

aus der ganzen Welt zu einem wichtigen theologischen Symposium mit dem Thema «Verantwortliche Teilhabe an der Eucharistie». Der französische Episkopat hatte von drei theologischen Experten eine «Botschaft an die Welt» vorbereiten lassen zu der Frage, auf welche Weise die Eucharistie Quelle und Gestaltungsprinzip von Teilhabe sei. Die Delegierten aus der Dritten Welt haben aber in offenem Widerspruch zu den westlichen Ländern sowohl die erste wie auch die zweite Fassung dieser Botschaft abgelehnt, weil sie diese als zu sehr von den westlichen Auffassungen von der Wirtschaftsordnung und der verantwortlichen Beteiligung, aber auch von spezifisch westlichen Auffassungen von der Eucha-

ristie und vom Glauben beeinflusst empfanden. Besonders beachten sollte man hier vor allem die Interventionen von Pierrette Attouo, Wirtschaftswissenschaftlerin von der Elfenbeinküste, von Pater Marcello de Carvalho Azevedo, einem brasilianischen Jesuiten, und von Pater D. Amalorpavadass, einem Theologen aus Indien, der übrigens diese Vorwürfe nicht nur im Blick auf den für dieses Symposium vorbereiteten Berichtstext, sondern auch im Blick auf die offiziellen eucharistischen Gebete der römisch-katholischen Kirche erhob.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Die tatsächliche Pluralität von Moralauffassungen im Christentum

Francis Murphy

Konkupiszenz (*epithymía*): Ein Schlüsselbegriff zum Moralpluralismus in der frühen Kirche

Aus einem seltsamen historischen Versehen erklärte Papst Paul VI. am Ende der römischen Bischofssynode von 1974, Petrus und Paulus hätten der christlichen Botschaft nicht ein fremdes Kleid gegeben, sie hätten sie nicht der jüdischen, römischen oder griechischen Mentalität angepaßt; Theologien, die auf Kulturen oder Kontinenten gründeten, könnten gefährlich sein. In Wirklichkeit aber haben Petrus und Paulus und ihre Nachfolger die Botschaft, die Christus in einer jüdischen Umwelt auf aramäisch verkündet hatte, der Kultur der griechisch-römischen Welt, in der sie selbst sich befanden, angepaßt. Die Urkirche entwickelte rasch verschiedene Theologien, die eben auf den kulturellen und kontinentalen Unterschieden zwischen Alexandrien, Rom und Antiochien beruhten. Und bis

auf den heutigen Tag besteht ein fundamentaler Gegensatz zwischen den scholastisch gehaltenen, lehrmäßigen Erklärungen des Evangeliums in der westlichen Tradition und den mystischen Theologien der Ostkirchen.

I.

Eines der Gebiete, auf denen diese Unterschiedlichkeit infolge der Anpassung an die jeweilige Kultur zutage tritt, ist die Sphäre der Moral. Wie nun allgemein anerkannt ist, machte die Urkirche einen klaren Unterschied zwischen dem *kérygma*, der apostolischen Verkündigung, einerseits und der *didaché*, der sittlichen Unterweisung, die in der als Katechese bezeichneten Einführung der Katechumenen enthalten war, andererseits. Neuere Forschungsarbeiten haben die Elemente der Evangeliumsverkündigung, welche die Predigt des Paulus und der neutestamentlichen Zeugen charakterisierten, geklärt. Als Herolde einer sehr wichtigen Neuigkeit konfrontierten die christlichen Verkünder ihre Zuhörer in knapper Form mit dem Leben und den Taten Jesu und wiesen nach, daß in den Konflikten, im Leiden, im Tod und in der Auferstehung Christi die von Gott gelenkte Geschichte Israels ihren Höhepunkt erreicht hat; Gott selbst hat in die Geschichte eingegriffen, um seine Herrschaft auf Erden zu inaugrieren. Der Zuhörer stand nun Auge in Auge mit seinem Herrn, wie er im irdischen Reich Christi, der neuen Christengemeinde oder Kirche, zutage tritt. Der Bekeh-

rungswillige hat bloß auf die Einladung Christi einzugehen, sich auf ein neues Leben einzulassen; dann wird er durch die Gnade Gottes der Last der vergangenen Missetaten enthoben und erfreut sich in dem gestorbenen, vom Tod aber auferweckten Christus Jesus eines neuen, engen, vertrauten Verhältnisses zu Gott. Waren die Katechumenen dann in die Gemeinde eingegliedert, wurden sie über die sittlichen Grundsätze und das heiligende Verhalten belehrt, die für die christliche Lebensweise maßgebend sind¹.

