

## Die gefallene Schöpfung: Erbsündenlehre und Theodizeefrage

Nachdem wir lange über die gute Schöpfung gesprochen haben, müssen wir uns nun dem zuwenden, was die Theologie die „gefallene“ Schöpfung nennen. Erst bei der näheren Vorbereitung dieser Vorlesung ist mir aufgefallen, dass die beiden Unterthemen „Erbsündenlehre und Theodizeefrage“ nicht nur entfernt durch ihren negativen Beiklang sinnvollerweise demselben Kapitel zugeordnet sind, sondern dass sie in einer inneren Zuordnung stehen, die ich als These in mehreren Teilthesen vorwegnehme:

1. Die Erbsünden- und Sündenlehre ist ihrer Entstehung nach die christliche Antwort auf die Theodizeefrage und steht konstitutiv in einem schöpfungstheologischen sowie in einem soteriologischen Horizont:
  - a. Schöpfungstheologisch entlastet sie Gott von den (moralischen und nicht-moralischen) Übeln der Welt und spricht die Schuld dem Menschen zu, der als schuldig und damit implizit als frei erklärt wird.
  - b. Soteriologisch wird diese Schuld zugleich radikalisiert (Verlust des ewigen Lebens, nicht nur der moralischen Integrität) und gemildert, indem sie im Licht der Erlösung durch Jesus Christus im Heiligen Geist als *felix culpa* erscheint.
2. In dem Maße, wie die Erbsünden- und Sündenlehre in einem veränderten geistesgeschichtlichen Kontext ihren Bezug zu Schöpfung und Erlösung preisgibt, wird aus der Antwort auf die Theodizeefrage ihr Auslöser: Weshalb hat Gott die Sünde zugelassen? Weshalb kann Gott die Übel dieser Welt nicht verhindern? Eine Antwort auf diese Frage wird unmöglich oder zynisch.

Von Anfang an steht das Verständnis der Erbsünde unter einer gewaltigen Spannung: Auf der einen Seite scheint uns ein offenkundiger Widerspruch zu den klarsten theologischen Einsichten selbst zugemutet zu werden: Zum Definitionsmerkmal der Sünde gehören Freiheit und Einsicht, die Erbsünde aber spricht von einer Sünde, der beide Merkmale fehlen, denn sie wird ja in jedem neugeborenen Menschen konstatiert, da der Mensch sie sich zuzieht „durch Abstammung, nicht durch Nachahmung“.<sup>1</sup> Auf der anderen Seite hat diese Lehre nicht aufgehört, Denker aller Zeiten zu faszinieren und auch ohne alle gelungenen Erklärungen als Spiegel zu wirken, in dem der Mensch seinen Zustand auf Erden wiedererkennt. So schreibt Blaise Pascal (1623-1662):

„Sicher befremdet uns nichts härter als diese Lehre; und doch bleiben wir ohne dieses unverständlichste aller Geheimnisse uns selber unverständlich. Der Knoten unserer Lage erhält seine Verwicklungen und Schlingen in diesem Abgrund; und so ist der Mensch ohne dieses Geheimnis noch unverständlicher als dieses Geheimnis dem Menschen unverständlich ist“.<sup>2</sup>

In seinem berühmten Interview, das unter dem Titel „Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen“ 1970 veröffentlicht wurde, sagt Max Horkheimer, einer der Begründer der „Kritischen Theorie“:

„Die großartigste Lehre in beiden Religionen, der jüdischen wie der christlichen, ist ... die Lehre von der Erbsünde. Sie hat die bisherige Geschichte bestimmt und bestimmt heute für den Denkenden die Welt. Möglich ist sie nur unter der Voraussetzung, dass Gott den Menschen mit einem freien Willen geschaffen hat“.<sup>3</sup>

Immanuel Kant nennt zwar „unter allen Vorstellungsarten, von der Verbreitung und Fortsetzung desselben [des moralisch Bösen] durch alle Glieder unserer Gattung und in allen Zeugungen, die unschicklichste: es sich, als durch Anerbung von den ersten Eltern auf uns gekommen, vorzustellen“<sup>4</sup>, doch auch er stellt einen „Hang zum Bösen in der menschlichen Natur“ fest, der auf der einen Seite als moralisches Faktum gewertet werden muss und daher nach Kant nur als eigene Tat vollzogen sein kann,

<sup>1</sup> „propagatione, non imitatione“: DH 1513.

<sup>2</sup> Zit. nach: Leo Scheffczyk / Anton Ziegenaus, Katholische Dogmatik, Bd. III: Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre, Aachen 1997, 403.

<sup>3</sup> Max Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. ein Interview mit Kommentar von Helmut Gumnior, Hamburg 1970, 64f.

<sup>4</sup> Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Erstes Stück, Abschnitt IV.; benutzte Ausgabe: Stuttgart 1974, S. 49.

auf der anderen Seite ja jeder Tat schon vorausliegen muss, um die Ursache der phänomenologisch konstatierbaren Nicht-Gutheit unseres Handelns darzustellen. So ist für ihn am Ende der Sündenfallsbericht der Bibel zumindest die beste narrative Einkleidung für ein reales philosophisches Problem.

Aber verkehrt sich die Universalität der Schuld nicht in eine Universalität der Unschuld? Friedrich Dürrenmatt sieht es so:

„In der Wurstelei unseres Jahrhunderts, in diesem Kehraus der weißen Rasse, gibt es keine Schuldigen und auch keine Verantwortlichen mehr. Alle können nichts dafür und haben es nicht gewollt. Es geht wirklich ohne jeden. Alles wird mitgerissen und bleibt in irgendeinem Rechen hängen. Wir sind zu kollektiv schuldig, zu kollektiv eingebettet in die Sünden unserer Väter und Vorväter. Wir sind nur noch Kindeskind. Das ist unser Pech, nicht unsere Schuld“.<sup>5</sup>

Weise ist jedenfalls die Aussage von Scheffczyk, „dass die an Stelle der Erbsünde gebotenen Erklärungsversuche weniger überzeugen als die originale Lehre“<sup>6</sup>, wenn wir uns nur von ihrer Widerständigkeit herausfordern lassen.

