

Von der Pflichtmoral zur Verantwortungsethik

Anmerkungen zu einem Artikel von Robert Spaemann

In zwei Fortsetzungen (vgl. HK, Juli 1982, 345–350 und HK, August 1982, 403–408) haben wir einen Diskussionsbeitrag von Prof. Robert Spaemann (München) zur gegenwärtigen Auseinandersetzung zwischen deontologischen Pflichten und „konsequentialistischer“ Verantwortungsmoral veröffentlicht. Spaemann plädierte darin – gegen eine herrschende Tendenz in der Moraltheologie sich wendend – entschieden für das deontologische Modell, das von Handlungen ausgeht, die unabhängig von allen Umständen und Konsequenzen in sich gut oder schlecht sind. Prof. Antonellus Elsäßer (Eichstätt) antwortet Spaemann aus der Sicht des Moraltheologen.

Im gegenwärtigen Streit um eine deontologische oder teleologische Ethik – wobei nach Spaemanns Definition unter deontologischer Ethik jene Position zu verstehen ist, die allen oder doch „zumindest bestimmten Handlungsweisen ohne Rücksicht auf die Folgen die Prädikate ‚gut‘ oder ‚schlecht‘ zuspricht“, und unter teleologischer bzw. auch utilitaristischer oder konsequentialistischer Ethik jene Richtung, welche „als Kriterium der Sittlichkeit einzig die Absicht gelten läßt, die Maximierung außersittlicher (materieller, ästhetischer und humaner) Werte zum Maßstab des Handelns und Unterlassens zu machen“ (346 b) – schreibt Robert Spaemann der Kirche „eine gewisse Verstärkerrolle philosophischer Theorien“ zu, die ihrerseits „in begrifflich geschärfter Form ‚Probleme des Zeitbewußtseins‘ widerspiegeln“. Deshalb hält Spaemann es für „gewiß nicht folgenlos, daß die konsequentialistische Ethik neuerdings von den katholischen Moraltheologen in Deutschland mehrheitlich rezipiert wurde“ (346 b).

Mit dieser *Übernahme des Konsequentialismus* aber, der letztlich „die Übertragung eines technischen Bewertungsmodells auf die Ethik“ darstellt, werde sittliches Handeln zu einem rein „strategischen Handeln in Richtung auf eine universale Nutzenfunktion“, zu einer „universalen Optimierungsstrategie“. Jedem einzelnen werde dadurch eine „positive Universalverantwortung“, d. h. die Pflicht aufgelastet, „mit jeder Handlung und Unterlassung den Gesamtzustand der Wirklichkeit zu optimieren“ (347 a). Diese Forderung erscheine jedoch nicht nur völlig phantastisch, sondern führe, infolge einer eindeutigen Überforderung des einzelnen, auch zwangsläufig zur „Resignation und zur Abstumpfung des Gewissens gegenüber den wirklichen Verantwortlichkeiten“ (347 b). Damit aber zerstöre „das konsequentialistische Ethikverständnis ... den Begriff der sittlichen Verantwortung durch Überdehnung. Die konkrete Verantwortung handelnder Menschen wird zu einer bloß instrumentellen Funktion im Rahmen einer stets fiktiv bleibenden Gesamtverantwor-

tung ... Das sittliche Gewissen des einzelnen wird dem Urteil von Wohlfahrtsstrategen untergeordnet, die den einzelnen erst darüber belehren, welche Handlungsweisen er im Interesse des Gesamtwohls zu wählen hat.“ (348 a)

Gegen eine solche *Verantwortungsethik* wendet sich Spaemann mit aller Entschiedenheit. Er beruft sich dabei auf das „normale sittliche Bewußtsein“, das sich ganz anders versteht und für das sich „Verantwortung stets aus Situationen (ergibt), in denen wir uns befinden, aus ‚sittlichen Verhältnissen‘“ (349 a). Und um eine Überforderung des einzelnen grundsätzlich auszuschalten, glaubt er „so etwas wie eine gestufte Verantwortung“ einführen zu müssen, „ein Mehr oder Weniger an Verantwortung bzw. eine Verantwortung, der wir mehr durch Handeln, und eine andere, der wir nur durch Unterlassung gerecht werden können“ (403 a). Auf diese Weise glaubt Spaemann nicht nur die neuerdings ins Bewußtsein gerückte Verantwortung des Menschen für die Welt als ganze in erträglichen Grenzen halten, sondern zugleich auch beweisen zu können, daß es bestimmte Handlungen gibt, „die immer und überall mit der menschlichen Verantwortung gegen sich selbst und seinesgleichen ... unvereinbar sind“ (405 b). Durch diese negative Qualifizierung der konsequentialistischen Ethik rückt Spaemann zugleich, wenn auch nur indirekt, die deutschen Moraltheologen bzw. die Moraltheologie in ein äußerst schiefes Licht. Als davon Betroffener sehe ich mich deshalb zu einigen grundsätzlichen Anmerkungen veranlaßt.

