und Verlangen (*appetitus*,

MICHAEL FIGURA, 1943 in Gleiwitz geboren, studierte Theologie in Mainz, Rom und Freiburg; Priesterweihe 1969. Von 1986-1996 war er Sekretär der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz.

desiderium) zu bestimmen und zu interpretieren, denn es handelt sich bei ihnen um Zentralbegriffe der theologischen Anthropologie und Ethik. Nach Karl Rahner gehört der theologische Begriff der Konkupiszenz «unzweifelhaft zu den schwierigsten der Dogmatik»¹. Ähnliches gilt vom natürlichen Verlangen des Menschen.

2. Theologische Bestimmung von Begierde und Verlangen

2.1 Begierde (*concupiscentia*)

In einem vorethischen Sinn versteht man unter Begierde spontane Triebregungen, die der freien Entscheidung vorausgehen und sich auf subjektiv erstrebenswerte Güter ausrichten. In diesem Sinn gehört der «spontane Begehungsakt» zur menschlichen Natur². Doch während beim Tier die Triebregungen durch Instinkte festgelegt sind, gehört es wesentlich zum Menschen, die verschiedenen, oft auseinanderstrebenden Begierden seiner (vopersonalen) Natur in die Einheit seines personalen Selbstseins zu integrieren. Diese Integrationsbedürftigkeit weist darauf hin, dass der Mensch eine Einheit von Vernunft und Sinnlichkeit, von Freiheit und Leidenschaftlichkeit ist. Als endliches Wesen hat er eine unendliche Berufung, nach der er ein natürliches Verlangen hat, und steht unter dem unbedingten Anspruch, das Gute zu tun und das Böse zu meiden, den er aber nur in der geschichtlichen Erstreckung seines Lebens und gegen manche Widerstände von außen und innen verwirklichen kann. Der Mensch hat als freies Wesen auch die Möglichkeit, an Begierden festzuhalten, die seiner letzten Ausrichtung auf Gott als das Gute schlechthin widerstreben. Dann spricht man von «böser Begierde» oder vom «bösen Trieb» (vgl. Sir 15,14; 21,11)³.

Bevor auf die biblischen Aussagen und die kirchliche Lehre zur Begierde eingegangen wird, sei kurz auf den Begriff *epithymia* im griechischen Denken hingewiesen. Er findet sich dort im Horizont der platonischen und stoischen Anthropologie. Ursprünglich hat das Wort in der griechischen Welt eine neutrale Bedeutung, doch der platonische Leib-Seele-Dualismus sieht im Leib den Sitz niedriger Begierden und eine Beschränkung der Seele, von denen man sich durch Askese befreien müsse. Die stoische Ethik fordert die Ausschaltung der Affekte (*pathe*) und die völlige Freiheit von Leidenschaften (*apatheia* und *ataraxia*), denn Lust und Begierde sind verderbliche Krankheiten der Seele. Das griechische Erbe hat lange und nachhaltig den theologischen Begriff der Konkupiszenz als sinnliches Begehren des Leibes oder Fleisches wider den Geist geprägt.

In der Heiligen Schrift wird die Konkupiszenz als Offenbarwerden der durch Adam in die Welt gekommenen Unheilsmacht der Erbsünde verstanden. Dennoch steht sie stets in einem heilsgeschichtlichen Horizont.

Aus dem Alten Testament seien nur zwei Stellen angeführt. Nach der Sintflut sagt Gott: «Ich will die Erde wegen des Menschen nicht noch einmal verfluchen; denn das Trachten des Menschen ist böse von Jugend an» (Gen 8,21). Die rabbinische Lehre vom «bösen Trieb» hat in der Weisheitsliteratur Israels (vgl. Sir 15,14; 21,11) ihren biblischen Haftpunkt. Der böse Trieb wird aber nicht unmittelbar – wie im griechischen Denken – mit der Sinnlichkeit des Menschen identifiziert, sondern auf den Menschen als leib-seelische Einheit bezogen.

