

Es gäbe hier noch manche Frage zu behandeln, was z. B. dogmatisch unter der Gnade des Trostes zu verstehen ist, wie sie zur Mystik im engeren Sinne steht, ob die Methode des Heiligen für den gewöhnlichen, aber eifrigen Christen durchführbar ist, ob sie in der Geschichte des Ordens auch wirklich angewandt wurde usw. Uns genügt hier die Erkenntnis, daß Ignatius tatsächlich der Gnadenführung Gottes im geistlichen Leben den absoluten Primat zuweist, und daß ohne die entscheidende Stellung der Regeln zur Unterscheidung der Geister seine Auffassung von einem vollkommenen Leben gar nicht zu verstehen ist.

## Freiheit oder Gehorsam?

Von Bernhard Häring, C. Ss.-R., Gars am Inn

Das Menschheitskapital an Vertrauen zur Autorität ist verbraucht. Gehorsam, Treue und Gefolgschaft — im Dienste des rechten Herrn hohe, edle Tugenden — sind mit dem Kainsmal blutiger Schuldgemeinschaft gezeichnet. Die Freiheit eines großen Teiles der Menschheit ist in Fesseln geschlagen. Und dies alles, nachdem seit den Tagen der Renaissance und der Reformation die Freiheit als der große Fortschritt in der geistigen und religiösen Entwicklung eben dieser Menschheit gefeiert wurde und nachdem seit mehr als hundertfünfzig Jahren ein wahrer Freiheitstaumel durch die Welt geht. Das Jahrhundert des Freiheitsraumes hat die Menschen zwar vollends aus allen Bindungen, selbst aus den tiefsten, den religiösen Bindungen an Gott und seine Kirche gelöst. Es hat damit aber keineswegs jene starken Persönlichkeiten geschaffen, die keinen Tyrannen ertragen. Die von der Ordnung Befreiten wurden vielmehr dem Chaos der Instinkte, dem unkontrollierbaren Herdentrieb und damit der Vermassung ausgeliefert.

Diese Entwicklung ist auch an uns Christen nicht spurlos vorübergegangen; sie ist sogar bis in den Raum der Kirche selbst vorgedrungen, so daß auch hier in den vergangenen Jahren immer wieder die Frage nach dem rechten Verhältnis von Autorität und Freiheit, von Gehorsam und Freiheit aufgeworfen wurde. Neuerdings setzt sich August Adam, der Bruder des bekannten Tübinger Dogmatikers, in ausführlicher Weise mit diesem Problem auseinander<sup>1</sup>. Es liegt ganz im Zuge der Zeit, wenn er deutlich einer christlichen Freiheit und Selbständigkeit vor dem Gehorsam den Vorzug gibt. Selbstverständlich kann es sich im Christentum nie um die strenge Alternative: Freiheit oder Gehorsam, sondern immer nur um die rechte Synthese beider Grundwerte des christlichen Tugendkanons handeln. Aber der Akzent kann doch mehr auf der einen oder der anderen Haltung liegen. — Gehen wir einmal näher auf die hier zugrunde liegende Problematik ein, und versuchen wir sie vom Standpunkt der christlichen Ethik aus einer Klärung zuzuführen.

<sup>1</sup> Die Tugend der Freiheit, Nürnberg, Sebaldis-Verlag o. J. (1947), 294, 8<sup>o</sup>.

## I. Die Freiheit als Tugend

Wer kann die Freiheit, durch die der Mensch zum Herrscher über die Dinge, ja zum Herrn seiner selbst bestellt ist, würdig genug preisen? Sie ist das Brautgeschenk Gottes an den Menschen am Schöpfungsmorgen. Wie strahlt sie im Glanze der Gnade: nur der freie Mensch kann Träger göttlichen Lebens sein! Die Gnade erst läßt uns die letzte Möglichkeit und Tiefe der Freiheit ahnen. Ihre Spannweite reicht von der Teilnahme an Gottes souveräner Freiheit bis zur gottlosen Ungebundenheit in der Sünde. Freiheit kann sich demnach auf dem Herrscherthron des getreuen Knechtes vollenden — wie auch zur ewigen Sklaverei des Rebellen werden, der frei das Herrlichste seiner Freiheit preisgab. Gott hat es in die Hand des Menschen gelegt, frei seine eigene Freiheit zu entwickeln oder aber bis zum Verlust ihres Sinnes verkümmern zu lassen. So hat Adam durchaus recht, wenn er im „ernsten Willen zu ihrer Erhaltung“ einen „sittlichen Imperativ“ sieht (S. 5). Können wir mit ihm in diesem Willen auch „eine Tugend“ (l. c.), eben „die Tugend der Freiheit“ erblicken? Diese Frage ist schon ungleich schwerer zu beantworten.

Geschöpfliche Freiheit ist nicht so sehr Freiheit von etwas als Freiheit zu etwas und zwar wesentlich Freiheit zum Dienste. Das Beglückende an der Freiheit des Gotteskindes ist sein Kindes-Dienst. Darum machen wir nicht die Erhaltung und Übung der (formalen) Freiheit als solcher zur sittlichen Grundtugend, sondern die Haltung des kindlichen Gehorsams gegen Gott. Es ist das Geheimnis der Gotteskinder, daß Freiheit nur im Gehorsam sich wahrt und erhöht, ein Rätsel, das der Welt verschlossen bleibt seit jener Stunde, da der stolze Geist, der Engel des Abfalls, die Mächtigkeit der Freiheit im „Ich will nicht dienen“ verlor. Wir verachten damit nicht den Wert der Willentechnik. Aber wir halten es mit Max Scheler für einen unfruchtbaren „Formalismus in der Ethik“, die Wahrung und Erhöhung der Willensfreiheit zu einem grundlegenden Motiv des Tuns zu machen. Die direkt intendierte Übung der Freiheit (eine Tugend wird ja als direkt intendiertes Wertziel geübt) müßte gerade die wahre Freiheit, ihre Echtheit und Gelöstheit schädigen. Die Freiheit wächst, um wieder mit Scheler zu sprechen, „auf dem Rücken des Gehorsams“ (Gehorsam hier noch nicht im speziellen Sinn, sondern als bewußte Hingegebenheit an das Werthafte im Dienste Gottes gemeint).