### a. Grundaussagen der Erbsündenlehre

Was also ist der Inhalt der Erbsündenlehre? Sie steht im Zusammenhang mit der theologischen Anthropologie, insofern sie sich in einer Lehre über die ursprüngliche Erschaffung des Menschen äußert. Die Theodizeefrage ist unmittelbar mit gestellt, insofern der Mensch als gut erschaffen dargestellt wird. Die Erbsünde tritt als Kehrseite dieser guten Schöpfung auf. Ich fasse die Aussagen zusammen, wie sie etwa bei Thomas von Aquin auf dem Hintergrund der patristischen Formulierungsversuche dargestellt sind und seit dieser Zeit die Begrifflichkeit der Dogmatik geprägt haben<sup>7</sup>:

1) Die Menschen waren vor dem Sündenfall mit der *heiligmachenden Gnade* ausgestattet. Damit ist nicht nur ein „etwas“ verstanden, das dem Menschen von Gott gegeben wird, sondern es wird eine Relationsaussage gemacht: Aufgrund der guten Schöpfung Gottes leben die Menschen in einer ungebrochenen *communio* und *communicatio* mit Gott, ihrem Schöpfer: Sie empfangen ihre geschöpfliche Natur als freie Anteilgabe an der göttlichen Natur, ihre geschöpfliche Personalität verwirklicht sich als freier Vollzug dieser geschöpflichen Natur im freien, personalen Austausch mit dem lebendigen Gott.

2) Zu der heiligmachenden Gnade traten die *präternaturalen Gaben*, die sogenannten *dona integritatis*: Sie bringen zum Ausdruck, dass die Harmonie mit dem Schöpfer auch die Kräfte der Schöpfung in eine Harmonie untereinander bringt. Zu diesen Gaben gehören:

– *donum rectitudinis* = Freiheit von der ungeordneten Begierlichkeit, nicht nur der sexuellen. Augustinus lehrte, dass die ersten Menschen aufgrund dieser Gabe die Möglichkeit hatten, die Sünde leicht zu meiden (*posse non peccare*).

– *donum immortalitatis* = leibliche Unsterblichkeit als *posse non mori* (Möglichkeit, nicht zu sterben), nicht als *non posse mori* (Unmöglichkeit zu sterben). Diese Unsterblichkeitsaussage steht nicht im Gegensatz zur Endlichkeit und Vergänglichkeit der Schöpfung, sondern zeigt im Horizont der heiligmachenden Gnade, dass die geschöpflichen Vorgänge im Licht der Beziehung zum Schöpfer ihre eigentliche Qualität erhalten. Die Verwandlung des endlichen Leben in das ewige Leben in Gott hätte also ohne den Sündenfall nicht die Qualität des Durchgangs durch den Tod als Gottferne gehabt.

– *donum impassibilitatis* = Freiheit von Leiden als *posse non pati* entsprechend zur Leidlosigkeit des Hinübergangs ins ewige Leben.

– *donum scientiae* = von Gott eingegossenes Wissen göttlicher und geschöpflicher Wahrheiten.

3) Der Mensch empfing die heiligmachende Gnade nicht bloß für sich, sondern *auch für seine Nachkommen*. Diese Aussage taucht spiegelbildlich in der Erbsündenlehre wieder auf und ist deshalb genau zu betrachten. Der erste Mensch wurde in die Gottesgemeinschaft nicht als vereinzelt Individuum aufgenommen, sondern als die „Menschheit“ nicht im abstrakten, sondern im konkreten Sinne: als die

---

<sup>5</sup> Friedrich Dürrenmatt, Theaterprobleme, in: ders., Theaterschriften und Reden, hg. von E. Brock-Sulzer, Zürich 1966, 122.

<sup>6</sup> Scheffczyk/Ziegenaus, Schöpfungslehre, a.a.O. 403.

<sup>7</sup> Vgl. STh I-II, qu. 82 und 83.

eine Menschennatur, die in ihm personalisiert war und die als solche auf alle weiteren menschlichen Personen als Personalisierungen ein und derselben Menschennatur übergehen sollte. „Die Urgerechtigkeit sollte zugleich Erbgerechtigkeit sein“.<sup>8</sup>

Spiegelbildlich dazu sind die Aussagen über die Ursünde des Menschen zu lesen:

1) Die Menschen verloren durch ihre Sünde die ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit. Wiederum gilt: Sie verloren nicht „etwas“ an ihrer geschöpflichen Ausstattung, sondern sie gerieten in einen Widerspruch zu ihrer Geschöpflichkeit, insofern diese sich verwirklicht in der Beziehung zum Schöpfer. Sie versuchten das, was sie in der Weise des freien Empfangens bereits waren, zum eigenmächtigen Selbstvollzug zu machen und zu „sein wie Gott“.

2) Die Menschen verloren mit der heiligmachenden Gnade die präternaturalen Gaben. Sie verfielen dem Tod und der Herrschaft des Bösen. Insofern die geschöpflichen Konstitutionsmerkmale des Menschen ihren ursprünglichen Ort in der gelebten Beziehung zum Schöpfer haben, geraten sie durch den Verlust dieser Beziehung in Unordnung, in einen Prozess der Selbsterstörung.

3) Die Sünde Adams ist durch Abstammung, nicht durch Nachahmung auf alle seine Nachkommen übergegangen.

Hier liegt der eigentliche Stein des Anstoßes, der zum Eckstein der Theologie der Erbsünde werden kann. Prüfen wir zunächst die biblische Begründung, die Röm 5,12-21 entnommen wird. Dort wird eine Parallele gezogen zwischen dem ersten Adam, von dem die Sünde und der Tod auf alle Menschen übergang, und Christus, dem zweiten Adam, von dem die Gerechtigkeit und das Leben auf alle Menschen übergeht. Vers 12 lautet:

*Durch einen einzigen Menschen kam die Sünde in die Welt und durch die Sünde der Tod, und auf diese Weise gelangte der Tod zu allen Menschen, in quo omnes peccaverunt / ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον.*