Den bereits erwähnten Zwiespalt im Menschen beschreibt Paulus als einen Konflikt zwischen Fleisch und Geist: «Lasst euch vom Geist leiten, dann werdet ihr das Begehren des Fleisches nicht erfüllen. Denn das Begehren des Fleisches richtet sich gegen den Geist, das Begehren des Geistes aber gegen das Fleisch; beide stehen sich als Feinde gegenüber, so dass ihr nicht instande seid, das zu tun, was ihr wollt» (Gal 5,16 f). Besonders wichtig ist Röm 7,7-25, denn hier liegt die Grundlage für die neutestamentliche Reflexion auf die Konkupiszenz bereit. Paulus sieht einen Zusammenhang zwischen Sünde und Konkupiszenz. Aus der Forderung des Dekalogs: *Du sollst nicht begehren* (Ex 20,17; Dtn 5,21) wird deutlich, dass das Begehren dem Willen Gottes nicht entspricht und somit zur Sünde anregt. Der gottwidrige Sinn von *epithymia* taucht auch im Ersten Johannesbrief auf, wo die Warnung steht: «Liebt nicht die Welt und was in der Welt ist! Wer die Welt liebt, hat die Liebe zum Vater nicht. Denn alles, was in der Welt ist, die Begierde des Fleisches, die Begierde der Augen und das Prahlen mit dem Besitz, ist nicht vom Vater, sondern von der Welt» (2,15f). Nach Paulus können die Begierden des Leibes aber in einem geistlichen «Wettkampf» bezwungen werden (vgl. 1 Kor 9,24-27).

Im 4. Jahrhundert vertreten die Messalianer (griech. Euchiten, die Betenden), eine vielfältige und uneinheitliche asketisch-mystische Bewegung, u.a. die Lehre, dass sich in jeder menschlichen Seele ein Dämon befinde, der durch die Taufe nicht ausgetrieben werden könne. Allein durch Gebet und asketisches Leben komme der Heilige Geist oder Christus in die Seele und befreie sie von ihren Leidenschaften. Diadochus von Photike (um 400-475), den man einen gemäßigten Reformmessalianer nennen kann, widerlegt diese Auffassung der Messalianer: «Einige haben gemeint, die Gnade und auch die Sünde, das heißt der Geist der Wahrheit und der Geist der Lüge, verbergen sich gemeinsam im Geist des Getauften. Deshalb, so sagen sie, treibe die eine Person ihren Geist zum Guten, die andere aber sofort zum Gegenteil. Ich aber habe aus den göttlichen Schriften und aus meiner eigenen geistigen Empfindung begriffen, dass vor der heiligen Taufe die Gnade die Seele von außen her zum Guten bewegt, der Satan jedoch sich in ihren Tiefen versteckt und alle Wege des Geistes nach rechts zu verbauen sucht. Doch von jener Stunde an, in der wir wieder-

geboren werden, ist der Dämon draußen, drinnen aber ist die Gnade... Freilich wirkt der Satan auch dann noch wie vorher auf die Seele ein und meistens sogar noch stärker. Das natürlich nicht, weil er eins wäre mit der Gnade..., sondern deshalb, weil er den Geist gleichsam über die Flüssigkeit des Körpers durch die Süßigkeit des vernunftlosen Vergnügens verdunkelt. Das geschieht mit Erlaubnis Gottes, damit der Mensch durch den Sturm und das Feuer der Bewährung geht und, wenn er will, zum Genuß des Guten gelangt.»⁴ Die Lehre des Diadochus über die Konkupiszenz findet sich über einen Abstand von elf Jahrhunderten wieder auf dem Konzil von Trient.

Das kirchliche Lehramt grenzt den theologischen Begriff der Konkupiszenz vor allem gegen zwei Mißverständnisse ab. Gegen Pelagianismus und Semipelagianismus wird herausgestellt, dass es sich bei der Konkupiszenz nicht um einen positiven *vigor naturae* (Kraft der Natur), sondern um einen Defekt an der ursprünglichen Natur handelt (vgl. DH 378, 1512, 1521). Dieser Defekt ist Folge der Erbsünde und Antrieb zu persönlicher Sünde (vgl. DH 1515). Andererseits verwirft das Konzil von Trient die reformatorische Lehre, dass die Konkupiszenz selbst Sünde sei⁵. Luther verlagert die Konkupiszenz aus der Sinnlichkeit in den Geist des Menschen, wodurch sie zur grundsätzlichen Widerwilligkeit des Geistes gegen Gott wird. Die Konkupiszenz ist nicht nur, wie in manchen mittelalterlich-scholastischen Schulrichtungen, *fomes peccati* (Zündstoff der Sünde), sondern mit der Erbsünde identisch.