Und doch meinen wir, daß Adam mit gutem Recht von einer Tugend der Freiheit spricht. Dem Gesamteindruck seines Buches nach scheint zwar der Einsatz für alles, was unter den Begriff der Freiheit fällt, zu dieser Tugend zu gehören. Aber daneben gibt er auch eine Definition der Freiheitstugend, die Beachtung verdient: „Die christliche Freiheit als Tugend ist jene sittliche Haltung, welche aus dem Bewußtsein der persönlichen Selbständigkeit hervorgeht und durch den Glauben an die gnadenvolle Freiheit der erlösten Gotteskinder übernatürlich verfestigt und vollendet wird“ (S. 98).

Die persönliche Selbständigkeit des Christen gründet in seiner Personalität und besonders in der durch die Gnade erhöhten Willensfreiheit, kraft deren er nicht nur in unersetzlicher Einmaligkeit, sondern auch in persönlicher Verantwortung vor dem Vater im Himmel steht. In Verantwortung kann aber der Mensch nicht genommen sein ohne Anspruch eines Höheren und Befehlenden und ohne die Fähigkeit, Anspruch zu verstehen. Dies setzt einen gewissen Grad von Mündigkeit voraus, d. h. die Fähigkeit, selbst über „gut und böse“ zu urteilen und aus eigener Wert-einsicht den Anruf zum Guten im Gewissen zu verspüren. Christliche Mündigkeit will, daß jeder einzelne Christ, von Gottes Offenbarung persönlich getroffen, auch befähigt sei, sein Leben nach ihr zu gestalten. Der Christ steht, ganz gleich an welcher Stelle, verantwortlich für sein eigenes Tun und mitverantwortlich für die Gemeinschaft. Das gibt ihm das Recht und die Pflicht zu eigener Initiative. Selbständigkeit, Mündigkeit und Initiativegeist bilden ein innerlich zusammengehörendes Ganzes, eine Tugend, die wohl mit Grund als Freiheitstugend bezeichnet werden kann, da sie ihren Träger von typisch unfreien Haltungen sowie von der Neigung, andere in Unfreiheit zu halten, frei macht, und ihn damit zum frohen und allzeit bereiten Dienste der Kinder Gottes befähigt.

Wo liegen nun die Wurzeln dieser Tugend? Schon rein natürlich gesehen kann der sittlich religiöse Mensch seine Mündigkeit nur aus der Bindung an die Gemeinschaft erreichen. Wohl muß das persönliche Gewissen selbst, soll der Mensch sittlich sein, vom Guten angesprochen werden. Aber der Mensch, der auf sich allein gestellt wäre, käme kaum zur vollen Erkenntnis des Guten. Nur in der Bindung an die geistige Umwelt vollzieht sich das Mündig-werden. Das Christentum zeigt in ungeahnter Tiefe den Eigenwert der menschlichen Person, ihre eigene Verantwortung und Selbständigkeit vor Gott, aber ebenso ihre Einbettung in die natürliche und übernatürliche Gemeinschaft. Der Christ ist Er-Selbst gerade durch seine Eingliederung in das Corpus Christi, das die Kirche ist. Der Glaube, der uns mündig macht, muß wohl im persönlichen Glaubens-Akt zum selbsteigenen Besitz gemacht werden, aber dieser Glaube kommt uns als erfahrbare Wirklichkeit nicht unmittelbar von Gott zu, wir erhalten ihn vielmehr durch die kirchliche Gemeinschaft im Sinne des Pauluswortes: „Wie an ihn glauben, wenn sie nicht von ihm gehört haben?. Wie von ihm hören, wenn niemand predigt?“ (Röm 10, 14 f). So wächst christliche Mündigkeit mit der Bindung und aus der Bindung an die Glaubensgemeinschaft und die kirchliche Autorität, die das Offenbarungsgut verwaltet und authentisch auslegt. Ebenso findet christlicher Initiativegeist, soll er nicht zur Eigenmächtigkeit werden und ins Leere laufen, an der Leitung der Kirche nicht in erster Linie seine Schranke, sondern vielmehr seinen Wert und sein Ziel.

Die Tugend der Freiheit wird darum am vollkommensten durch einen wachen und mündigen Dienst in der Kirche geübt. Zunächst und vor allem indirekt durch das „Sentire cum Ecclesia“, durch die liebende Hingabe an

die Lehre, den Geist und die Führung der Kirche. Darüber hinaus aber durch eine eigene stete Aufmerksamkeit, da der Christ nicht nur in der Gemeinschaft der Kirche, sondern immer auch „in der Welt“ (Jo 17, 11) steht, deren Geist er sich nicht angleichen kann, ohne seine Freiheit einzubüßen. Nicht zuletzt muß er in der christlichen Gemeinde selbst gegen den stets drohenden Einbruch der „Welt“ mitverantwortlich kämpfen. So gehört also zum besonderen Objekt der christlichen Freiheits-Tugend ein dauerndes Überprüfen der eigenen Grundsätze wie auch derjenigen der Umwelt, ob sie dem Glaubensgeist entspringen oder dem Geiste der „Welt“, eine dauernde Wachsamkeit darüber, ob Tun und Denken dem Auftrag entspreche, den Gott einem Menschen in der individuellen Veranlagung und besonderen Berufung und Stellung mitgab, oder dem Herdentrieb des Massenmenschen. Es gibt nur die Wahl, diese Freiheit in der Bindung des Glaubens zu suchen oder aber in falscher Selbstherrlichkeit den Geistern der Unfreiheit: der Leidenschaft, der Herrschsucht, dem Zeitgeist zum Opfer zu fallen.

## II. Freiheit und Gehorsam

Freiheit und Gehorsam sind also keine Gegensätze: sie fordern einander vielmehr und ergänzen sich gegenseitig. Christliche Freiheit lebt aus der Bindung des Glaubensgehorsams. Aber ebenso lebt der Gehorsam aus der Tugend der Freiheit. Die Gehorsamsleistung kann zwar durch die Übermacht von Gesetz und Autorität erzwungen werden, nicht aber die Tugend des Gehorsams. Erziehungsziel der Autorität kann es darum nicht sein, Gehorsam zu erzwingen (das kann leider gegen unfreie und unbotmäßige Untertanen bisweilen nötig werden), sondern zur mündigen Selbstständigkeit, zu frohem Initiativgeist hinzuführen; um damit den Untergebenen instandzusetzen, den Sinn eines Gesetzes mit möglichster Umsicht und selbstlosem Eifer zu erfüllen.