Von Augustinus und der mittelalterlichen Theologie wurde die Aussage „in quo ...“ relativisch aufgefasst und auf den „einzigsten Menschen“ bezogen. Die Übersetzung lautet dann: „Durch einen Menschen ..., in dem alle gesündigt haben“. Seit Erasmus von Rotterdam setzt sich die sprachlich begründete, auch von einigen Kirchenvätern vertretene Deutung durch, die das *in quo* bzw. ἐφ' ᾧ als Konjunktion deutet, als Verkürzung von ἐπὶ τούτῳ ὅτι = aufgrund dessen, dass alle gesündigt haben ... oder: weil alle gesündigt haben. „Während das Sündigen aller von der traditionellen Auslegung kollektiv vom Sündigen aller in Adam verstanden wird, was sachlich auf die Erklärung Augustinus hinauskommt, wird es von der neueren Auslegung gewöhnlich individuell von der persönlichen Sünde der einzelnen sündefähigen Menschen aufgefasst wie in Röm 3,23. Nach dieser Erklärung ist V. 12 d kein Zeugnis für die Erbsünde“.<sup>9</sup> Es bleibt immer noch V. 19, in dem es heißt:

*Wie durch den Ungehorsam des einen Menschen die vielen zu Sündern wurden, so werden auch durch den Gehorsam des einen die vielen zu Gerechten gemacht werden.*

Die rein exegetische Untersuchung reicht also nicht aus, wenn wir uns nicht über das theologische Vorverständnis Rechenschaft ablegen, das wiederum mit der theologischen Anthropologie zu tun hat: Kommt die Sünde von einem Menschen zum anderen nur durch äußere Nachahmung – was die Pelagianer zur Zeit des Augustinus ebenso vertreten wie die Pelagianer aller Zeiten? Oder geht die Sünde des einen, ersten Menschen so in seine Natur ein, dass wir alle in ihr geboren werden? Hier wird es ernst mit dem konstitutiven Verhältnis von Person und Natur, von dem wir bereits mehrfach gesprochen haben: Gott in drei Personen *ist* seine Natur, er personalisiert sie ganz und gar, und sie ist in ihm personale Natur. Der Mensch ist geschaffen und berufen als Abbild Gottes im doppelten Sinne: im materialen Sinne, insofern er seine Natur empfängt als endlichen, geschaffenen Ausdruck der göttlichen Natur; im formalen Sinne, insofern seine Personalität darin besteht, diese geschaffene Natur zu personalisieren. In dieser Sicht des Verhältnisses von Natur und Person gewinnt die kirchliche Erbsündenlehre durchaus eine neue und sogar sehr moderne Plausibilität: An den Phänomenen unserer modernen Welt nehmen wir wieder bewusster wahr, dass Person und Natur, Freiheit und Geschichte

<sup>8</sup> Ludwig Ott, Grundriss der katholischen Dogmatik, Freiburg u.a. <sup>9</sup>1978, 127.

<sup>9</sup> Ott, Grundriss der katholischen Dogmatik, a.a.O., 132.

sich nicht äußerlich gegenüberstehen. Diejenige Subjektivität, die ihre Natur als Objekt ihres Verfügens konstituiert und ihre Identität in der *reditio in seipsum*, in der selbstbezüglichen Identität, sucht, meint in souveräner Distanz zu jeglichem naturhaften Gegenüber verharren zu können, ohne selbst davon affiziert zu werden. Das hat sich als Täuschung herausgestellt. Wir sind wieder geneigt, vom Primat des Seins vor dem Tun zu sprechen.

Freiheit ist ein Konstitutionsgeschehen, tritt also in eine konstitutive Wechselwirkung mit der Natur, in der sie sich vollzieht. Der Mensch, der in Freiheit die Entscheidung trifft, über seine Freiheit hinaus Alkohol zu trinken, ist bald nicht mehr frei, dies nicht zu tun. Seine Natur selbst verändert sich und untergräbt seine Freiheit je mehr – jedoch nicht so, dass er jetzt eine Identität als Alkoholiker erhalte, sondern so, dass er in einen Selbstwiderspruch gerät und seine Identität als Mensch und schlimmstenfalls sein Leben verliert. Es lässt sich sogar beobachten, dass dieses Geschehen nicht ein individuelles Phänomen bleibt: individuelle Degenerationen können Erbschäden auslösen, und statistisch betrachtet zeigt sich, dass viele Alkoholiker aus Familien von Alkoholikern stammen. „Das Objekt der Freiheit in ihrem ursprünglichen Sinn ist das Subjekt selbst“<sup>10</sup>, weiß Karl Rahner, auch wenn im Kontext seiner Theologie diese Aussage wohl nicht radikal genug der Bindung des Subjekts als Person an die geschöpfliche Natur gerecht wird.

Raymund Schwager fasst die neueren Einsichten, auch der Naturwissenschaften, eindrucksvoll zusammen:

„Wir können jetzt empirisch feststellen, dass die Freiheit und die Gestaltungsmöglichkeit der Menschen in das hineinreichen, was man früher als vorgegeben hingenommen hat. Die Lehre von der Erbsünde ist folglich auch unter dieser Rücksicht alles andere als eine überholte Vorstellung. Sie erweist sich vielmehr als ein grundsätzliches, aber weitgehend noch symbolisches Auftauchen einer Problematik, die erst heute eine unmittelbare empirische Dimension gewonnen hat. Das Vorgegebene, die menschliche und außermenschliche Natur, ist Produkt früherer Geschichte und früherer Abzweigungen, und heutige Entscheidungen werden zum Vorgegebenen für kommende Generationen. Mit dieser Einsicht wird zugleich offenkundig, dass die Freiheit weder vom isolierten Subjekt noch von der Ich-Du-Beziehung her umfassend verstanden werden kann, sondern im Kontext der ganzen menschlichen Gesellschaft und Geschichte zu sehen ist. Alle Objektivationen der Freiheit werden so zu Vorgaben für andere freie Taten, die ihrerseits wieder Vorgaben für künftige Entscheidungen sind“.<sup>11</sup>

Die Rede von der „strukturellen Sünde“ hat hier ebenfalls ihren Ansatzpunkt.