Vor diesem Hintergrund äußert sich das tridentinische Dekret über die Ursünde zum Verbleiben der Konkupiszenz im Getauften, also im Gerechtfertigten. In der Taufe wird die Erbsünde vollständig weggenommen, so dass fortan gilt: *In renatis enim nihil odit Deus* (In den Wiedergeborenen nämlich haßt Gott nichts). Die verbleibende Konkupiszenz ist keine Sünde, wenn man sie nicht aus freier Zustimmung bejaht: «Dass aber in den Getauften die Begehrlichkeit bzw. der Zündstoff bleibt, bekennt und verspürt dieses heilige Konzil; da sie für den Kampf zurückgelassen ist, kann sie denen, die ›ihr‹ nicht zustimmen und mit Hilfe der Gnade Christi mannhaft widerstehen, nicht schaden. Vielmehr wird sogar, ›wer recht gekämpft hat, den Kranz erhalten‹ [2 Tim 2, 5]. Dass diese Begehrlichkeit – die der Apostel bisweilen Sünde [vgl. Röm 6, 12-15; 7, 7 14-20] nennt – Sünde genannt wird, hat die katholische Kirche, so erklärt das heilige Konzil, niemals ›dahingehend‹ verstanden, dass sie in den Wiedergeborenen wahrhaft und eigentlich Sünde wäre, sondern dass sie aus der Sünde ist und zur Sünde geneigt macht.» (DH 1515)

Als von Trient definierter Glaubensaussage ergibt sich, dass die Konkupiszenz nicht identisch mit der Erbsünde ist. Dabei muß man allerdings beachten, dass sich das Konzil zur Konkupiszenz nur im Hinblick auf ihr Verbleiben in den Getauften (*in renatis*) äußert. Zur Frage nach der Kon-

kupiszenz im noch erbsündigen Menschen äußert sich das Konzil nicht. Die Konkupiszenz kommt zwar aus der Sünde, macht zur Sünde geneigt (*ex peccato est et ad peccatum inclinat*) und bleibt deshalb Zündstoff zur Sünde, ist aber nicht selbst Sünde im eigentlichen Sinn des Wortes. Unter dem Primat der Gnade ist das christliche Leben ein ständiger Kampf gegen die Konkupiszenz (*ad agonem relicta*)⁶.

In der Bulle *Ex omnibus afflictionibus* (1. Oktober 1567) verurteilt Papst Pius V. 79 Thesen des Löwener Theologen Michel de Bay (1513–1589), der unter dem Namen Baius bekannt ist. Er fällt zwar nicht unter die Verurteilung des Konzils von Trient, da er die Konkupiszenz in den Getauften nicht als Sünde bezeichnet. Dennoch sind einige seiner Aussagen zur Konkupiszenz vom Lehramt zurückgewiesen worden. Die Neigung allein zum Bösen kann den Menschen noch nicht zum Sünder machen, auch wenn sie von der Ursünde herkommt (vgl. DH 1948). Verurteilt wird auch die Behauptung des Baius, dass die Begierde in den Getauften, die wieder in Todsünde gefallen seien, Sünde sei (vgl. DH 1974). Als nicht fern von der protestantischen Lehre der Nichtanrechnung der Sünde im Blick auf Jesus Christus wird die These abgelehnt: «Die verkehrten Regungen der Begierde sind – angesichts des Zustandes des gefallenen Menschen – durch die Vorschrift «Du sollst nicht begehren» [Ex 20,17] verboten; daher übertritt der Mensch, der sie verspürt, auch wenn er ihnen nicht beistimmt, das Gebot «Du sollst nicht begehren», obwohl die Übertretung nicht zur Sünde angerechnet wird.» (DH 1975)