Nicht so, als ob der Geist des Gehorsams dadurch zurücktreten müßte, vielmehr so, daß der Gehorsam aus Zwang und bloßer Gewohnheit immer reiner aus dem Geist wahrer Freiheit zum Gehorsam als Tugend werde. Diese Freiheit im Gehorsam, diesen Gehorsam aus dem Geist der Freiheit hat uns Christus vorbildlich vorgelebt: „Niemand vermag mir mein Leben zu nehmen. Ich gebe es freiwillig hin“ (Jo 10, 18). Das Morgengebet seines „Gehorsams bis zum Tod“ ist der Ruf der herrlichsten Freiheit „Ecce venio“, „siehe ich komme“ (Hebr 10, 7).

Um diese Freiheit im Gehorsam und diesen Gehorsam aus dem Geiste der Freiheit zu erreichen, darf nicht alles durch Befehl und Gesetz bis ins Kleinste geregelt sein. Das wäre nicht nur gegen den einmaligen Auftrag Gottes an die individuelle Person; es wäre auch gegen den Sinn des Gehorsams. Denn der Gehorsam braucht, um als Tugend gelebt zu werden, das Anlaufsfeld der eigenen Initiative; er braucht den Spielraum des Unbefohlenen. Sonst

müßte er bald sein Herzstück einbüßen: die Freiwilligkeit. Aber ebenso braucht das unbefohlene gute Werk der Ergänzung des befohlenen, auf daß aus dem Geist der Freudigkeit und Freiwilligkeit nicht der sittliche Grundwert des Gehorsams weiche, daß die Freiheit nicht zur Willkür und Selbstherrlichkeit werde.

Dieser Spielraum der Freiwilligkeit ist vor allem auch die Voraussetzung des Gehorsamsgelübdes. Das Gelübde muß eine freie Gabe sein. Wie Christi Gehorsamstat des Todes am Kreuz die Tat der größten Freiheit ist, so darf man Gott, in Verbindung mit diesem heiligen Opfer und in seiner Nachahmung, nur die freie Gabe des Gehorsams, die nicht unter das allgemeine Gebot fällt, als Gelübdeopfer darbringen. Nur in wacher Mündigkeit kann und darf der Christ diesen Weg wählen. Er wählt ihn aber letztlich, weil er Gottes Anruf an ihn ist. Das Gehorsamsgelübde schenkt Gott nicht nur die einzelnen Früchte, sondern den Baum, nicht in erster Linie die Werke des Gehorsams, sondern vielmehr die Wurzel ihres besonderen Wertes: die Freiwilligkeit der Übernahme. Auch in der Erfüllung dieses Gelübdes darf nie der Geist christlicher Mündigkeit und Freiheit zurücktreten, weil sonst den Werken des Gehorsams bald der Wurzelgrund der Tugend abgegraben würde. Der Gehorsam muß zu jedem rechtmäßigen Auftrag bereit sein; aber der Vorgesetzte darf nicht jedes unbefohlene Gute, jede Initiative unterbinden.

### III. Vorrang der Freiheit oder des Gehorsams?

Im Gehorsamsgelübde wird also die Tugend der Freiheit, so wie wir sie umgrenzt haben, nicht zurückgedrängt, sondern nur stärker konzentriert, in der Betätigung näher geregelt und in bestimmtere Bahnen gelenkt. Die Freiheitstugend, die aus dem Wurzelgrund der Glaubensbindung lebt, sieht im Gehorsamsgelübde nicht ihren Feind. Voraussetzung dafür ist allerdings, daß die christliche Freiheit nicht darin ihren Sinn sieht, im Tun des Guten sich möglichst von Befehl und Leitung durch Vorgesetzte frei zu halten. Soll das Gelübdeopfer des Gehorsams seine Berechtigung haben, so muß es nicht nur eine freie, sondern auch die bessere Gabe sein. Der Entschluß, das uneingeschränkte Recht auf selbstgewählte Werke zu Gunsten des freudigen Tuns des Befohlenen zu opfern, ist nun tatsächlich nach der Lehre der Kirche der „bessere“ und „volkommenere“ Weg. Warum das so ist, kann mit rein natürlichen Gründen nicht mehr ganz einsichtig gemacht werden, sondern ergibt sich nur aus der Offenbarung.

Dieser Auffassung widerspricht Adam, wenn er abwertend feststellt: „Es gibt asketische Schriften, welche den Wert des Gehorsams so stark hervorheben, als ob alles Gute noch an sittlichem und übernatürlichem Wert sich verdoppele, wenn es aus Gehorsam geschehe . . . Wenn alles Befohlene wertvoller wäre als die selbstverantwortete Handlung, dann freilich müßte im Interesse eines höheren Sittlichkeitsgrades alles unter Gesetz und Gehorsam gestellt werden“ (S. 158). Wenn dieser Satz vielleicht auch mit Recht auf

manche fromme Übertreibung hinweisen mag, so ist er doch als Ganzes abzulehnen. Der Vorwurf „eines höheren Sittlichkeitsgrades“ gegen die Wertung der evangelischen Räte ist oft genug in der Auseinandersetzung mit der protestantischen Ethik zurechtgerückt worden, so daß wir ihn übergehen können. Daß der Gehorsam nicht alles unter Gesetz und Befehl stellen will, sei nochmals betont! Der Christ darf sich auf eine weite Strecke das Recht vorbehalten, das Gute unbefohlen zu tun; auch im Gehorsamsgeübde wird dieses Recht nicht uneingeschränkt geopfert. Ferner ist nicht jeder berufen, sich unter den besonderen Gehorsam zu stellen. Wer es aber auf den Gnadenruf Gottes hin tut, wählt den vorzüglicheren Weg. Ob der Gehorsam nun genau eine Verdoppelung des Wertes gibt, wer wollte solches messen! Aber die Auffassung der kirchlichen Tradition sagt mit dem englischen Lehrer: „Alles Gute, sei es auch schon in sich noch so wertvoll, wird durch den Gehorsam wertvoller“<sup>2</sup>.