Erbsünde und persönliche Sünde sind sicher im „analogen“ Sinne zu verwenden. Doch wo liegt das *primum analogatum*? Es könnte in einem sehr grundlegenden phänomenologischen Sinne als die konstitutionelle Unfähigkeit beschrieben werden, die endliche Menschennatur in Freiheit so zu verwirklichen, dass sie Bestand hat – insofern diese Unfähigkeit ihren Mangel im Verlust der Beziehung zum Schöpfer nicht erkennt. Theologisch formuliert: Die Grundgestalt der Sünde liegt in dem zum positiven Handlungsprinzip erhobenen Unfähigkeit, die geschöpfliche Natur in ihrer ursprünglichen Einheit mit der göttlichen Natur in der Gnade, d.h. in personalen Kommunikation göttlicher Liebe im Heiligen Geist, zu vollziehen. Martin Luther sieht in diesem Sinne etwas Richtiges, wenn er die Sünde nicht primär in die Tat, sondern in die Gottwidrigkeit unserer Existenz legen will. Wir sind nicht erst dann unfrei, wenn wir nicht mehr zwischen mindestens zwei Angeboten auswählen können, sondern wenn wir das nicht mehr zu wählen vermögen, was wir zutiefst zur Erfüllung und in diesem Sinne zum freien Wählen können brauchen. Der Alkoholiker, der zwischen fünf verschiedenen Whisky-Marken wählen kann, ist zutiefst unfrei, weil er nicht zu wählen vermag, keine von ihnen zu wählen. Gerade im zerstörerischen Selbstwiderspruch, in den der Mensch gerät, zeigt sich, dass seine grundlegende Freiheit und seine schöpfungsgemäße Gottebenbildlichkeit in ihm erhalten bleiben und über den Zustand verfehlter Freiheit hinausdrängen. Wie gut wäre es, wenn der Mensch seine Identität einfach

---

<sup>10</sup> Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i.Br. 1976, 49.

<sup>11</sup> Raymund Schwager, Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik, Münster 1997, 142f.

von der Gottbeziehung in die Endlichkeit verlagern könnte – aber genau das scheint ihm verwehrt zu sein ...

## b. Zur Plausibilität der Erbsündenlehre

Vor einiger Zeit erwog ein älterer Akademiker, nach seiner Pensionierung das Theologiestudium in Fribourg aufzunehmen. Zusammen mit einem Brief, in dem er mir mitteilte, dass er sich wohl doch mit diesem Wunsch übernommen habe, schickte er mir folgendes Gedicht, das ihm persönlich vom Künstler handschriftlich gewidmet ist:

Du hast Äonen durchwandert  
und bist doch  
ein Blinder geblieben.  
Du hast den Turm zu Babel errichtet  
und kamst doch  
zu keinem Himmelsgewölbe  
Du hast dir  
eine goldene Krone aufgesetzt  
und warst doch  
ein Bettler.  
Du hast deine Kinder in Hass geübt  
und träumtest doch  
von Frieden.  
Du wolltest immer zu viel, Mensch!  
Doch bevor du deine Erde  
anzündest,  
betrachte eine Blume,  
die blüht, welkt  
und war.

Du hast Äonen des Weltalls durchwandert  
und warst doch blind für die  
Äonen von Engeln, die dich begleiten.  
Du hast den Turm zu Babel errichtet  
und die Himmelsleiter neben dir übersehen,  
die zur Pforte des Himmels führt.  
Du hast dir  
eine goldene Krone aufgesetzt  
und die Krone des Lebens verschmäht,  
die dir bereitet ist.  
Du hast deine Kinder in Hass geübt  
und den Frieden und die Liebe verraten,  
nach denen dein eigenes Herz sich sehnt.  
Du wolltest immer zu wenig, Mensch!  
Doch bevor du deine Erde  
anzündest,  
betrachte dich selbst und alle Geschöpfe,  
die ihr blüht, welkt  
und in Ewigkeit sein werdet.

*Arnold Sigrüst*

Spricht das Gedicht von Arnold Sigrüst (in der linken Spalte) nicht von dem Stolz, der nach der theologischen Tradition der Ursprung der Erbsünde war und der Ursprung jeder Sünde ist? Ist das nicht das Wort, das die ersten Menschen im Paradies sich sagen lassen müssen: Ihr wolltet immer zu viel! Ihr wolltet auch noch werden wie Gott! Schaut auf euch selbst, auf eure Vergänglichkeit, bescheidet euch, seid zufrieden mit eurer Endlichkeit und zerstört sie nicht, sondern schätzt sie. – Und doch hat mich das Gedicht unruhig gelassen. Das stärkste Wort war für mich darin das letzte: „und war“. Auf dem Hintergrund der Schöpfungslehre lässt sich darin mithören: Und weil die Blume war, *ist* sie. Das Sein im Sein Gottes, das ihr als Geschöpf zukommt, kann ihr nichts und niemand rauben, selbst wenn keines Menschen Auge diese Blume jemals gesehen haben sollte. Von dieser Stelle aus lässt sich das Gedicht gleichsam „umkehren“: Die rechte Spalte versucht – ohne poetischen Anspruch! – eine Wahrheit zum Ausdruck zu bringen, die mindestens ebenso zur Erbsündenlehre gehört: Der gedemütigte Stolz des Geschöpfes ist nicht richtig verstanden, wenn wir uns zurückstufen auf das bescheidene Mittelmaß der Endlichkeit. Vielmehr besteht die wahre Demut in der Hochgemutheit, die unfassbare Größe unserer Berufung anzunehmen, vor der wir zurückschrecken, weil sie uns so unendlich übersteigt und uns doch gerade in den Begrenzungen unserer Endlichkeit meint: Der Mensch ist *capax Dei* – in der geschöpflichen Endlichkeit berufen und befähigt, die ganze Fülle Gottes zu empfangen. Die geschöpfliche Begrenztheit steht nicht schlechthin im Widerspruch zur göttlichen Unendlichkeit, sondern wird zu ihrem Ort: *Der Herr verschafft deinen Grenzen Frieden (Ps 147,14)*.