Was hat die Moraltheologen zur Rezeption des teleologischen Ethikmodells bewegt?

Zunächst darf als ausgemacht gelten, daß die Mehrheit der deutschen Moraltheologen in der Tat das teleologische Ethikmodell rezipiert hat. Doch der Übergang vom herkömmlichen Konzept einer deontologischen Pflichten- und Gehorsamsmoral zur teleologisch begründeten Entscheidungs- und Verantwortungsethik geschah gewiß nicht grundlos oder gar willkürlich. Seinen unmittelbaren Anlaß hatte er vielmehr in der immer stärker zu Tage tretenden „Krise der Moral“, deren eigentliches Wesen aber nicht in der bloßen Tatsache zu sehen ist, daß eine Vielzahl von Gläubigen sich über die traditionellen Moralvorschriften hinwegsetzt (vgl. die Umfrage zur Gemeinsamen Würzburger Synode von 1970), sondern in dem Umstand, daß diese deontologisch begründeten Moralvor-

schriften von den Gläubigen massiv kritisiert, in ihrem hilfreichen und förderlichen Charakter für die freie menschliche Lebensentfaltung bezweifelt, in ihrer Richtigkeit in Frage gestellt werden; daß, wie sorgfältige Analysen der Umfrageergebnisse gezeigt haben, die Gläubigen sich keineswegs gegen die Forderung nach einem Handeln aus Verantwortung sträuben, sondern lediglich gegen die fraglose Gehorsamspflicht gegenüber absoluten Ge- und Verboten, die bestimmte Handlungsweisen von vornherein als gut oder schlecht qualifizieren.

Bei ihrer Suche nach einem Ausweg aus dieser „Krise der Moral“ nahmen die Moraltheologen mit Interesse die innerhalb der philosophischen Ethikwissenschaft parallel laufende Fachdiskussion hinsichtlich der deontologischen und teleologischen Ethik zur Kenntnis. In dieser Diskussion nämlich spiegelte sich offenkundig in begrifflich geschärfter Form dasselbe „Problem des Zeitbewußtseins“ wider, das letztlich auch zur „Krise der Moral“ im kirchlichen Raum geführt hatte: das Phänomen eines anbrechenden neuen Welt- und Selbstverständnisses des heutigen Menschen, das darin zum Ausdruck kommt, daß sowohl im alltäglichen Sprachgebrauch wie auch im allgemeinen sittlichen Bewußtsein der traditionelle Begriff „Pflicht“ immer mehr durch den neuen Begriff „Verantwortung“ verdrängt und ersetzt wurde.

Was legitimiert die Moraltheologen zur Neuorientierung?

Ermutigt durch diese gleichzeitige Namhaftmachung des *Kernproblems* auch von seiten der Ethikwissenschaft und bestärkt durch deren unverkennbare Tendenz, vom Pflichtethos zum Verantwortungsethos überzugehen, haben die Moraltheologen auch das von der philosophischen Ethik angebotene *teleologische Modell* übernommen in der Überzeugung, damit ein hilfreiches und erfolgversprechendes Mittel zur Bewältigung der „Krise der Moral“ gefunden zu haben. Wenn die Gläubigen schon mit allem Nachdruck gegen die vorgängige Festlegung ihrer Pflichten sich wehren und statt dessen in Eigenverantwortung ausmachen wollen, was sie zu tun haben, warum sollte man diesem Anliegen nicht durch die Entwicklung einer entsprechend konzipierten Ethik entgegenkommen? Warum sollte man nicht das sich anbietende teleologische Ethikmodell rezipieren, das gerade darauf abzielt, dem einzelnen die Freiheit zuzuweisen, die jeweilige Situation selbst auf ihren konkreten sittlichen Anspruch hin abzuwägen, näherhin im Wertfeststellungsurteil die dem Handeln zur Verwirklichung vorgegebenen Werte zu erfassen, in der Güterabwägung bzw. dem Wertvorzugs- und Wertdringlichkeitsurteil zu entscheiden, welcher der anstehenden Werte eventuell mit einem anderen konkurriert und welcher in dieser Konkurrenz- und Konfliktsituation den Vorzug verdient, um so, unter gleichzeitiger Berücksichtigung sowohl der Umstände wie auch der Folgen des Handelns, zu einem eigenverantwortlichen Handlungsurteil zu kommen?