Zurückgewiesen wird die Aussage des Baius: «Gott hätte nicht von Anfang an einen solchen Menschen erschaffen können, wie er jetzt geboren wird.» (DH 1955) Daraus folgt die kirchliche Lehre, dass Gott den Menschen mit der Konkupiszenz, die in sich selbst nicht Sünde ist, hätte schaffen können: «Es gibt deshalb an der konkreten Konkupiszenz ein neutrales Moment, das die *Ungeschuldetheit* der paradiesischen Konkupiszenzfreiheit sichert, so dass Gott an sich auch einen Menschen ohne Urstandsgerechtigkeit (also ohne Konkupiszenzfreiheit) hätte schaffen können... Freilich ist diese «Neutralität» wesentlich ein theologisches Abstraktum, die konkrete geschichtliche der Konkupiszenz (die ja vom Begriffsinhalt selbst nicht adäquat abgelöst werden kann) ist nie «neutral.»⁷

Für den Löwener Theologen und späteren Bischof von Ypern Cornelius Jansen (1585–1638), Jansenius genannt, sind die Regungen der Konkupiszenz nur schuldhaft, wenn der Wille ihnen zustimmt. Doch diese Zustimmung kommt nicht aus einer wahren Freiheit, sondern folgt notwendigerweise aus der Konkupiszenz. Nach Jansenius könnte nur ein von außen kommender Zwang die Freiheit und Verantwortung unterdrücken. Solange der Mensch nicht das Geschenk des Glaubens empfangen hat, kann er nur der bösen Begierde folgen und in all seinen Handlungen sündigen.

Das ist eine innere Notwendigkeit, die die Tat willentlich sein läßt; und was willentlich ist, ist auch frei. In diesem Sinn wurde von Papst Innozenz X. in der Konstitution *Cum occasione* (31. Mai 1653) posthum die jansenistische These als häretisch verurteilt: «Für Verdienst und Mißverdienst ist im Zustand der gefallenen Natur beim Menschen nicht die Freiheit von Notwendigkeit erforderlich, sondern es genügt die Freiheit von Zwang.» (DH 2003)

Der Katechismus der Katholischen Kirche bestimmt Konkupiszenz folgendermaßen: «Seiner etymologischen Bedeutung nach kann das Wort ‹Begierde› jede heftige Form des menschlichen Verlangens bezeichnen. Die christliche Theologie versteht darunter eine Regung des sinnlichen Strebevermögens, die sich der menschlichen Vernunft widersetzt. Der hl. Apostel Paulus gebraucht das Wort für das Aufbegehren des ‹Fleisches› wider den ‹Geist›. Die Begierde entstammt dem Ungehorsam der ersten Sünde. Auch wenn die Begierde keine Verfehlung ist, stört sie doch die Ordnung der sittlichen Kräfte des Menschen und macht diesen geneigt, Sünden zu begehen.» (2515)

2.2 Verlangen (*desiderium*)

Die klassische Moralthologie enthält im Traktat über Schuld und Sünde ein Kapitel, das über die *peccata interna*, die sog. Gedankensünden, handelt. Dort werden drei Arten von Gedankensünden unterschieden: das willentliche Wohlgefallen an einer verbotenen Tat, die man sich in Gedanken vorstellt, ohne sie jedoch ausführen zu wollen (*delectatio morosa*); das Verlangen oder der feste Vorsatz, diese Tat auszuführen (*desiderium*); die Zustimmung zur Freude, die man bei der Ausführung der Tat empfindet⁸. Dieselbe Unterscheidung könnte übrigens auch auf sittlich gute innere Akte, die man sich in Gedanken vorstellt und verwirklichen möchte, angewandt werden.

Hier soll nur auf das Verlangen (*desiderium*) etwas näher eingegangen werden. In einem allgemeinen Sinn kann man es als Ausrichtung des Willens auf ein erstrebenswertes Ziel beschreiben. Dem Verlangen haftet jedoch eine gewisse Unsicherheit an, denn man weiß nicht, ob es möglich ist, das Ziel auch zu erreichen. Wie oft richtet sich das Verlangen oder die Sehnsucht des Menschen auf unmögliche Dinge! Deshalb gibt es nur dann eine feste Ausrichtung des Verlangens auf ein Ziel, wenn zuvor der Verstand festgestellt hat, dass dieses Ziel auch erreichbar ist.