Diese Reihenfolge beim Vorlegen des Neuen, das den Christen ausmacht – zuerst das Kerygma, dann die Didache, d. h. die auf einem eschatologischen Hintergrund erfolgende sittliche Belehrung –, scheint für die gesamte urchristliche Verkündigung charakteristisch gewesen zu sein. Diese war aus der jüdischen Tradition herausgewachsen, worin der Dekalog und die große Struktur des Gesetzes, der Tora, mit einer Aussage über Gott begann: «Ich bin der Herr, euer Gott» (Ex 20,2); diese stützte sich auf Ereignisse, welche Gottes Vorsehung vor Augen führten, und wurde von sittlichen Forderungen und Geboten bekräftigt.

Die christliche sittliche Unterweisung übernahm so von ihrem jüdischen Ursprung einen dynamischen Sinn für Gottes Weisheit, welche die Schöpfung durchdringt und diejenigen heiligt, die sich der Erfüllung des Gesetzes Gottes, der Tora, hingeben. Im Gesetz liegt der Weg zur Weisheit (*chokma*) eingebettet, auf den die frommen Juden durch die göttliche Einsicht in die rechte Lebensweise (*derek tebunot*) geführt werden. Die Rabbinen hatten diese Lehre in sittlichem und geistlichem Sinn ausgefaltet, indem sie betonten, daß die göttliche Gegenwart (*shekina*) bloß im Herzen des Demütigen wohne und ihm Weisheit verleihe. Böse Neigungen können so überwunden werden durch die Betrachtung der Tora, die den Weisen freundlich, gütig und fromm macht².

Paulus wandte diesen rabbinischen Weisheitsweg auf Christus, «die Macht und Weisheit Gottes» (1 Kor 1,24), an. Als Christi Leib ist die Kirche der Weg der Weisheit, die Endverwirklichung von Gottes Heilsplan. Wie H. Jaeger darlegt, führte diese Identifizierung Christi und der Weisheit zu zwei verschiedenen, aber voneinander abhängigen Traditionen in der frühen Kirche. In den späteren Dokumenten des Neuen Testaments und bei den apostolischen Vätern herrschte noch die rabbinische, homiletische

Tradition vor. Die Weisheit bestand für sie in der Erreichung der Heiligkeit durch die Annahme Christi als des Herrn. Später, bei den Apologeten des zweiten Jahrhunderts hingegen wird Christus im Bestreben, seine Gottheit zu erweisen, nach und nach mit der Weisheit identifiziert. Und hier nun findet der hellenische Weisheitsbegriff (*sophía*) formell Eingang in die christliche theologische Entwicklung. Daß die Septuaginta das hebräische Wort *chokma* mit *sophía* wiedergab, war nicht zufällig. In der alten griechischen Tradition nämlich ist *sophía* mehr eine Tugend als ein philosophischer Begriff. Der Ausdruck wird auf jemand angewandt, der das, was er sagt, auch tut. Und auch in der späteren Verwendung bezeichnet der Begriff weiterhin zugleich höhere Erkenntnis und richtiges Verhalten. Platon sagt: Der Weise wird «Gott ähnlich...», indem er gerecht und heilig ist» (Theaitetos 1761); und Plotin spricht von der Weisheit als vom «Leben der von innen her erhellten Seele» (Enneaden V, 8, 4). Bei Cicero (Tusc. V, 36, 195) und bei Vergil (Georg. 2, 490) wird der Begriff *sapientia* im Zusammenhang mit Tugend verwendet.