So verständlich die Gründe für die Rezeption des teleologischen Ethikmodells durch die Moraltheologen aus rein pragmatischer Sicht auch erscheinen, so wenig reichen sie freilich aus theologischer Sicht aus für die Legitimation einer so fundamentalen Neuorientierung der Moraltheologie. Doch hat die katholische Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht längst schon eine grundsätzliche Abkehr vom bloßen Pflichtethos und eine offizielle Hinwendung zum Verantwortungsethos vollzogen? Gewiß enthalten die Konzilsdokumente kein geschlossenes Lehrsystem zum Thema Verantwortung. Aber in ihrer Grundkonzeption wie auch in zahlreichen Einzelaussagen lassen sie dennoch ein eindeutiges Votum zugunsten eines aus Verantwortung gestalteten Lebens in dieser Welt erkennen. Die anerkennende Konstatierung des Wertes menschlich verantworteten Bemühens um Fortschritt (*Gaudium et spes*, 34) sowie eines immer mehr anwachsenden Sinnes für Autonomie und Verantwortlichkeit unter den heutigen Menschen zugleich (*GS*, 55), die grundlegenden Ausführungen über die Bedeutung menschlicher Freiheit (*GS*, 17) und des persönlichen Gewissens (*GS*, 16), die ausdrückliche Betonung der eigenständigen Weltverantwortung der Laien (*GS*, 43) sowie der menschlichen und christlichen Verantwortung der Ehegatten bei der Weitergabe des Lebens (*GS*, 50), und nicht zuletzt die nachdrückliche Hervorhebung der gemeinsamen Verantwortung von Amtsträgern und Nicht-Amtsträgern in der Kirche (*Lumen gentium*, 37) sind nur einige wenige, aber besonders eindrucksvolle Beispiele. Letztlich freilich basiert die Neuorientierung der Moraltheologie – wie übrigens auch des Konzils – auf der neu verstandenen und tiefer begriffenen biblischen Botschaft von der „Freiheit der Kinder Gottes“, die gerade nicht einen blinden Gehorsam gegenüber starren Gesetzespflichten, sondern die frei verantwortete Entscheidung des Menschen gegenüber dem in Liebe sich offenbarenden Gott einfordert. Vor diesem Hintergrund aber erscheint auch die Neuorientierung der Moraltheologie am Begriff Verantwortung hinreichend legitimiert.

Warum erscheint der Begriff „Verantwortung eher geeignet als der der „Pflicht“?

Die katholische Moraltheologie hat sich in der Tat lange Zeit und in völligem Einklang mit der damaligen philosophischen Ethik als Pflicht- und Gehorsamsmoral verstanden. Ausgehend von einem je verschieden als Wesen Gottes, Willen Gottes, Naturordnung oder auch natürliches Sittengesetz benannten und daher ewig gültigen Ordo vermeinte sie ein übersichtliches Regelsystem für die zeitlose Ordnung des menschlichen Lebens auffinden zu können. Damit diese *Handlungsanweisungen* freilich ihre ausdrückliche und öffentliche Verpflichtungskraft erlangen konnten, mußten sie promulgiert, d. h. durch ein gesetzgeberisches Tätigwerden der Obrigkeit offiziell verkündigt werden. Dem Einzelmenschen kam in dieser Konzep-