Auf diesem Hintergrund erhalten die klassischen Formulierungen der Erbsündenlehre eine unerwartete Plausibilität<sup>12</sup>: Die Erbsünde besteht *formaliter* im Mangel der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, die sich als verkehrtes Beziehungsgeschehen zeigt: als Abkehr von Gott, *aversio a Deo*. Sie besteht *materialiter* in der Begierlichkeit (*concupiscentia*), der fehlenden Ordnung der innergeschöpflichen Kräfte auf ihr göttliches Ziel hin, so dass die Geschöpfe selbst zum Inhalt des Begehrens werden. Noch einmal: Es geht hier nicht nur und nicht in erster Linie um die sexuelle Begierde. Es geht um die ständige Versuchung, etwas, das doch mit uns sterben wird, zum identitätsstiftenden Inhalt unseres Lebens zu erwählen – mit Thomas Merton gesprochen: sich in elektrisches Licht zu verlieben.<sup>13</sup> Die *aversio a Deo* wird damit zu einem Griff ins Leere, ins Nichts, aus dem wir ins Dasein gerufen werden.

Wenn beachtet wird, dass die menschliche Freiheit konstitutiv auf die menschliche Natur einwirkt und die menschliche Natur der Freiheit mit ihren Möglichkeiten auch ihre Grenzen setzt, dann stellen Erbsünde und persönliche Sünde die beiden komplementären Aspekte der unlöslichen Verknüpfung zwischen Natur und Freiheit dar. Cajetan formuliert es in unüberbietbarer Klarheit in seinem Kommentar zur *Summa theologiae* des Thomas von Aquin: In Adam verdarb die Person die Natur – in uns verdirbt die Natur die Person:

„In Adam verdarb ... die Person, d.h. der personale Akt, die Natur, d.h. das Gute und die Gabe der Natur. Von uns aber heißt es, dass die Natur die Person verdirbt, weil sie aus dem Zunder [zur Sünde] ... in die aktuelle Sünde fällt“.<sup>14</sup>

So lässt sich am Ende die Erbsündenlehre mit Johann Adam Möhler sogar als „höchst einfach“ bezeichnen:

„Die Lehre der katholischen Kirche von der Erbsünde ist höchst einfach und lässt sich auf folgende Sätze zurückführen: Adam verlor durch die Sünde seine ursprüngliche Gerechtigkeit und Heiligkeit, zog sich durch seinen Ungehorsam das Missfallen und die Strafgerichte Gottes zu, verfiel dem Tode, und wurde überhaupt in allen seinen Teilen, sowohl dem Leibe als der Seele nach, verschlimmert. Dieser sein sündhafter Zustand geht auf alle seine Nachkommen über und zwar vermöge der Abstammung von ihm, mit der Folge, dass niemand durch sich selbst imstande ist, nicht einmal mit Hilfe des vollkommensten, ihm von außen dargebotenen Sittengesetzes, selbst nicht des im alten Bunde geoffenbarten, Gott wohlgefällig zu handeln, und in anderer Weise gerecht vor ihm zu werden, als allein durch das Verdienst Jesu Christi, des einzigen Mittlers zwischen Gott und den Menschen. Wird nun zu dem Gesagten noch hinzugefügt, dass die Väter von Trient die Freiheit, obwohl sie dieselbe als sehr geschwächt darstellen, doch dem gefallen Menschen noch beilegen und deshalb lehren, dass nicht alles religiös-sittliche Tun desselben notwendig Sünde, wenn gleichwohl auch nie aus sich und durch sich gottgefällig und irgendwie vollkommen sei, so haben wir alles und zwar in der symbolischen Form mitgeteilt, was streng als Kirchenlehre festzuhalten ist. Dass übrigens auch der gefallene Mensch noch Träger des Bildes Gottes sei, ergibt sich aus dem Gesagten von selbst“.<sup>15</sup>

Die lehramtlichen Formulierungen, auf die Möhler zurückgreift, finden sich im Konzil von Orange 529, das weitgehend gestützt auf Augustinus die pelagianische Gnadenlehre verurteilt<sup>16</sup>, und im Konzil von

---

<sup>12</sup> Vgl. STh I-II, 82.

<sup>13</sup> Vgl. Mertons Gedicht von 1967: „O der sanfte Narr / Er verliebt sich / In das elektrische Licht / ...“, zit. nach: John Howard Griffin, *Geh mit der Ekstase*, Münsterschwarzach 1997, 146.

<sup>14</sup> „in Adam ... persona, hoc est actus personalis, corrumpit naturam, hoc est naturale bonum ac donum. In nobis autem dicitur quod natura corrumpit personam, quia ex fomite ... in peccatum actuale labitur“: zu STh III, 8,5, III.

<sup>15</sup> Johann Adam Möhler, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften* [erstmalig 1832 erschienen], hg., eingeleitet und kommentiert von Josef Rupert Geiselman, Darmstadt 1958, 87f.

<sup>16</sup> Vgl. DH 370-397.

Trient, das 1546 ein Dekret über die Ursünde verabschiedete.<sup>17</sup> Im ökumenischen Horizont ist es interessant zu sehen, wie radikal das *sola gratia* unserer Erlösung in diesem Dokument durchgeführt ist.

Wodurch also konnte die Erbsündenlehre ihre Plausibilität verlieren? Die beiden wichtigsten Faktoren können denkgeschichtlich aufgewiesen werden in einer Naturalisierung der Menschennatur und in einer Subjektivierung des Personverständnisses:

1) *Naturalisierung der Menschennatur*: Aufmerksamkeit verdient das Auftauchen des Begriffspaares ‚Natur‘ und ‚Übernatur‘. Darin wird die sogenannte ‚Übernatur‘ rein negativ bestimmt als das Nicht-(geschöpflich)-Natürliche. Das stimmt insofern, als nicht die göttliche Natur das Abbild der geschöpflichen ist, sondern umgekehrt, so dass wir nur in der Weise negativer Theologie auf unseren göttlichen Ursprung zurückschließen können. Die Begriffsbildung ist jedoch zugleich verhängnisvoll, weil sie die Menschennatur in den Bereich des nicht göttlich Bestimmten verweist, während das göttliche Handeln erst im „Übernatürlichen“ hinzutritt. Außerdem wird das „Übernatürliche“ oder gar „die Übernatur“ so ontologisiert, dass sie von Gott und der personalen Beziehung zu ihm abgelöst erscheint. Hier beginnt das Phänomen, was als „Zwei-Stockwerk-Denken“ bezeichnet wird, so dass das „Übernatürliche“ nicht mehr als die Erfüllung der auf Gott hingeorordneten geschöpflichen „Natur“, sondern als ein äußerlich hinzugefügter „Überbau“ erscheint. Ermüdende dogmatische Diskussionen über das Verhältnis zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung wurden im der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts geführt – eine Diskussion, die aus lauter Erschöpfung und Überdruß eingestellt, nicht etwa durch bessere theologische Einsicht beendet wurde!