Dieser höhere Wert kommt dem freiwilligen Gehorsam aus dem freien Mitvollzug der „Selbstentäußerung“ des Sohnes Gottes, aus der Nachfolge Christi zu. Er hat uns das vollkommenste Beispiel des demütigen Gehorsams gegeben (cf. Phil 2, 8). Sein dreißigjähriges Gehorsamsleben in der heiligen Familie bleibt das Idealbild des Gehorsams gegen menschliche Autorität. Nicht nur den demütigen Befehlen seiner Eltern hat der Herr Gehorsam geleistet, sondern nach dem Willen des himmlischen Vaters auch weithin einer sehr unvollkommenen staatlichen Autorität (cf. Mt 17, 24 ff). Im Gehorsam gegen den Vater entzog er sich nicht der Gewalt derer, die „Macht von oben“ erhalten hatten (cf. Jo 19, 11), als diese zum unerhörten Frevel gegen Ihn mißbraucht wurde.

Nachfolge Christi ist aber nicht bloße Nachahmung der Gehorsamshaltung Christi; sie ist ihrem Wesen nach zu allererst Bindung an Christus selbst, an seine Person. Mit dem Gnadenruf zur Nachfolge hat uns Christus durch das Band der Liebe und des Gehorsams<sup>3</sup> an sich binden wollen. Die Berufung zur Nachfolge ist der eindringliche Ruf, die Liebe im Gehorsam zu bewahren. Dabei meint der Herr nicht nur den unmittelbaren Gehorsam gegen Ihn, sondern auch den Gehorsam gegen die von Gott eingesetzte menschliche Autorität um seinetwillen: „Wer euch hört, der hört mich...“ (Lk 10, 16). So hat er unsern Gehorsam seinem Gehorsam ähnlich machen wollen, da er den Willen seines Vaters auch im Gehorsam gegen Menschen erfüllte.

Wenn wir die Heraushebung einer Tugend der Freiheit auch für durchaus berechtigt und für sehr zeitgemäß halten, so müssen wir sie dennoch andererseits so umgrenzen, daß sie nicht von vornherein mit der besonderen Wertschätzung des Gehorsams in der Ethik der Nachfolge Christi in Widerstreit steht. Wir müssen darum ihre Umgrenzung durch die Bestimmung ihrer „Mitte“ verdeutlichen. Diese Mitte möchten wir zwischen Ungelehrig-

<sup>2</sup> Ad Phil. Cap. II lectio 3.    <sup>3</sup> cf. Trid. sess. VI. can. 21.

keit, Starrsinn, Selbstsicherheit und Despotismus einerseits und Grundsatzlosigkeit, Herdengesinnung, Mangel an Initiativegeist und falscher Untertänigkeit andererseits suchen. Die Umgrenzung Adams ist davon verschieden, vor allem enger. Für ihn liegt die Freiheit als Tugend in der rechten Mitte „zwischen Augendienerei und Unselbständigkeit wie zwischen Nörgelei und Aufruhr“ (S. 99). Das ist sicher nicht zufällig die gleiche „Mitte“ wie die der Gehorsamstugend<sup>4</sup>. Der Grund dafür ist wohl, daß diese Bestimmung, nicht wie die unsrige, zuerst im Hinblick auf Zeitgeist und Herdentrieb, sondern vor allem im Hinblick auf die Autorität gegeben wurde. Das will durchaus nicht sagen, daß sie grundsätzlich autoritätsfeindlich wäre. Das Berechtigte an ihr ist, daß die Freiheit als Tugend sich auch in der Behauptung gegen falsche Autoritätsansprüche bewähren muß. Dies dürfte uns ja deutlicher denn je geworden sein. Aber die einseitige Blickrichtung Adams scheint die heute vielfach ausgesprochene Auffassung nahezulegen, daß es zur Freiheitstugend gehöre, das Unbefohlene der freiwilligen Unterstellung des Gehorsams, soweit es angeht, vorzuziehen (cf. S. 158). Ja, Adam gibt seiner Freiheitstugend ganz ausdrücklich den Vorrang vor der Gehorsamstugend. In diesem Sinn will wohl folgender Satz aus dem Geist des ganzen Buches verstanden sein: „Das Gut des Gehorsams ist sicher wertvoll ... Aber noch wertvoller ist die Freiheit und am wertvollsten ist die Liebe“ (S. 265). Ja freilich ist die Liebe das Wertvollste. Aber die Freiheit schiebt sich nicht zwischen Gehorsam und Liebe, sondern ist zunächst die gemeinsame Wurzel ihres sittlichen Wertes. Da jedoch Freiheit in Vergleich gestellt ist mit zwei Tugenden (Gehorsam und Liebe), so dürfen wir wohl nicht an die Willensfreiheit denken, sondern nur an die Tugend der Freiheit, zumal ja sie das Thema des Buches ist. Die Freiheitstugend, die hier über den Gehorsam gestellt wird, ist zwar nicht die unsere. Aber ganz gleich, wie sie gefaßt wird, in der Moral der Nachfolge Christi stellen wir ihr den Gehorsam voran, der auch vom Aquinaten unter den rein moralischen Tugenden den ersten Platz erhält<sup>5</sup>. (Von der Tugend der Religion sei hier abgesehen, falls man sie unter die rein moralischen Tugenden rechnen will.) Wir meinen dabei zunächst nicht den besonderen Gehorsam als evangelischen Rat, sondern die Tugendhaltung, auf die der evangelische Rat abzielt, und die von jedem Christen angestrebt werden muß<sup>6</sup>.

Das gilt ebenso von den anderen evangelischen Räten. Den Geist der Loschälung vom Irdischen, das Ziel der Armut, den Geist der restlosen Hingabe an Christus, das Ziel des jungfräulichen Standes kann und muß jeder Christ üben, auch wenn er nicht den „kürzeren“ Weg als den ihm angemessenen erkennt. Diese Grundverpflichtung ist ja gerade mit eine Voraussetzung dafür, daß die Bevorzugung der evangelischen Räte nicht eine Abwertung des gewöhnlichen Christenweges bedeutet. So vermerkt es auch Adam als eine Selbstverständlichkeit, daß der Zölibat „am allerwenigsten eine Miß-

<sup>4</sup> cf. Thomas S. th. II. II. q. 104 a 2 ad 2. <sup>5</sup> S. th. II. II. q. 104, a. 3.