Das Verlangen hat zugleich eine weit über die bislang angeführte ethische Bedeutung hinausgehende Dimension, die unter der schwierigen Bezeichnung *desiderium naturale visionis Dei* in die theologische Anthropologie eingegangen ist⁹. Der Mensch ist von seinem Wesen her auf ein Ziel ausgerichtet, das er aus eigenen Kräften nicht erreichen kann, das aber

das einzig erstrebenswerte Gut seines Lebens ist: die Gemeinschaft mit Gott, letztlich in der beseligenden Anschauung Gottes.

Weil der Mensch Geist und Natur zugleich ist, ist sein natürliches Verlangen nach der Gottesschau eingebettet in das naturhafte Streben jedes Wesens nach seiner Vollkommenheit¹⁰. Damit ist ein Grundbegriff aristotelisch-thomistischer Metaphysik angesprochen, der *appetitus naturalis*, der den ontologischen Rahmen für das *desiderium naturale visionis Dei* bildet. Im Thomismus gibt es zwar keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen *appetitus naturalis* und *desiderium naturale*, doch einen terminologischen: «Der Begriff *desiderium naturale* fügt dem Begriff *appetitus naturalis* die Möglichkeit hinzu, dass das Grundstreben des Willens sich dem bewußten oder reflektierenden Subjekt offenbart.»¹¹

Deshalb hat der Begriff *desiderium naturale* mehr, wenn auch nicht ausschließlich, die Bedeutung eines Strebens nach einem Gut, das die Erkenntnis dem Willen als erstrebenswert aufgezeigt hat. Da der Mensch eine natürliche Hinneigung zum Guten im allgemeinen besitzt, strebt er natürlicherweise nach Gott, insofern Gott das Prinzip und Ziel der Natur ist. Doch Gott ist für den Menschen darüber hinaus auch die Erfüllung seiner Sehnsucht nach übernatürlicher Seligkeit¹². Als Geistwesen überschreitet der Mensch das Universum; deshalb kann kein geschaffenes Gut die unendliche Weite seines Naturverlangens befriedigen. Dann aber bedeutet *desiderium naturale* für den Menschen das Streben nach einem vollkommenen Glück, das konkret nur in der beseligenden Anschauung Gottes erreicht werden kann.

Das *desiderium naturale* ist im Menschen ein absolutes Verlangen, denn es gehört wesentlich zu seiner Natur: «Der Geist... verlangt nicht nach Gott wie das Tier nach seiner Beute. Er verlangt nach ihm als einem Geschenk. Er sucht keineswegs den Besitz eines unendlichen Objekts: er will die freie und ungeschuldete Mitteilung eines persönlichen Seins. Wenn er sich also, was unmöglich ist, seines höchsten Gutes bemächtigen könnte, dann wäre es schlagartig nicht mehr sein Gut. Will man noch von einer Forderung sprechen? In diesem Fall wird man sagen müssen, dass die einzige Forderung des Geistes darin besteht, nichts zu fordern. Er fordert, dass Gott in seinem Angebot frei sei, wie er fordert (in einem ganz anderen Sinn), selbst frei zu sein in der Annahme dieses Angebots. Er will ebensowenig ein Glück, dessen er sich bemächtigen könnte, wie ein Glück, das er nur zu empfangen hätte.»¹³

Doch das absolute Verlangen des Geistes, der *appetitus innatus*, ist, bezogen auf das letzte Ziel des Menschen, zugleich ein unwirksames Verlangen. Obwohl der menschlichen Natur ein absolutes Verlangen nach der Anschauung Gottes eingeschrieben ist, kann der Mensch doch diese Vollendung nicht aus eigenen Kräften erlangen. Darin besteht letztlich das

Paradox des Menschen: Gott hat den Menschen zu einer Vollendung bestimmt, die alle kreatürlichen Erwartungen übersteigt. «Nichts kommt zu ihm (Gott), was nicht auferstanden ist, denn kein Wille ist gut, wenn er nicht aus sich herausgegangen ist, um dem allumfassenden Einbruch des seinen Raum zu geben.»¹⁴ Erst wenn der Mensch durch die letzte Verwandlung und Reinigung des Todes gegangen ist, wird er erkennen, welches Ziel Gott ihm bereitet hat.