2) *Subjektivierung des Personverständnisses*: Im Laufe der neuzeitlichen Denkgeschichte wurde die Person nicht so sehr als freier Selbstvollzug einer Natur in ihrer Gottebenbildlichkeit wahrgenommen, sondern formal bestimmt als freie Selbstsetzung im Durchgang durch das Objekt. Wenn dieses Personverständnis auch auf Gott übertragen wird, dann wird die Schöpfung zum Objekt, das der Willkür dieses Gott-Subjekts ausgeliefert ist. Dann aber tritt ein überdimensionales Gott-Subjekt bedrohlich dem endlichen Mensch-Subjekt gegenüber. Hier liegt nicht zuletzt der Ansatzpunkt für Luthers Frage nach dem „gnädigen Gott“ und für seine Heilsangst. Dieser Bezug zu Luther ist theologiegeschichtlich bedeutsam. Im Artikel „Erbsünde“ des Historischen Wörterbuchs der Philosophie, das eine ausgezeichnete Quelle zu theologischen Fragen darstellt, findet man die erstaunlichen Einleitungsworte:

„Der deutsche Begriff ‚Erbsünde‘, literarisch zuerst von Geiler von Kaisersberg verwendet<sup>18</sup>, lateinisch ‚peccatum originale‘, verdankt seine Durchsetzung den Schriften Luthers und dem deutschen Text der Augsburgerischen Konfession. Das Problem jedoch, in dem Sünde unter dem Aspekt der durch Adams Fall verursachten, schicksalsmäßigen Bestimmtheit und solidarischen Einheit aller Menschen im Verhältnis zu ihrer Personhaftigkeit, Freiheit und Verantwortlichkeit zur Sprache kommt, reicht bis zu den Anfängen christlicher Anthropologie zurück“.<sup>19</sup>

Schauen wir uns also den Text der *Confessio Augustana* an, der 1530 entstand, bei deren Ausarbeitung man Luther jedoch weitgehend ausgeschlossen hat, da er sich um einen Konsentext handeln sollte und Luthers polemisches Temperament auch unter den reformatorischen Theologen nicht unumstritten war

...

II. Von der Erbsünde. Weiter wird bei uns gelehrt, dass nach Adams Fall alle Menschen, so natürlich geboren werden, in Sunden empfangen und geboren werden, das ist, dass sie alle von Mutterleib an voll boser Lust und Neigung seind und kein wahre Gottesfurcht, keinen wahren Glauben an Gott von Natur haben können; dass auch dieselbige angeborne Seuch und Erbsunde wahrhaftiglich Sund sei und verdamme alle die unter ewigen Gotteszorn, so nicht durch die Tauf und heiligen Geist wiederum neu geboren werden. Hieneben werden verworfen die Pelagianer und andere, so die Erbsund

<sup>17</sup> DH 1510-1516.

<sup>18</sup> Geiler von Kaisersberg: der bedeutendste deutschsprachige Volksprediger des ausgehenden Mittelalters, 1445 in Schaffhausen geboren, 1510 in Straßburg gestorben.

<sup>19</sup> P. Wrzecionko, Art. „Erbsünde“, in: HWPh 2 (1972), 604-607, hier: 604.

nicht für Sünde halten, damit sie die Natur fromm machen durch natürliche Kräfte, zu Schmach dem Leiden und Verdienst Christi“.<sup>20</sup>

Bemerkenswert ist, dass dieser Punkt als zweiter nach „Von Gott“ unter den „Articuli fidei praecipui“ genannt wird, noch vor dem „Sohne Gottes“, der unter 3., und der Rechtfertigung, die unter Punkt 4 behandelt wird. Aber besagt dieser Abschnitt das nicht genau das, was wir bislang als gute Tradition kirchlicher Lehre gehört haben? So meinen es die Reformatoren selbst, und in der Apologie der *Confessio Augustana* wird Melancthon nicht müde, immer wieder auf die Übereinstimmung mit der Tradition hinzuweisen und die Kontroverstheologen des Traditionsbruchs zu bezichtigen.

Hier hilft uns Johann Adam Möhler, der in seiner „Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften“ (1832) in den ersten Kapiteln die Differenzen in der Urstandslehre und in der Auffassung der Erbsünde herausstellt. Der Ausgangspunkt ist bei Möhler so bestimmt, wie wir ihn in der ersten These formuliert haben: Die Erbsündenlehre ist in eine Schöpfungs- und Erlösungslehre eingebunden:

„Vorzüglich muss bei der Bestimmung des Urstandes des Menschen der Blick auf die Erneuerung des Gefallenen in Christo Jesu gerichtet werden; denn da die Wiedergeburt eben in der Wiederbringung des uranfänglichen Zustandes besteht, und die Um- und Neuschaffung die wiedergewonnene erste Schöpfung ist, so gewährt uns auch die Einsicht in das, was uns Christus zurückgegeben hat, den erwünschten Aufschluss über das, was uns gleich von Anfang an gegeben war“.<sup>21</sup>

Zunächst bestätigt Möhler die Grundthese, dass die Erbsündenlehre als Kehrseite der theologischen Anthropologie vom Urstand des Menschen die christliche Antwort auf die Theodizeefrage im Horizont von Schöpfungslehre und Soteriologie darstellt:

„Das allgemeine und wesentliche Interesse, welches das christliche Dogma bei Bestimmung des uranfänglichen Zustandes unsers gemeinschaftlichen Stammvaters zu wahren hat, wird durch die vorgelegte kurze Kirchenlehre vollständig befriedigt; dieses Interesse besteht nämlich darin, einerseits zu verhüten, dass das Böse in der Welt auf eine göttliche Kausalität zurückgeführt, und das Dogma von dem *heiligen* Gott, der zugleich Weltschöpfer ist, entstellt werde; andererseits aber auch der Idee einer ganz unverdienten Erlösung vom Falle – dieser praktischen Grundlehre des Christentums ... eine feste Grundlage zu geben“.<sup>22</sup>