<sup>6</sup> Vgl. diese Zeitschrift 20 (1947), S. 22; 166.

achtung der Ehe“ bedeute. Aber er stößt nicht in große Tiefe, wenn er meint, „der tiefste Grund, warum die Kirchenleitung so streng an der Institution des Zölibates festhalte, dürfe wohl nicht so sehr bloß die Hochschätzung der Jungfräulichkeit sein . . . , sondern die Verhinderung einer einseitigen Vormachtstellung bestimmter Familien und Dynastien“ (S. 233). Opfer, die so an die Wurzel der menschlichen Existenz greifen wie der Zölibat und überhaupt die evangelischen Räte, können und dürfen nur aus heiligem Radikalismus zum „ungeteilten Dienst“ verlangt und gewagt werden.

#### IV. Freiheit-Gehorsam und Gewissen

##### 1. Der Gehorsam und das zweifelnde Gewissen.

Die Auffassung Adams vom Primat der Freiheit vor dem Gehorsam wird besonders offenkundig in seiner schroffen Stellungnahme gegen Alfons von Liguori<sup>7</sup>. Ein Hauptgrundsatz des Kirchenlehrers ist, daß ein bloßer Zweifel das Gewissen weder binden noch auch von einer bestehenden Bindung lösen kann. Wenn das bindende Recht eines Befehles oder Gesetzes an sich feststeht (das ist hier unbedingt Voraussetzung), und dann ein Zweifel an der sittlichen Rechtheit des Befehls, der durch direkte Überlegung nicht beseitigt werden kann, hinzukommt, so bleibt nach Alfons der Gehorsam im Besitzstande (in possessione) und bindet. Er denkt dabei zunächst an eine Autorität, deren sittlichem Ernst man vertrauen kann. Aber mit Berufung auf Augustin zeigt er auch einen Fall, wo der Untergebene zwar einer rechtmäßigen, aber in ihrem sittlichen Ernst zweifelhaften Obrigkeit gegenübersteht. Auch dieser darf der Untergebene (aber nur er!) solange gehorchen, als er über einen bloßen Zweifel an der sittlichen Erlaubtheit des Befehlenden nicht hinauskommt. Da kann es geschehen, „daß der frevelhafte Befehl den König schuldig macht, während den Soldaten die Erfüllung des Dienstes schuldlos zeigt“<sup>8</sup>. Adam zieht daraus die Folgerung, daß damit „nicht nur dem Untergebenen jedes Recht abgesprochen wird, im Zweifel über die Sündhaftigkeit eines Befehls sein eigenes Gewissen zu Rate zu ziehen; es wird sogar dem blinden Gehorsam ein so absoluter Wert zugebilligt, daß er eine objektiv sündhafte Handlung in eine subjektiv erlaubte, ja gebotene und wertvolle zu wandeln vermag. Ausschlaggebend für die sittliche Wertung wäre demnach nicht mehr das persönliche Gewissensurteil, sondern der Wert des Gehorsams“ (S. 118).

Alfons bestreitet im Anschluß an Thomas Sanchez S. J.<sup>9</sup> freilich, daß zur Lösung des Zweifels jeweils Gelehrte oder überhaupt Dritte zu Rate gezogen werden müßten. (Hat dies Adam vielleicht mit der Befragung des Gewissens verwechselt?) Aber selbstverständlich geht es gerade um die Bildung eines rechten Gewissens (ohne dieses wäre der Gehorsam ebenso unsittlich wie die Nichtbefolgung eines von der rechtmäßigen Autorität er-

<sup>7</sup> Mor. lib. I. tr. II. n. 100.

<sup>8</sup> Aug. Contra Faustum lib. 22 Cap. 75, CSEL. Bd. 25 S. 673 f. — Alfons l. c.

<sup>9</sup> De Praec. lib. VI, Cap. III n. 19.



lassenen Gesetzes oder Befehls). Dieses fühlt sich zunächst durch den Befehl gebunden. Kann der hinzukommende Zweifel diese Bindung erschüttern und völlig aufheben? Darf auf einen bloßen Zweifel hin dem Vorgesetzten Vertrauen und Gehorsam gekündigt werden? Alfons bestreitet dies. Aber er macht bedeutende Einschränkungen: wo lebenswichtige und heilige Güter auf dem Spiele stehen, hört in einem solchen Zweifelsfall die Gehorsamspflicht auf. „Der Untergebene hat das Recht, sich vor gefährlichen Dingen zu schützen“<sup>10</sup>. Leider hat Adam diesen Traktat nicht zu Rate gezogen, obwohl die Frage hier ausführlich behandelt ist. Daß er in der Lösung des hl. Alfons einen Angriff auf das Gewissen sieht, hat den Grund in seinem Primat der „Freiheit“ vor dem Gehorsam. Er setzt damit voraus, daß schon ein Zweifel das Gewissen binde oder löse, und zwar so, daß die Verpflichtung des Gehorsams nicht weiter ins Gewicht fallen würde. Oder hilft seine Auffassung von der „Epikie als der Tugend der christlichen Freiheit“ (S. 143) dem Gewissen, den Zweifel von vornherein abzutun<sup>11</sup>?

Adams Auffassung ist uns aus der heutigen Krisis der Autorität verständlich. Haben wir doch eine Obrigkeit erlebt, die sich um Gott und Gewissen gleich wenig kümmerte. Hat man uns nicht klar machen wollen, daß Gefolgschaft der höchste Wert sei, ganz gleich, was befohlen werde? Bei einer solchen Autorität ist allerdings ein reichliches Maß von Mißtrauen gegen jeden Befehl Gewissenpflicht. Muß man darum aber der Autorität schlechthin von vornherein mit innerer Reserve begegnen, ist es wirklich eine Tugend, als Erstes und Wichtigstes um den Bereich seiner persönlichen Freiheit und Selbständigkeit besorgt zu sein, daß er nur ja nicht zuviel angetastet werde? Hier scheint uns eine Haltung hochzukommen, die dem christlichen Ethos der Nachfolge Christi nicht entspricht.