Zwischen den donnernden Moralpredigten der altjüdischen Propheten (z. B. Jes 2, 12–17) und den ethischen Ermahnungen Hesiods (Werke und Tage), Solons (Fragm 36f) und anderer früher griechischer Denker besteht eine auffallende Ähnlichkeit. Namentlich was die Lehre von Platon und Sokrates betrifft, entging dies den frühchristlichen Männern der Kirche von Justin dem Märtyrer und Clemens von Alexandrien an nicht. Sie waren in erster Linie vom jüdischen Weisen Philon von Alexandrien (20 v. Chr.–50 n. Chr.) beeinflusst, der sich eifrig bemüht hatte, zwischen der hebräischen und der hellenischen Kultur Brücken zu bauen. Doch schon viel früher waren in das jüdische Denken hellenische Elemente eingedrungen; die Weisheitsliteratur des Alten Testaments beweist dies. Obwohl zwischen den Grundanschauungen der heidnischen Moralisten, zumal der Stoiker, und der jüdisch-christlichen Lehre im allgemeinen ein fundamentaler Unterschied bestand, waren die Lehrtechnik und die meisten tatsächlichen Praktiken nahezu identisch.

Die frühchristliche Unterweisung weist viele Züge der griechischen Kultur auf, worin sie vorbereitet wurde. Dies braucht nicht zu verwundern. Die platonischen, zynischen, stoischen und epikureischen Wanderphilosophen forderten im Grunde zu ein und derselben Le-

bensweise auf. Sie strebten die Tugendübung an, deren Ziel die Selbstbeherrschung war. Ihre Absicht war es, die Menschen zum Bemühen anzuhalten, die volle Herrschaft über die Leidenschaften und Grundtriebe zu erringen, um mit den Platonikern zur Beschauung des Guten fähig zu sein oder mit den Stoikern zu dem zu gelangen, was auf dem Weg zu Selbstbeherrschung (*autarkía*) und schließlich zu Leidlosigkeit (*apátheia*) richtig und angemessen (*honestá*) ist.

Die späteren heidnischen Philosophen von Plutarch und Cicero bis zu Seneca und Mark Aurel dachten zum großen Teil über die Nikomachische Ethik des Aristoteles nach und entwickelten ein in sich geschlossenes, logisch zusammenhängendes nichtreligiöses System, das auf der Natur des Menschen und auf einer rationalen Analyse seines Reagierens auf die Alltagserfahrung beruht. In der Annahme, daß ihr Inneres im Grunde vernünftig sei, verlangten die Menschen darnach, ihre Leidenschaften und Gemütsbewegungen zu beherrschen, das Böse in sich auszurotten, sich von der Sorge um niedere Lebensinteressen zu befreien und so ihr Tun richtig zu ordnen.

Platon und Aristoteles haben die ethische Lehre der griechischen Philosophie auf die Voraussetzung aufgebaut, daß der weise Mensch imstande sei, durch die Praxis der Selbstbeherrschung die inneren Triebe zu bemeistern. Sie unterschieden dabei zwischen dem rationalen, irasziblen und konkupisziblen Streben des Menschen. Dies ging in die allgemeine Praxis der Moralphilosophie über und wurde auch von den Kirchenvätern übernommen, sobald diese begannen, ihrer Anmahnung ethischer Werte eine rationale Begründung zu geben. Im allgemeinen machten jedoch die frühkirchlichen Lehrer keinen Versuch, die Natur der Tugend als eines menschlichen Bestrebens zu analysieren, und sie unterschieden auch nicht zwischen intellektuellen und moralischen Tugenden. Alle Tugenden bildeten für sie insgesamt ein integriertes Modell des guten Lebens, und da, wo die Schlußfolgerungen der rechten Vernunft zu einem Gesetz (*nómos*) kodifiziert wurden, galt die Gesetzesbeobachtung als tugendhaft³.

II.

In der philosophischen Literatur von Platon bis zu den Neuplatonikern wurde den psychologischen Elementen in den schlechten Trieben des