tion lediglich die dem unmündigen Untertanen gemäße „Freiheit zum Gehorsam“ gegenüber den vorgelegten Pflichten, nicht aber die Freiheit zur dispositiven Gestaltung seines Lebens zu. Diese Voraussetzungen der Pflicht- und Gehorsamsethik sind aber nach einhelliger Meinung heute nicht mehr gegeben. Die neuzeitliche Überzeugung von der Geschichtlichkeit und damit der Unfertigkeit sowie der Gestaltbarkeit der Welt, mehr aber noch das sich immer noch vertiefende Bewußtwerden der Würde der menschlichen Person als eines freiheitlichen und dialogfähigen Wesens haben radikal damit aufgeräumt und damit auch die Moraltheologie glücklicherweise zu einem *neuen Begreifen christlicher Sittlichkeit* gezwungen. Demnach heißt in wahrhaft christlicher Weise „sittlich leben“ heute nicht mehr, in fragloser Gehorsamsbereitschaft all das, aber auch nur das zu befolgen, was von der kirchlichen Obrigkeit an Moralvorschriften erlassen wird. Christliche Sittlichkeit bedeutet vielmehr ein personales Handeln aus innerster Überzeugung und freier Gewissensentscheidung (vgl. GS, 17), mit anderen Worten also ein Leben aus Glauben bzw. dem Bewußtsein, von dem in Jesus Christus sich offenbarenden Gott angerufen und zur freien Entscheidung aufgerufen zu sein, sich von Gott geliebt zu wissen und ihn aus freien Stücken wiederzulieben.

Der zutreffende Begriff für diese sittliche Anforderung ist aber, wie sich von selbst versteht, nicht „Pflicht“ oder „Pflichterfüllung“, sondern „Verantwortung“: denn er allein vermag Sittlichkeit als dialogisches Geschehen und personale Beziehung zwischen dem in Liebe sein Wort an den Menschen richtenden Gott und dem darauf in freier Entscheidung seine Antwort der Liebe gebenden Menschen adäquat zu erfassen.

Weist die Moraltheologie dem Menschen eine Universalverantwortung zu?

In der Tat erweist sich eine solchermaßen verstandene Verantwortung als *unteilbar*: sie umgreift die eigene Person des vom radikalen Liebesanspruch Gottes Betroffenen ebenso wie seine Mit- und Umwelt. Denn die ganze Wirklichkeit des Menschen und nicht nur Teilbereiche sind in das Heilstun Gottes eingeschlossen und müssen daher auch umgekehrt in die liebende Antwort des Menschen einbezogen werden.

Für das Leben bzw. die Lebensgestaltung des einzelnen selbst ist dies eine bare Selbstverständlichkeit. Nicht nur wird sich derjenige, der sich im Glauben grundsätzlich für Gott entschieden und sich mit seinem ganzen Personsein Gott in Liebe zugewandt hat, ganz von selbst gedrängt fühlen, diese seine „christliche Intentionalität“ (*Joseph Fuchs*) auch im konkreten Lebensvollzug bzw. in der Gestaltung aller Lebensbezüge zu realisieren, vielmehr kann und darf er im Glauben auch überzeugt sein, daß er dadurch das Werk des Schöpfers weiterführt und zur ge-

schichtlichen Erfüllung des göttlichen Heilsplanes beiträgt (vgl. GS, 34). Ebenso bedarf es keines ausführlichen Beweises dafür, daß in diese Verantwortung auch der Mitmensch miteinbezogen werden muß. Die personal erfahrene Liebeszuwendung des heilshandelnden Gottes ermöglicht und erfordert von dem sich davon betroffen Wissenden die radikale Liebeszuwendung zum Mitmenschen, und zwar nicht nur in bloßer Gesinnung der Liebe, sondern auch in tatkräftig liebender Sorge um dessen ganzmenschliches Heil. Christus selbst hat uns den Weg dazu gewiesen durch sein Beispiel, aber auch durch seine ausdrückliche Identifikation mit dem notleidenden Nächsten (vgl. etwa Mt 25, 31 ff). Und darum ist es undenkbar, daß wir die Sorge um den Mitmenschen aus unserer Liebesantwort gegenüber Gott, d. h. aus unserer Verantwortung ausschließen; sie bildet vielmehr einen grundlegenden Bestandteil und zugleich den untrüglichen Prüfstein für die Echtheit derselben.