Möhler betont, dass die heiligmachende Gnade „ein übernatürliches, ein zu den Naturgaben hinzugegebenes Geschenk der göttlichen Gnade genannt“ werden muss<sup>23</sup>, doch bei ihm wird dieses „Übernatürliche“ nicht rein negativ als das Nicht-Natürliche bestimmt, sondern ist inhaltlich reich gefüllt: Warum kann Gott die Gnade nicht als natürliche Ausstattung der geschöpflichen Natur geben? Die Antwort ist ganz einfach: Weil diese Gnade letztlich nichts Geringeres ist als Gott selbst. Die Gnade als Natur zu geben, wäre folglich gleichbedeutend mit der Aussage, dass Gott selbst endlich oder das Geschöpf Gott wäre. Das aber ist ein Widerspruch in sich und hebt die Lebensspannung zwischen Schöpfer und Geschöpf auf. Wenn die Scholastik diese Gnade ein „Akzidens“ nennt, dann will sie diese hohe Aussage nicht zurücknehmen, sondern ganz im Gegenteil sichern: Wenn Gott als Gott die Erfüllung des Geschöpfs wird, ohne sein Gottsein zu verlieren, dann hat das für das Geschöpf die Gestalt des Akzidens, das das Wesen und damit den Eigenstand des Geschöpfs nicht aufhebt. Wir dürfen die präzise theologisch-philosophische Begrifflichkeit nicht mit dem alltäglichen Sprachgebrauch verwechseln. Ich kann sagen: Die Freundschaft mit X ist für mich *wesentlich*, ohne ihn/sie kann ich nicht leben. Doch gerade in diesem Falle macht X nicht mein Wesen im philosophischen Sinne aus, sondern ist philosophisch gesprochen für mich ein Akzidens, da ja die Freundschaft gerade auf der unaufhebbaren Andersheit des Anderen beruht. Noch klarer ist diese Unterscheidung, wenn ich von einem Kind im Mutterleib spreche: Die Relation zur Mutter, die philosophisch gesprochen ein Akzidens darstellt, ist für

<sup>20</sup> Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen (BSLK) <sup>7</sup>1976, 53.

<sup>21</sup> Symbolik, a.a.O., 57.

<sup>22</sup> Ebd. 59.

<sup>23</sup> Ebd. 60.

das Kind insofern „wesentlich“, weil es ohne sie nicht überleben kann; sie macht aber nicht das Wesen des Kindes aus, das eine eigene personale Identität unabhängig von der der Mutter hat.

Auf diesem Hintergrund wird Möhlers Kritik an der vorhin zitierten *Confessio Augustana* bzw. im weitesten Sinne an der lutherischen Position verständlich. Luther beginnt mit etwas Wahrem. Er hat nie einen besonderen Sinn für begriffliche Feinheiten gehabt und ärgert sich daran, dass die *scholastici* die Gnade ein Akzidens nennen. Dagegen will er Gott und die hohe Berufung der Christen in Schutz nehmen: „Gegen jene Theologen, die Adams Gottgefälligkeit eine übernatürliche nannten, behauptete Luther, sie sei eine natürliche“.<sup>24</sup> Die nächste Differenz folgt unmittelbar aus der ersten: Wenn die Gnade dem Menschen natürlich gegeben ist, so dass er ohne übernatürliche Hilfe Gott erkennen, an ihn glauben, ihn vollkommen lieben kann, hat in diesem Geschehen die menschliche Freiheit keinen Platz mehr, denn alles Große, was der Mensch tut, ist ja die „natürliche“ Tat Gottes in ihm. Tatsächlich sind damit die zwei lutherischen Grundpositionen umschrieben:

- 1) Das Leben in der Gnade war dem ersten Menschen natürlich.
- 2) Der Mensch besitzt keine Freiheit, weil alles gottgefällige menschliche Tun Gottestat im Menschen ist.

Im Unterschied zu der zweiten These nimmt die katholische Position die Lehre der Kirchenväter auf, nach der die Freiheit der von Gott selbst eröffnete Weg des Menschen als *imago Dei* aufgrund der Schöpfung zur *similitudo Dei* aufgrund der Erlösung darstellt.

Wenn in der theologischen Anthropologie die Aussagen über die Erbsünde das Spiegelbild der Aussagen zur Urstandslehre sind, so beobachten wir dasselbe auch für die reformatorische Position, wobei ich mich weitgehend auf Martin Luther beschränke. Möhler zeigt unerbittlich die Unstimmigkeiten auf, zu denen die begriffliche Konsequenz die Reformatoren drängt: 1) Wenn das Leben in der Gnade dem ersten Menschen „natürlich“ ist, so verliert er mit der Gnade seine Natur, sein Wesen, seine Identität als Mensch. Hier gründet die reformatorische These von der „völligen Verderbtheit“ der menschlichen Natur. 2) Wenn alles menschliche Tun Gottes Tat im Menschen ist, dann muss Gott auch den Sündenfall, den Ehebruch Davids und den Verrat des Judas gewirkt haben<sup>25</sup> – Aussagen, die das Konzil von Trient ausdrücklich verurteilt!

Weil drastische Beispiele immer gut in Erinnerung bleiben, kann ich nicht umhin, Ihnen eines der Beispiele vorzutragen, das Möhler anführt:

„Noch bemüht sich Zwingli, seine unselige Lehre mit dem Grunde zu rechtfertigen, dass Gott stets durch reine Absichten geleitet werde, dass mithin der Zweck die Mittel heilige, und in etwas sonderbarem Zusammenhange fügt er bei, dass der Ehebruch Davids, dessen Urheber Gott sei, Gott ebenso wenig einer bösen Handlung überführe, als wenn ein Stier eine ganze Herde Kühe befruchte [das Originalzitat Zwinglis wird angeführt!]. Hierbei wurde nur übersehen, dass der Mensch keine Kuh sei, sowenig als Gott ein Stier, dass demnach, wenn der Mensch von Gott zum Ehebruch angetrieben werde, dies nicht ohne Verletzung des moralischen Wesens des Menschen geschehen könne, und darum allerdings Gott die Schuld zufalle“.<sup>26</sup>

Die radikalen Unstimmigkeiten gehen weiter: Wie soll bei dieser Haltung noch zwischen dem Handeln Gottes und dem Handeln Satans unterschieden werden? Fällt nicht auch für die Menschen der Unterschied von Gut und Böse dahin, weil Gott ja alles in allen bewirkt? Wie kann Adam den Zorn Gottes auf sich ziehen, wenn er doch tat, was er nicht unterlassen konnte?