Eine menschliche Handlung ist nur als Bejahung eines Wertes, als „Wertantwort“ sittlich gut. Wo darum der Wert der Autorität als solcher und der sittliche Wert gerade dieser Autoritätsperson einsichtig ist, da ist der Gehorsam werthhaft, auch wenn der einzelne Befehl in einem gewissen Dunkel erscheint. Abrahams Gehorsam gegen Gott war unter jeder Rücksicht gut und sogar vollkommen, obwohl ihm vor dem Opfer des Sohnes graute. So klar ist nun allerdings der Wert rein menschlicher Autorität nie, daß über das Befohlene kein Zweifel aufkommen könnte. Wo aber der Christ rechtmäßiger Autorität gegenübersteht, die den Willen zeigt, ihr Befehlsrecht nach den Gesetzen Gottes auszuüben, da wird ihm auch im Zweifelsfall Vertrauen und Gehorsam näher liegen als Argwohn und Eigenwille. Von einem gewissenhaften Vorgesetzten ist ja auch anzunehmen, daß er die sittlich bedeutsamen Umstände besser erkennen kann als der Durchschnittsuntergebene, der nicht den Überblick hat. Selbst da, wo der persönliche sittliche Wert des Vorgesetzten nicht feststeht, wird der Untergebene bei Bedenken gegen den Befehl wohl überlegen müssen, ob es um des Ge-

<sup>10</sup> Mor. Lib. IV, Cap. I. n. 47.    <sup>11</sup> Darüber weiter unten: IV 3.

meinwohles willen nicht besser ist, solange zu gehorchen, als die sittliche Erlaubtheit des Befohlenen noch wirklich wahrscheinlich erscheint.

## 2. Der Gehorsam und das irrende Gewissen.

Die Überbetonung der „Freiheit“ durch Adam kommt noch stärker in seiner Auslegung des hl. Thomas<sup>12</sup> zum Ausdruck. Dieser lehrt klar, daß der Untergebene in allem seinem Gewissen zu folgen habe, auch wenn ein Befehl des Vorgesetzten entgegenstehe. (Dies ist sicher die einheitliche Lehre der katholischen Moraltheologie.) Aber Thomas spricht nicht einfachhin dem irrigen Gewissen das Recht zu, sich vom Gehorsam für frei zu erachten. Er sagt vielmehr ausdrücklich, daß nicht nur die Handlung gegen das irrige Gewissen Sünde sei, sondern auch der Ungehorsam in Befolgung des irrigen Gewissens, mit der Begründung: „Denn man kann und muß ein solches Gewissen ablegen“ (l. c. a 5). (Einen „unüberwindlichen“ Irrtum faßt er also in diesem Fall gar nicht ins Auge!) Man muß eben bedenken, daß Thomas hier die mittelalterliche, christliche, ganz besonders die kirchliche Autorität im Auge hat, und da meint er, daß der Untergebene mit seinem irrigen Gewissen nicht einfach unbeschwert über einen gegebenen Befehl hinwegkomme; der rechtmäßige Spruch der Autorität müsse ihn vielmehr in der Sicherheit seines irrigen Gewissens erschüttern. Es ist auffällig, daß Adam genau wie seinerzeit M. Laros<sup>13</sup> in seiner Interpretation der oben genannten Artikel diese von Thomas sehr betonte Seite ganz übergeht. „Solange freilich das irrige Gewissen fortbesteht, würde der Untergebene“ durch eine Handlung gegen das (irrige) Gewissen „mehr sündigen“, „weil das Gewissen eine stärkere Bindung bedeutet als der Befehl des Vorgesetzten“ (l. c.). Zunächst bindet das irrige Gewissen; denn es ist die nächste Sittennorm. Seine Bindung ist somit zwar „intensiver“, anderseits aber doch auch „geringer“ als die Bindung des Gehorsams, „weil leichter lösbar“; denn die Bindung durch den rechtmäßigen Befehl „kann nicht gelöst, wohl aber kann das irrige Gewissen abgelegt werden“ (a 5 ad 1). Nach Thomas steht also ein irriges Gewissen, dem ein rechtmäßiger Befehl entgegen ist, zwischen Skylla und Charybdis. Es kann sich aus dem Strudel nur heil herausretten, indem es den Befehl des Vorgesetzten zum Anlaß nimmt, in ernster Selbstprüfung sich vom Irrtum frei zu machen. Aus dieser todernten Situation macht die Auslegung Adams eine bloße „Unklarheit bezüglich zweier erlaubter Möglichkeiten“. „Aber selbst für diesen Fall“, sagt er, „entscheidet sich Thomas dahin, daß der Untergebene mehr seiner eigenen Einsicht und seinem Gewissen als dem Befehl des Vorgesetzten zu gehorchen habe“ (S. 119).

Dieser Verharmlosung widerspricht ganz eindeutig der fragliche Text. Der rechtmäßige Befehl des Oberen hat nach Thomas ein solches Gewicht, daß der Untergebene nicht frei und ohne Schuld bei seinem irrigen Ge-

<sup>12</sup> De Ver. q. 17 a 4 u. 5.

<sup>13</sup> Autorität und Gewissen, in: Hochland 36 (1938/39), S. 274.

<sup>14</sup> S. th. II. II. q. 104 a 3 ad 3.

wissen verharren kann. Nach Thomas verpflichtet der Befehl des Obern sogar dann, wenn er dem Ordensuntergebenen ein freiwillig unternommenes gutes Werk verbietet. „Denn man darf nicht ein gutes Werk verrichten, wenn man dabei in Schuld gerät“<sup>14</sup>.

Die Interpretation Adams widerspricht ferner dem rechten Gewissensbegriff: Bei „Unklarheit“ kann man doch nicht dem Gewissen gehorchen müssen, schon gar nicht, wenn es sich um „zwei erlaubte Möglichkeiten“ handelt. Zuerst muß das Gewissen einen klaren und bindenden Spruch geben; „denn man redet nicht von Gewissensbindung, wenn etwas aus einem solchen Gewissen gut ist, sondern wenn die Zuwiderhandlung Sünde bedeutet“<sup>15</sup>.