Schließlich umgreift christliche Verantwortung auch *die Welt als Gottes Schöpfung und Lebensraum des Menschen*. Diese Dimension christlicher Verantwortung ist zwar erst neuerdings wieder, nicht zuletzt durch das Zweite Vatikanische Konzil, ins Bewußtsein gehoben worden. Dennoch aber ist sie nicht minder ur-christlich im wahrsten Sinne des Wortes. Die Grundwahrheiten unseres Glaubens von der Schöpfung, der Inkarnation und der Endvollendung weisen uns nachdrücklich darauf hin, daß Gottes Heilszuwendung gerade nicht welt-los, sondern zutiefst welt-haft sich vollzieht. Wenn aber Gott selbst die Welt als ganze in sein Heils-wort mit einschließt, wie soll der Mensch sie dann aus seiner Antwort der Liebe ausschließen können? Er ist vielmehr im Glauben gehalten, die Gesamtheit der Dinge in seine personale Beziehung zu Gott einzubeziehen, um so gleichsam als Mitschöpfer, Mit-erlöser und Mit-vollender Gottes Heilsplan durch die Geschichte voranzutreiben (vgl. GS, 34).

Ist christliche Verantwortung eher positiver oder negativer Art?

Christliche Verantwortung ist aber nicht nur umfassend, sondern von ihrem Wesen her „positiv“ strukturiert: sie zielt nicht primär auf Vermeidungsimperative, sondern ist selbst ein Appell im Hinblick auf den „produktiven Gehalt des Sittlichen“ (*Dietmar Mieth*). Selbstverständlich mahnt sie deshalb den Menschen, zumindest alles zu unterlassen, was ihm selbst, den anderen oder der Gemeinschaft offenkundigen Schaden zufügt. Aber sie animiert ihn noch mehr, der Liebe zu Gott und, darin eingeschlossen, der Liebe zum Menschen und seiner Welt aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele, aus ganzem Gemüt – kurz aus und mit allen seinen Kräften immer mehr Raum zu schaffen (vgl. etwa Mk 12, 30). Damit aber ist zugleich unmißverständlich zum Ausdruck gebracht, daß der Mensch sich nicht abfinden kann mit der Weltwirklichkeit, wie sie ist, sondern daß er in schöpferischer Bemühung nach der

zwar nicht je denkbar und deshalb stets fiktiv besten, wohl aber *nach der je „konkret“* „besseren Möglichkeit“ suchen und diese handelnd realisieren muß. Und daß er dabei nicht nur die seinem Handeln vorgegebenen Werte sowie die konkreten Handlungsumstände, sondern auch die für ihn voraussehbaren möglichen Folgen seines Handelns in seine Verantwortung mit einbezieht, erscheint nur selbstverständlich; denn Verantwortung als Antwort der Liebe auf den liebenden Anruf Gottes kann notwendigerweise nur als eine die ganze Wirklichkeit, also auch die Zeit in ihrer Abfolge von Vorgängigem, Gegenwärtigem und Künftigem umfassend gedacht werden.

Ebenso selbstverständlich aber ist auch, daß bei aller grundsätzlichen Verantwortung aller für alles bzw. für das Ganze dem einzelnen, entsprechend der ihm im sozialen Kontext zugewiesenen Rolle, *ein je besonderes Maß an „Zuständigkeit“* und damit auch eine je besondere Verantwortung zufällt. Indem aber jeder „seine“ Verantwortung wahrnimmt, leisten alle zusammen ihren integrierenden Beitrag zum Gelingen des Ganzen, letztlich zur Auferbauung des Reiches Gottes.

Bezieht sich christliche Verantwortung eher auf innere Gesinnung oder auf äußere Tat?

Die Antwort auf diese Frage kann selbstverständlich nur lauten: auf beides. Allerdings besteht hierbei ein wesentlicher Unterschied, der häufig übersehen wird: für die innere Gesinnung trägt der Mensch die unbedingte und volle persönliche, für die äußere Tat dagegen lediglich eine bedingte und damit zugleich eingeschränkte Verantwortung.