Menschen besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Doch geschah dies hauptsächlich im Blick auf eine Welt guter und böser Geister, denen man einen tiefen Einfluß auf das menschliche Denken und Handeln zuschrieb. Bei Homer hat der am meisten hervortretende unstete Trieb des Menschen, das Begehren (*epithymía*), noch einen neutralen Sinn als Verlangen, als inneres Streben nach einer Befriedigung. Da aber die klassische griechische Ethik auf die Mäßigung im menschlichen Verhalten ausgerichtet war, empfindet der homerische Mensch das Bedürfnis, seine leidenschaftlichen Gefühle einer Regelung zu unterziehen, obschon er sie auf göttlichen Einfluß zurückführt (Ilias 3, 139). Mit Pythagoras hält auch Demokrit unbeherrschtes sinnliches Verlangen für eine Verrücktheit, die den Seelenfrieden (*ataraxía*) des Menschen stört und seinen Selbstbesitz (*autarchía*) aufhebt. Der platonische Dualismus trennt den Leib ontologisch von der Seele und teilt die Eigenschaften der Psyche in drei Elemente ein: in das rationale, das iraszible und das konkupiszible Streben. Das Begehren (*epithymía*) gilt somit als ein Streben innerhalb der niederen Teile der Seele, die der Kontrolle durch die Vernunft entzogen sind (Republ. IV, 335B–442A). Für den späten Aristoteles besteht das Begehren in einer irrationalen Funktion des sinnlichen (animalischen) Verlangens, das von dem rationalen Verlangen zu unterscheiden ist, das seinen Sitz im Willen hat (Nikomach. Ethik 1102a). Die Stoiker fassen das Begehren als ein irrationales Verlangen in der Seele auf, das aus einem Fehlurteil in bezug auf ein falsches, ein Scheingut hervorgeht. Zusammen mit Furcht, Lust und Traurigkeit rechnen sie das Begehren zu den vier Begierden, die durch die Übung der Selbstbeherrschung auszurotten sind, damit man den Seelenfrieden erlangt (Seneca, Epist. 116,1), und die späteren Stoiker identifizieren die Begierde oft mit dem Verlangen nach Lust. Die Neuplatoniker mit ihrer dualistischen Auffassung, wonach die Seele im Leib eingekerkert ist, bestehen ebenfalls auf der Askese, um die leiblichen Naturtriebe, namentlich das sexuelle Begehren, abzutöten (Porphyrius, Abst. 4,20). Während die Stoiker die legitime sexuelle Befriedigung für entschuldigbar, doch nicht notwendig halten (Epiktet, Epist. 3,127), treten die Neuplatoniker für völlige Enthaltbarkeit ein (Porphyrius, aaO. 1,41).

Am meisten wirkte auf das patristische Denken die von den hellenistischen religiösen Krei-

sen einhellig vertretene Lehre ein, wonach die Natur des Menschen aus drei Teilen besteht. Zwischen dem Fleisch (*sárx*) und dem Geist (*pneūma*) steht die Psyche (das Strebevermögen), die bei der Befriedigung der notwendigen leiblichen Bedürfnisse den Geist des Menschen von ungeordneten Trieben, von der Konkupiszenz, freizuhalten hat⁴.

Im Alten Testament wurde der Mensch als eine Einheit betrachtet, da man annahm, das Verüben von Bösem gehe auf ein böses Herz (*cor malignum*) zurück, das sich gegen das Gesetz Gottes auflehne. Das spätere jüdische Denken hält das Begehren für eine innere Regung, aus der der Ungehorsam gegenüber dem Willen Gottes hervorgehe. Die rabbinische Literatur spricht von inneren bösen Regungen (*jeser bara*), die nur mit Gottes Hilfe überwunden werden können. Trotz der Sündenfallerzählung der Genesis (3,7–11) findet sich im Alten Testament keine Spekulation über den Zusammenhang zwischen Begehren und Ursünde. In einer Verquickung von griechischem Dualismus, der stoischen vier Triebe und des rabbinischen Denkens führt Philon das Begehren auf irrationale Strebungen zurück, die durch die Askese, unterstützt durch die Betrachtung des Gotteswortes, unter Kontrolle gebracht werden können.

III.

In der Entwicklung des moralischen Bewußtseins, das die frühe Kirche charakterisiert, gründet die Analyse des Begehrens in Lehren über die Ursünde und die Versuchungsmacht des Teufels, wie er in der Bibel geschildert wird⁵. Die ersten Gedanken über diesen Aspekt des Begehrens finden sich in der apokryphen Literatur des Alten und des Neuen Testaments. In den Texten von Qumran wird der Einfluß böser Geister betont und die Sündhaftigkeit (*awel*) mit dem Leib (*basar*) in Verbindung gebracht. Die älteren jüdischen Apokryphen führen die sittliche Verderbnis des Menschen auf die geschlechtliche Vereinigung der Gottessöhne und später der Dämonen mit Menschentöchtern zurück (Gen 6,1–6; Henoch 6–9). Die späteren Apokryphen sprechen von einer ererbten sittlichen Schwäche, die aus einem bösen Herzen stamme; dazu kommen noch eine leibliche Schwäche, die durch den Teufel in Eva hineingebracht wurde (Apok. des Mose), ein fleischliches Begehren (2. Baruch-Apokalypse) und eine Neigung zum Bösen, die

schon vor dem Sündenfall bestanden habe (IV Esdras).