3. Begierde und Verlangen im christlichen Leben

Aus der kirchlichen Lehre ergibt sich, dass die Konkupiszenz, rein formal gesehen, etwas Natürliches sein kann. Zu einer Neubestimmung des theologischen Begriffs der Konkupiszenz hat entscheidend Karl Rahner beigetragen. Er versteht sie als «das spontane Begehren des Menschen, insofern es der Freiheitsentscheidung des Menschen vorausgeht *und gegen diese beharrt*»¹⁵. In der Freiheitsentscheidung verfügt der Mensch über sich als Ganzes. Doch eine solche totale Verfügung über sich selbst gelingt nie restlos: «Es bleibt immer und wesentlich eine Spannung zwischen dem, was der Mensch als einfach vorhandenes Wesen (als ‹Natur›) ist, und dem, wozu er sich in seiner Freiheitsentscheidung (als ‹Person›) machen will... Die ‹Person› holt ihre ‹Natur› nie restlos ein.»¹⁶ Der spontane Begehrensakt gehört zur Natur, bedarf aber der Integration in die Freiheitsentscheidung der Person, denn die Konkupiszenz ist ethisch bivalent, «weil sie ebenso als retardierendes Moment zum Guten wie zum Bösen auftreten kann und weil sie aus der metaphysischen Natur des Menschen als eines materiellen Wesens resultiert»¹⁷. Ihre volle theologische Relevanz gewinnt die Konkupiszenz aber erst, wenn sie im Horizont der gegenwärtigen Heilsordnung gesehen wird. Gott, der den Menschen in seiner Würde wunderbar erschaffen hat, hat ihn durch die Gnade noch wunderbarer wiederhergestellt¹⁸. Deshalb soll die Gnade das ganze Leben des Gerechtfertigten durchformen. Wo und insoweit im Leben des begnadeten Menschen immer noch Konkupiszenz existiert, da wird sie konkret als spürbare Folge der Erbschuld empfunden: «diese Konkupiszenz ist nur im Erbsünder möglich, und er erfährt sie schon als solche als im Widerspruch zu dem, was er ‹eigentlich› sein sollte, wenn dieses ‹Eigentliche› auch nicht seine ‹Natur›, wohl aber seine zwar übernatürliche, aber unweigerliche Bestimmung ist»¹⁹. Thomas von Aquin sieht in diesem «konkupiszenten Gnadenbesitz»²⁰ in der gegenwärtigen Heilsordnung eine materielle Wesenserscheinung der Sünde²¹. Rahner stellt am Ende seines grundlegenden Artikels auch noch heraus, wie der Christ geistlich mit der Konkupiszenz umgehen kann: «Die Konkupiszenz ist... nicht bloß die Erscheinung der Sünde, sie ist in der Ordnung Christi im Gerechtfertigten

nicht bloß das Übriggelassene und das eschatologisch zu Überwindende, weil Widersprüchliche zum Menschenwesen dieser konkreten Ordnung, sondern ist auch die Gestalt, *in* der der Christ das Leiden Christi erfährt und ausleidet.»²²

In diesem Zusammenhang stellt sich abschließend die Frage nach einer Spiritualität von Begierde und Verlangen im christlichen Leben. Der Christ trägt spürbar an der Verwundung, die seiner Natur durch die Erbschuld zugefügt wurde. Jesus Christus hat durch seinen Tod am Kreuz letztlich die Macht des Bösen bezwungen und uns den Weg in die Freiheit der Kinder Gottes eröffnet. Doch Gott will auch das freie und entschiedene Mitwirken des Menschen an seiner Befreiung aus der versklavenden Macht der Sünde und ihrer Folgen. Das bedeutet für den Christen einen geistlichen Kampf, denn er muß verschiedene Begierden in sich selbst bezähmen, wie Augustinus es z.B. erfahren hat²³. Als Heilmittel im Kampf mit der Konkupiszenz wird in der christlichen Tradition die Askese als ständig neue Einübung in das Gute empfohlen. Gebet und Fasten stehen dabei an erster Stelle.