### 3. Der Gehorsam und das wagende Gewissen.

Die Gewissensauffassung entscheidet über die Stellung der Freiheitstugend und des Gehorsams. Die traditionelle Gewissenslehre ist vom Gehorsam als sittlicher Grundhaltung geprägt. Das Gewissen will mit aller Wachheit auf den Ruf Gottes in der Situation hören, horchen. Das sittlich Gute ist die bewußte und freie Wahrung der objektiven Seinsansprüche, des Gottesgesetzes. Aus dieser Gewissenslehre lebt die große Prinzipienlehre des Aquinaten, die vor allem den Ordo des natürlichen und übernatürlichen Seins in seinen Forderungen zeigen will. Hierauf gründet auch alle echte an Thomas orientierte Kasuistik, die Beleuchtung typisch wiederkehrender Situationen aus den allgemeinen Ordnungsprinzipien. Die moderne Gewissensauffassung ist mehr von der „Tugend der Freiheit“ geprägt. Sie leugnet nicht die objektiven Ansprüche, betont aber stärker das Moment des Wagens, der Entscheidung, weniger das des Vernehmens. Sie vertraut auf die spontane Rechtheit des Gewissensspruchs und glaubt kraft der guten Grundhaltung von selbst das objektiv Rechte zu treffen. Bei Versagen dieser Treffsicherheit tröstet sie sich verhältnismäßig leicht über die Verletzung der objektiven Ordnung mit dem Hinweis auf die gute Gesinnung, das „gute Gewissen“.

Dem „mittelalterlichen“ Menschen ist die Einhaltung der gegebenen „Ordnung“ und der Gehorsam als die Hingegebenheit an sie das Wichtigere. Das Gewissen hat die Aufgabe, das ewige Gesetz Gottes, wie es uns in der Schöpfung und Offenbarung entgegentritt, widerzuspiegeln. Das Gewissen ist die Stimme Gottes, wenn es rein vernehmend ist, wenn es ganz und gar unter dem Gesetze Gottes steht. Der Moderne dagegen ist das Gewissen mehr das irrational wagende und entscheidende Organ. Den radikalsten Ausdruck findet diese Haltung bei N. Hartmann, nach dem die bestehenden „Wertantinomien“ und dementsprechend die Gewissenskonflikte nur „entschieden werden durch einen Machtspruch; durch die Initiative, durch das selbständige Vorgehen eines Wesens, welches Verantwortung und Schuld damit auf sich nimmt“<sup>16</sup>. Der Verfasser der „Tugend der Freiheit“ ist wenig-

<sup>15</sup> De Ver. q. 17 a 4. <sup>16</sup> Ethik S. 695.

stens in seinen Wortprägungen von einem Anhauch dieser Haltung nicht ganz frei, so wenn er sagt: „Die Stimme des Gewissens steht höher als alles Gesetz“ (S. 148). Obwohl damit auch etwas Richtiges zum Ausdruck kommt, hätte sich wohl Thomas nicht so ausgedrückt. Für ihn ist die Stimme des Gewissens nicht etwas über allem Gesetze, sondern nur „Vermittlung des göttlichen Gebotes“<sup>17</sup>. Seine Rechtheit besteht eben darin, sich vernehmend am Gesetz zu normieren, sich in tätiger Wachheit unter das Gesetz zu stellen.

Auch die überkommene Gewissensauffassung weiß um das Wagen des Gewissens: der Mensch muß sich in seinen sittlichen Entscheidungen mit einer dem moralischen Gebiet eigenen begrenzten Sicherheit zufriedengeben. Und oft will es nicht gelingen, eine beruhigende Sicherheit zu erlangen. Die Hilfsprinzipien der Kasuistik, die sogenannten Moralsysteme, sind nichts anderes als das Ringen um ein sachgerechtes Wagen-können, um ein Wagen, das sich soweit als möglich leiten läßt vom „Vernehmen“, von den „Ansprüchen“ des objektiven Gesetzes. Adam sieht in diesem mühsamen Ringen zum Vernehmen und Wagen-können nur die Strafe und Rache der vergessenen Tugend der Epikie, „der Tugend der christlichen Freiheit“ (S. 143). Er will mit der Tugend der Freiheit das ganze „Problem des Probabilismus“ (S. 144) überflüssig machen, das ja nur entstehen konnte „aus der entstandenen Lücke“ der vergessenen Epikie. Auch wir sehen in der thomistischen Epikie eine wirkliche Tugend. Aber wie kann die Epikie, der es doch vor allem um die sinnvolle, „vollkommenere Erfüllung des Gesetzes“ (S. 148) geht, und zwar nach Adams Auslegung in Fällen „vollkommener Klarheit und Gewißheit“ (S. 134), wie kann diese Tugend die Frage gegenstandslos machen, wie das Gewissen in den Fällen der Unklarheit und des Zweifels bezüglich göttlicher und menschlicher Gesetze sich zu verhalten habe? Wird da nicht christliche Selbständigkeit zur Robustheit, die sich so auf das eigene Wagen verläßt, daß sie nicht mehr heilsam zu zweifeln vermag?

Das Gewissen des Gotteskindes ist auch im Wagen das Organ des Horchens zum Gehorsam. Es will nicht Herr, sondern nur Kündler des Gesetzes des Herrn sein. Freilich ohne den Geist der Freiheit kein freudiges Wagen in den Dunkelheiten des Lebens. Und wo kein kindlich frohes Wagen, gibt es auf die Dauer keinen frohen Gehorsam. Aber der Geist der Freiheit im Wagen ist nur dadurch der Geist der Gotteskinder, frei von Vermessenheit und Selbstherrlichkeit, daß er aus dem Gehorsam wächst und zum Gehorsam zielt.

## V. Polarität und Harmonie des religiös-sittlichen Lebens

So darf also unsere Antwort nicht sein: Gehorsam oder Freiheit, sondern Gehorsam und Freiheit in jener lebendigen Polarität, die wohl auch

<sup>17</sup> De Ver. q. 17 a 4 ad 2.

zu Spannungen führen kann, die aber wesentlich Harmonie bedeutet und aus der Spannung immer wieder zur Harmonie führt. Es sind zwei Pole, die sich suchen. Der Gehorsam als Tugend sucht die Freiheit und erhöht sie. Die Freiheit wächst aus dem Glaubensgehorsam und wahrt ihren Adel nur im Gehorsam des Gotteskindes. Die christliche Freiheit läßt sich nicht an unpersönliche Mächte der Welt versklaven. Sie weist ihre hohe Herkunft aus, indem sie in allem der Person des höchsten Herrn als ihrem Vater dient. Nur um seinetwillen steht sie unter menschlicher Autorität. Dieser Gehorsam gegen Menschen hat nicht nur das eigene Gehorchen im Sinn, sondern immer auch die Auferbauung der Gemeinschaft. Darum scheut er sich nicht, wo es nottut, im Geiste der Freiheit durch Mahnung oder auch Zurechtweisung den Träger der Autorität im Befehlen zu unterstützen, nicht um sich frei zu halten vom Gehorsam, sondern um besser zu gehorchen und um die Gemeinschaft zur Heimstätte der Freiheit und des Gehorsams zu machen. Selbst dort, wo der Christ mit dem Aufgebot aller Tapferkeit gegen sündige Befehle und angemaßte Autorität kämpft, setzt er sich nicht weniger für den Gehorsam als für die Freiheit ein; denn unter Tyrannen stirbt mit der Freiheit auch die Tugend des Gehorsams.