Bei Paulus wird das Begehren im Zusammenhang mit der Heilsgeschichte gesehen (Röm 5,12–21). Es besteht in einem inneren Streben, das auf den Sündenfall zurückgeht, aber nicht mit der Ursünde identisch ist. Paulus stellt Fleisch (*sárx*) und Geist (*pneūma*) in Gegensatz zueinander, was aber nach ihm nicht einfach einen Kampf zwischen dem Fleisch und dem Geist besagt (Gal 5,17). Die *sárx* ist für Paulus der gottlose, unerlöste Zustand des Menschen im Gegensatz zu dem geisterfüllten, in Christus von der Macht Satans erlösten Menschen (Gal 5,19–25). Das Begehren ist selbst noch in denen vorhanden, die durch die heiligmachende Gnade wiedergeboren worden sind; es wird als ein Mangel, als eine potentielle Quelle von Sünde im Zusammenhang mit den sittlichen und religiösen Beziehungen des Menschen gesehen (Röm 6,6; 7,3). «Das Trachten des Fleisches... führt zum Tod» (Röm 8,6). Paulus hebt schließlich die «Mächte des Bösen» hervor, die sich die Neigung des Fleisches zur Sünde zunutze machen (Gal 5,16–20). Das Sündhafte liegt für ihn nicht so sehr in fleischlichen Schwächen, sondern mehr in der Zurückweisung Gottes, indem man die Gesetzlosigkeit des Bösen (*anomia*: Röm 5,19; 7,25) hinnimmt.

Für Jakobus ist das Begehren die Ursache der Versuchung (4,1–3); es zerstört die Liebe zu Gott und führt zum Tode. Im Ersten Petrusbrief ist von den fleischlichen Begierden die Rede, die gegen die Seele kämpfen (2,11). Für Johannes schließlich ist «alles, was in der Welt ist, Begierde des Fleisches, Begierde der Augen und Prahlen mit dem Besitz». Diese Begierden kämpfen gegen den Willen Gottes und nehmen dem Menschen die Liebe zu Gott (Joh 2,15–17)⁶.

Ein ernsthafter Versuch, die Natur der Begierde zu analysieren, wurde von Irenäus gemacht. Dieser behält den platonischen Dualismus in seiner volkstümlichen griechischen Formulierung – Geist (*pneūma*), Seele (*psyché*) und Leib (*plásma*) – bei und auch den Gegensatz zwischen dem durch die Offenbarung erfolgenden Anruf des Wortes Gottes (*Lógos*) und den irdischen Lockungen. Er sieht das Begehren als sinnliche Schwäche an. Im Gegensatz aber zu den doketistischen und gnostischen Lehren betont er zwar ihren körperlichen Ursprung, hält aber daran fest, daß die Begierde nur als Folge des Stolzes und des Ungehorsams in der Seele möglich ist.

Trotz seiner realistischen Schilderung der Komplizenschaft zwischen Stolz und groben Begierden, welche die «sinnliche Weisheit» ausmachen, bleibt er optimistisch und betrachtet den Menschen als ein Kind, das von Gott nach und nach zur Vereinigung mit dem Logos heranerzogen wird (Adv. haer. 2,26; 1; 4, 12, 5)⁷.

Für die alexandrinischen Väter (Clemens, Origenes) ist die Begierde, die für den Leib natürlich, aber für die Aufreizung durch Satan anfällig ist, eine Behinderung der wahren Gnosis, der Erkenntnis, die zur Beschauung Gottes führt. Diese griechische Synthese wird durch Gregor von Nyssa ergänzt, der das fleischliche Dasein des Menschen als eine Abweichung von seinem ursprünglichen Status eines Abbildes Gottes ansieht. Im Leib entspringen die sinnlichen Triebe des Menschen, die für gewöhnlich verkehrt sind; gegen diese Triebe kann angekämpft werden durch die Askese, durch das Streben nach *apátheia*, nach der Wiederherstellung des Bildes Gottes im Menschen, was zu einer kontemplativen Vereinigung mit Gott in ekstatischer Liebe führt.