Ohne Zweifel stellt sich Verantwortung aus christlichem Verständnis primär als personal-dialogisches Geschehen zwischen dem in Liebe anrufenden Gott und dem in Liebe antwortenden Menschen dar. Indem der Mensch sich darauf einläßt und sich in den Stromkreis der Liebe, der von Gott ausgeht und über den Mitmenschen und die Welt wieder zu ihm zurückkehrt, hineinstellt, trifft er nicht nur seine Grundentscheidung in Freiheit, sondern legt auch seine grundsätzliche Gesinnung bzw. seinen moralischen Charakter fest: er wird zum sittlich guten Menschen. Wo dagegen der Mensch sich grundsätzlich der Liebe verweigert und statt dessen den Egoismus zur Lebensmaxime wählt, wird er zum sittlich schlechten Menschen. In dem Maß aber, als die jeweilige Gesinnung in die Einzelhandlung eingeht und sich in ihr auszeitigt, handelt der Mensch jeweils sittlich gut oder sittlich schlecht. Dafür aber trägt er auch die unbedingte und volle Verantwortung; denn hinsichtlich seiner Gesinnung lebt er ganz aus freier Selbstbestimmung.

Anders verhält es sich dagegen mit der Verantwortung hinsichtlich dessen, was der Mensch aus Liebe bzw. sittlich guter Gesinnung an äußeren Taten setzt und was diese bewirken. Zwar drängt die Liebe als *Wohlwollen*

(benevolentia) aus ihrer inneren Logik heraus zum *Wohltun* (beneficentia). Doch im Gegensatz zur Liebe als Gesinnung steht die Liebe als Tat unter einschränkenden Bedingungen. Um nämlich aus guter Gesinnung auch tatsächlich das Beste zu bewirken, muß man z. B. nicht nur die Not eines Mitmenschen und die zu ihrer Behebung geeigneten Mittel richtig erfassen, sondern auch über solch adäquate Mittel in ausreichendem Ausmaß verfügen können.

Diese Bedingungen mögen in mancherlei Hinsicht durchaus erfüllt sein, so daß der Betreffende nicht nur sittlich gut, sondern auch sittlich richtig handelt und das Bestmögliche erreicht. Weil jedoch sowohl das Einsichtsvermögen wie auch das Können des Menschen prinzipiell beschränkt sind, kann der Mensch – anders als hinsichtlich der Gesinnung und des sittlich guten Handelns – für das sittlich falsche Tun und die daraus entstehenden Konsequenzen nur eine bedingte und beschränkte Verantwortung übernehmen: entsprechend seinem jeweiligen Wissen und Können.

Überfordert diese Konzeption von Verantwortung den Menschen?

Die Sorge, daß sich der Mensch durch die Zuweisung einer universalen und positiven Verantwortung dennoch überfordert und in die Resignation gedrängt fühlen könnte, erscheint trotzdem nicht unberechtigt. Denn das Wissen um die grundsätzliche Einschränkung seiner Verantwortungsfähigkeit entbindet ihn letztlich doch nicht davon, immer „aus bestem Wissen und Gewissen“, d. h. aus bester Gesinnung und im Rahmen seiner immer neu auszulotenden Fähigkeiten zu handeln sowie die Umstände und die voraussehbaren möglichen Folgen in seine Verantwortung mit einzubeziehen. Dennoch erscheint diese Sorge aus christlicher Sicht unbegründet. Letztlich nämlich sind es nicht Menschen und ist es schon gar nicht ein System, die dem einzelnen diese Verantwortung aufbürden und ihn unerbittlich dafür zur Rechenschaft ziehen, ob er sie pflichtgemäß auch wahrgenommen hat. Es ist vielmehr der *personale Gott*, der in seinem liebenden Heilswillen den Menschen zur liebenden Antwort ruft; und er kann grundsätzlich nicht unser Unheil wollen. Er fordert uns zwar nach unserem je besonderen Vermögen ein, wie nicht zuletzt das Gleichnis von den Talenten ausweist (vgl. Mt 25, 14 ff). Aber er ist auch getreu. Und darum wird er uns bei der Prüfung auch den Ausgang schaffen, so daß wir unsere Verantwortung zu tragen vermögen (vgl. 1 Kor 10, 13).

Weil wir also aus Glauben überzeugt sein dürfen, daß unser Fähigsein nicht aus eigener Kraft, sondern von Gott kommt, der uns verliehen hat, Diener des „Neuen Bundes“, also gerade nicht eines Bundes des Buchstabens, sondern des Geistes zu sein (vgl. 2 Kor 3, 6), können und dürfen wir auch Verantwortung auf uns nehmen im Vertrauen auf den, der uns stärkt (vgl. Phil 4, 13).

Antonellus Elsässer