Begierde und Verlangen gehören also auf unterschiedliche Weise zum christlichen Leben. Die Konkupiszenz als spontanes Begehren der Natur muß in die Freiheitsentscheidung der Person einbezogen und in der gegenwärtigen Heilsordnung mit Hilfe der Gnade immer wieder neu bewältigt werden, das Verlangen nach Gott darf immer mehr wachsen, obwohl es sich bewußt sein muß, dass Gott nicht Maß nimmt am menschlichen Verlangen, sondern es überschwänglich erfüllt.

ANMERKUNGEN

¹ K. Rahner, *Der theologische Begriff der Konkupiszenz*, in: ders., *Schriften zur Theologie I*, Einsiedeln 1964, 377.

² Vgl. ebd., 395.

³ Vgl. J. Schmid, *Böser Trieb*, in: LThK 22 (1958), 618 ff.

⁴ Diadoque de Photicé, *oeuvres spirituelles*, Kap. 76 (SC 5bis), 134. Dt. Übers. nach Diadochus von Photike, *Gespür für Gott. Hundert Kapitel über die geistliche Vollkommenheit*. Eingel. u. übers. v. K.S. Frank, Johannes Verlag Einsiedeln 1982, 95 f.

⁵ Vgl. *Confessio Augustana* II: «Item docent, quod post lapsum Adae omnes homines, secundum naturam propagati, nascantur cum peccato, hoc est, sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia, quodque hinc morbus seu vitium vere sit peccatum...»

⁶ Vgl. Augustinus, *De peccatorum meritis et remissione* II,4: «Concupiscentia igitur tamquam lex peccati manens in membris corporis mortis huius, cum parvulis nascitur, in parvulis baptizatis a reatu solvitur, ad agonem relinquitur.»

⁷ J. B. Metz, *Konkupiszenz*, in: H. Fries (Hrsg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. 2, München 1962, 490.

⁸ Vgl. O. Lottin, *Morale fondamentale*, Tournai 1954, 58f.; A.M. Arregui, *Summarium theologiae moralis ad Codicem Iuris Canonici accomodatum*, Bilbao 1961, 65 ff. (Nr. 109-111).

⁹ Grundlegend dazu sind Henri de Lubacs bahnbrechende Werke *Surnaturel*, Paris 1946 (Neudruck 1991) und *Le Mystère du Surnaturel*, Paris 1965.

¹⁰ Vgl. S.th. I-II, 1, 5 c: «Cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem quod appetit ut bonum perfectum et completivum sui ipsius.»

¹¹ J.H. Walgrave, *Het natuurverlangen naar de godsanschouwing*, in: Tijdschrift voor Filosofie 36 (1974) 242 f.

¹² Vgl. *Summa theologiae* I-II, 62, 1, ad 3.

¹³ H. de Lubac, *Surnaturel* (wie Anm. 9), 483.

¹⁴ M. Blondel, *L'Action* (1893), Paris: PUF 21950, 384 (dt. Übers. v. R. Scherer: *Die Aktion* (1893). Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik, Freiburg i.Br./München 1965, 409.

¹⁵ K. Rahner (wie Anm. 1), 390.

¹⁶ Ebd., 393.

¹⁷ Ebd., 402.

¹⁸ Vgl. die *Collecta* der 3. Weihnachtsmesse des *Missale Romanum*.

¹⁹ K. Rahner (wie Anm. 1), 412.

²⁰ J. B. Metz (wie Anm. 7), 496.

²¹ Vgl. *Summa theologiae* I-II, 82, 3: «Peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis iustitiae.»

²² K. Rahner (wie Anm. 1), 414.

²³ Vgl. *Confessiones* X, 41.