Für Athanasius ist der Mensch von seiner Erschaffung her mit einem Funken der göttlichen Gnade (*cháris*) versehen, den er beim Sündenfall verloren hat. Er ist so zu einem bloßen geschaffenen Sein (*phýsis*) herabgesunken, das an und für sich gut, aber dem Verderben ausgeliefert ist. Er wird nun in einer Menge weltlicher Sorgen, schlechter Gewohnheiten und durch einen falschen Freiheitssinn, der ihn am Aufstieg zu Gott durch Askese und Kontemplation hindert, von der Begierde niedergedrückt (Contra gent. 2–4; De Incarn. 3–6)⁸.

IV.

Mit Tertullian, Hilarius von Poitiers, Ambrosius und Hieronymus halten sich die westlichen Väter im allgemeinen an eine dualistische Anthropologie und sehen die menschlichen Triebe als den Sitz der Begierde an. Obwohl sie die dem Leib innewohnenden Triebe für natürlich halten, sprechen sie davon, daß die von der Ursünde verursachte Schwäche zu der Neigung geführt habe, den Trieben einfach nachzugeben. Die Freiheit des Menschen besteht darin, daß er kraft der Gnade imstande ist, die natürlichen Triebe von den Verlockungen zum Bösen fernzuhalten und durch Selbstverleugnung zur Tugendübung anzuhalten.

Pelagius leugnet, daß die Ursünde der Grund des Begehrens sei; für ihn liegt die Ursache der Sünde in schlechten Gewohnheiten, die wir infolge der Nachahmung des Ungehorsams Adams vom Menschengeschlecht geerbt haben. Augustinus reagiert gegen diese allzuoptimistische Sicht der Menschennatur und betont, daß die Ursünde der Grund der Verderbnis und Verschlimmerung der Menschennatur sei; die sittliche Freiheit des Menschen sei durch sie dermaßen geschwächt worden, daß er nicht mehr imstande sei, die Gebote Gottes ohne dessen Gnadenbeistand zu halten (Contra Julian. 5; De nupt. et concup. 2,23). Selbst nach der Wiedergeburt in der Taufe ist in Leib und Seele des Menschen immer noch die Begierde vorhanden. Da Augustinus die Lehre des Paulus mit seiner eigenen Erfahrung der Sünde kombiniert, hat er über die ungeordneten Begierden des Menschen eine pessimistische Auffassung. Insbesondere führt er die Begierde auf das sinnliche, sexuelle Verlangen zurück (Contra Jul. 3,51; De nupt. et concup. 1,2) und veranlaßt so das spätere patristische und das frühmittelalterliche Denken (Faustus von Riez, Maximus d.Bek., Gregor d.Gr.), das sexuelle Begehren als die Ursache der Ursünde anzusehen⁹.

V.

Seit dem Tridentinum haben die katholischen Theologen zwei verschiedene Wege eingeschlagen, um die Wirkungen der Konkupiszenz zu erklären. Alle sind einmütig der Auffassung, daß drei Elemente in Erwägung zu ziehen sind: die ungeordneten Regungen des sinnlichen und des rationalen Begehrensvermögens; die Notwendigkeit der Gnade und die Freiheit, zwischen Gut und Böse zu wählen. Einzelne betonen mit Pascal und den älteren französischen Oratorianern die schlimmen Auswirkungen der Ursünde, die sich in der Begierde als einem Aufruhr menschlicher Triebe äußern. Sie erblicken das Heilmittel in einer rigorosen Selbstverleugnung und einer Zurückweisung aller weltlichen Befriedigungen.

Andere heben mit Franz von Sales mehr die Befähigung des Menschen hervor, mit Hilfe der Gnade den Drang des Begehrens auf gute Werke hinzulenken, die der Liebe des Menschen zu Gott und zum Mitmenschen entspringen. Jede Schule ist sich der Gefahr bewußt, die mit einer Übersteigerung ihrer Position gegeben wäre. Und jede Schule fordert zu asketischen Bemü-

hungen, Gebet und Selbstverleugnung auf, da diese notwendig seien, um über die Begierde Herr zu werden¹⁰.