Freilich nur dann wird der Gehorsam seine Tugendechtheit in lebendiger Polarität zur Freiheit wahren, wenn er von der christlichen Mitte, der Liebe her, gesehen und gelebt wird. Gehorsam und Liebe sind die zwei tragenden Begriffe jeder religiösen Moral, vor allem der Nachfolge Christi. Aber ebensowenig wie die Freiheit durch den Gehorsam verdrängt wird, tritt der Gehorsam in der Liebe zurück. Es ist richtig: „Der tiefste Sinn, die Seele der Gesetzes-Erfüllung ist im Neuen Bunde nicht der Gehorsam, sondern die Liebe“ (S. 75). Und doch wird durch den tiefen Ernst und die Betonung des Gehorsams in keiner Weise „der Gedanke der Liebe in den Hintergrund gestellt“ (S. 75). Je ernster der Gehorsam genommen wird, um so strahlender wird die Sonne der Liebe erglücken, kann sich doch die Liebe nur im Gehorsam bewähren: „Wer meine Gebote hat und sie hält, der ist es, der mich liebt“ (Jo 14, 21). „Das ist die Liebe zu Gott, daß wir seine Gebote halten“ (1 Jo 5, 3).

Wie Freiheit und Gehorsam auf dem Gebiet des Sittlichen, wie der Gehorsam selbst wieder zur Liebe, so stehen auf dem Gebiet des Religiösen Furcht und Liebe in lebendiger Polarität. Adam sieht mit Recht Gefahr, „wo der freie liebende Gehorsam vor der Furcht zurücktritt“ (S. 75). Aber die Tiefe und Echtheit der Liebe ist nicht weniger in Gefahr, wo die heilige Furcht zurücktritt. Wir sind nicht damit einverstanden, daß in den Schriftvers ein „nur“ eingesetzt wird: „Die Furcht Gottes ist nur (!) der Anfang der Weisheit (Eccli 1, 16), der Ausdruck unvollkommener Frömmigkeit“ (S. 73). Der heilige Text sagt im Gegenteil, daß die Furcht Gottes am Anfang und in der Vollendung der Weisheit stehe (Eccli 1, 14-18). Nach dem Urtext lautet gerade Eccli 1, 16: „Der Weisheit Fülle ist die Furcht des Herrn“. Gewiß treibt die Liebe die knechtische Furcht aus, schwächt aber nicht die

heilige Furcht. So wie Religion und Sittlichkeit nur in gegenseitiger Durchdringung von Liebe und Gehorsam echt sein können, so kann wahre Religion, echte Frömmigkeit nur gedeihen in fruchtbarer Verbindung von Furcht und Liebe, in der rechten Mitte zwischen den beiden Polen heiligen Schauers und glühender Liebe, des „mysterium tremendum“ und des „mysterium fascinosum“, so daß St. Augustin vor dem Angesichte Gottes mit Recht ausruft: „et inhorresco et inardesco“<sup>18</sup>, „erzitternd vor ihm entbrenne ich, und entbrennend zu ihm erzittere ich“. Das liegt wesentlich im Begriff der Religion, schon von ihrem Gegenstand her, der nichts anderes ist als der Heilige Gott; aber auch vom Menschen her: der liebende Gehorsam des Erdenpilgers wird nie zur freiströmenden Liebe. Seine Liebe muß nicht nur mit Gehorsam gefüllt, sondern auch mit Hoffnung gepaart sein. Die Hoffnung aber, auf Gott absolut bauend, vergißt nicht die Furcht vor eigenem Versagen. Ist so die Liebe von seiten der Ethik her die gehorsame Liebe, dann von seiten der Religion wesentlich immer die fürchtende Liebe.

Sicher darf nicht Sündenangst der Grundton der Frömmigkeit sein. Schwächen wir jedoch den Frömmigkeitspol der heiligen Furcht, der Reue und Buße, so fälschen wir den Pol der Liebe, die im sündigen Erdenpilger sich nur erhält in wachem Kampf gegen die Sünde und in demütiger Dankbarkeit gegen die sündenlösende Liebe des Herrn.

Das gehorsame Gotteskind ist der freie Herrscher über alle dunklen Mächte der Welt und der Erbe eines hohen Himmels thrones. Und aus dem Schauer der heiligen Furcht zittert nur reiner und glühender die heilige frohe Kindesliebe.

## Der Weg der Gottesgemeinschaft nach Ps.-Dionysius Areopagita

Von Otto Semmelroth S. J., Büren

In scharfer Dialektik von hartnäckig festgehaltener These und ebenso einseitiger Antithese bewegt sich die Beurteilung der Schriften, die unter dem Namen des Paulusschülers Dionysius vom Areopag<sup>1</sup> in die christliche Literatur eingingen und sowohl im theologisch-spekulativen wie im asketisch-mystischen Bereich einen Einfluß, mit dem sich kaum ein anderer Autor messen kann, ausübten. Diese harte Gegensätzlichkeit mag ein Beweis mehr sein für die lebendige Bedeutung, die diese Schriften im christlichen Geistesleben gehabt haben und weiterhin haben. Bis fast zur Wende des 20. Jahrhunderts hielt man die areopagitischen Schriften weithin, vor allem auf katholischer Seite, für echt. Die Zweifel, die schon der Humanist Laurentius Valla im 15. Jahrhundert gegen die Echtheit anmeldete, sind erst — nachdem schon Engelhardt die Abhängigkeit des Verfassers vom prokli-

<sup>18</sup> Conf. XI, 9.

<sup>1</sup> Apg. 17, 34.