Die heutigen Theologen sehen die Konkupiszenz als ein natürliches Phänomen an, das im Menschen schon im Stand der Integrität und der Ugnade vorhanden gewesen sei, das aber jetzt infolge der Beschädigung durch die Ursünde den Menschen zum Bösen geneigt mache. Andere fragen sich, ob das Wesen der Konkupiszenz nicht in einem grundlegenden Gegensatz zwischen der verwundeten Menschenatur als solcher und dem wiederhergestellten übernatürlichen Dasein des Menschen bestehe. Die Regeneration durch die Gnade hat die Sündenschuld behoben,

aber die der Menschennatur angeborne Ausrichtung auf das Übernatürliche nicht vollständig wiederhergestellt. Dies ist der Ursprung einer existentiellen Schwermut – «*lacrymae rerum*» –, die nur überwunden werden kann durch die Rückkehr zu einem Wissen um die Weisheit (*chokma*) Gottes im Menschen.

Das Bemühen der frühen Kirche, ihre ethischen Auffassungen an die verschiedenen religiösen und weltlichen Ansichten über die menschliche *epithymia*-Erfahrung anzupassen, sollte uns in unserem Bestreben, die christliche Morallehre auf den Stand der heutigen Erfordernisse zu bringen, als Beispiel eines moralischen Pluralismus dienen.

¹ Vgl. F. Murphy, *The Background to a History of Patristic Moral Thought: Studia Moralia* 1 (1963) 54–61.

² H. Jaeger, *The Patristic Concept of Wisdom...*: *Studia Patristica* 4 (Berlin 1961) 93–98.

³ W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia* (Cambr. Mass. 1965) 3–12; ders., *Paideia* 3 (Oxford 1944) 149f. 224–227.

⁴ Vgl. C. Baumgartner, *Concupiscence: Dict. Spiritualité* 2 (1955) 1334–1373.

⁵ J. Daniélou, *Démon: Dict. Spirit.* 3 (1956) 162–163.

⁶ P. Wilpert, *Begierde: RAC* 2 (1954) 62–78.

⁷ G. Wingren, *Man and the Incarnation* (McKenzie, London 1959) 50–63.

⁸ M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Eglise* (Paris 1957) 170–178; F. Murphy, *The Moral Virtues in Patristic Thought: Seminarium* 3 (1969) 412–415.

⁹ A. Solignac, *La condition de l'homme pécheur d'après saint Augustin: Nouv. Revue Théol.* 78 (1956) 359–387.

¹⁰ K. Rahner, *Zum theol. Begriff der Konkupiszenz: Schr. z. Th.* I (Einsiedeln 1954) 377–414; J.B. Metz, *Begierde: LThK* (21958) 108–112.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

FRANCIS MURPHY

1914 in New York geboren. Ausbildung im Redemptoristen-seminar Mount St. Alphonsus, Esopus, New York. 1940 Priesterweihe. 1942 Magister artium; 1944 Dr. phil. der Catholic University of America in Washington, D.C., mit einer Dissertation über mittelalterliche Geschichte. 1944–1947 und 1958–1959 Militärpfarrer bei der US-Armee (u.a. in Korea, Berlin, Paris). 1950–1951 und 1958–1959 in der zivilen Pfarrseelsorge. Dann Professor für Moralthologie der Väterzeit, zunächst 1959–1975 an der Academia Alphonsiana und an der Lateran-Universität in Rom; dann 1977 bis jetzt Rektor des Holy Redeemer College in Washington. 1962–1965 Peritus beim Zweiten Vatikanischen Konzil. 1962–1967 leitender Redakteur der Abteilung für frühchristliche und byzantinische Kirchengeschichte der «New Catholic Encyclopedia». Gastprofessuren an verschiedenen amerikanischen Universitäten und wissenschaftlichen Instituten. Veröffentlichungen u.a.: *Rufinus of Aquileia* (345–410). *His Life and Works* (Washington 1945); *A Monument to St. Jerome* (New York 1952); *Peter Speaks Through Leo: The Council of Chalcedon, A.D. 451* (Washington 1952); *Politics and the Early Christian* (New York 1967); *John Paul II: The Pilgrim Pope* (New York 1979); *Constantinople II, 553: Histoire des Conciles Œcuméniques* 3 (Paris 1974); *This Church, These Times* (Chicago 1980); *The Papacy Today* (London/New York 1981). Anschrift: Holy Redeemer College, 3112 Seventh Street, Washington, D.C. 20017, USA.