An dieser Stelle nun geschieht etwas sehr Entscheidendes und geistesgeschichtlich wie theologiegeschichtlich ungemein Folgeschweres: Die ursprüngliche Theologisierung der Menschennatur, die die Gottesgemeinschaft in ihre Wesensbestimmung aufnimmt, schlägt um in eine radikale Naturalisierung: Die Konkordienformel von 1577, in der die Anhänger der *Confessio Augustana* sich aufs Neue über gewisse Streitpunkte, v.a. in der Abendmahlslehre, einigten, „erklärte sich dahin, dass der gefallene

---

<sup>24</sup> Ebd. 64.

<sup>25</sup> Vgl. ebd. 75.

<sup>26</sup> Ebd. 80.

Mensch auch nicht einmal mehr das bloße natürliche Vermögen besitze, Gott in seinem heiligen Willen zu vernehmen und dem Erkannten gemäß zu wollen“.<sup>27</sup> Und nun folgt die entscheidende Aussage:

„Die Wahrheit dieser Auffassung der lutherischen Lehre von der Erbsünde wird durch die Erklärung der Konkordienformel, dass sie nicht gemeint sei, den gefallenen Menschen für ein unvernünftiges Geschöpf zu halten, keineswegs aufgehoben, vielmehr bestätigt; denn sie weist ausdrücklich jenem Vermögen des menschlichen Geistes, welches sie Vernunft nennt, bloß die endliche Welt als Wirkungskreis an, und legt dadurch unverkennbar zu Tage, dass, nach ihrer Meinung, der von Gott verstoßene Adam und alle seine Söhne, inwiefern sei nun dieses sind, keine geistige Anlage mehr für Gott und sein Reich bewahrt haben“.<sup>28</sup>

Damit ist nun in der Tat die theologische Anthropologie von der Bibel bis 1577 radikal preisgegeben. Der Mensch nach der Erbsündenlehre des Thomas ist mit sich selbst im Widerspruch, solange sein *desiderium naturale videndi Dei* nicht erfüllt ist. Der Mensch nach der Konkordienformel ist keineswegs mit sich selbst im Widerstreit, sondern ruht im Horizont der Endlichkeit. Er ist der „moderne Mensch“ geworden, der von nun an nicht mehr auf eine einzige Konfession beschränkt sein wird, sondern mehr und mehr zum „Normaltyp“ wird. Er ist ziemlich missionsresistent, denn er antwortet immer: Warum willst Du mich mit Deinem Überbaugott behelligen? Ich bin zufrieden mit der Welt, in der ich lebe und die ihr doch selbst Gottes Schöpfung nennt. Lass mich in Ruhe mit Deinen Hinterwelten! Hier kann man nur noch antworten: „Du wolltest immer zu wenig, Mensch! ...“ Diese Position wird zur theoretischen Basis der neuzeitlichen Schöpfungslehre, Anthropologie und Gnadenlehre. Diese Sicht bleibt aber noch zu oberflächlich, denn sie setzt ja voraus, dass der Mensch das wird, als was er sich definiert. Das ist aber nach der Erbsündenlehre des Thomas gerade nicht der Fall! So müssen wir also richtiger sagen: Der Mensch, der von sich sagt, dass er seine Identität in seinem irdischen Lebensraum gefunden habe und darin zufrieden sei, ist in doppelter Hinsicht zum Opfer der Erbsünde geworden: indem er sein Leben nicht mehr aus der Lebensquelle des Schöpfers empfängt und vollzieht – und indem er die Zerrissenheit, die daraus hervorgeht, so gründlich verdrängt hat, dass er selbst ohne diese Quelle leben zu können meint.

Möhler greift von sich aus auf die Theodizeefrage zurück und gibt uns das Stichwort zum Übergang:

„Dass der Mensch [nach reformatorischem Standpunkt], ohne Erkenntnis- und Willensvermögen, für das Göttliche, Gott und seinem Reiche fernebleiben müsse, ist wohl begreiflich; es begreift sich in einem Augenblick so gut, als es auf der Stelle jedermann einleuchtet, dass der nicht gehen kann, der keine Füße hat. Wozu also der Gewaltstreich, die religiöse Anlage des Menschen, das Gottebenbildliche in ihm zu vertilgen? Und wer dürfte eine Theodizee wagen, wer getraute sich die Kunst zu, Gott in der Weltgeschichte auch nur einigermaßen zu rechtfertigen?“<sup>29</sup>

Ja, wer traut sich das in der Neuzeit einigermaßen zu? Zunächst lässt sich beobachten: Jedermann versucht es nun und muss es geradezu versuchen. Böse Zungen sagen: Es bricht geradezu eine „Theodizitis“ aus.<sup>30</sup> Seit dem frühen 18. Jahrhundert wird sie gleichsam zur Seuche, die vom Philosophen Leibniz ihren Namen erhält.<sup>31</sup> Anlass sind die Seelenqualen von Kurfürstin Sophie Charlotte, die mit Leibniz im Sommer 1702 in Berlin über das Buch des calvinistischen, vorübergehend katholischen und dann um so calvinistischeren französischen Philosophen Pierre Bayle „Dictionnaire historique et critique“ diskutierte. In diesem Buch wurde die Vereinbarkeit von Vernunft und Glaube vor allem unter Hinweis auf die Existenz des Übels geleugnet mit der Empfehlung, auf jede rationale Theologie zu verzichten und sich dem bloßen Glauben zu überlassen. Während die Fürstin einem solchen Fideismus zunächst zuneigte,

---

<sup>27</sup> Ebd. 102f.

<sup>28</sup> Ebd. 103f.

<sup>29</sup> Ebd. 114.

<sup>30</sup> Friedrich Hermanni, Felix Culpa. Die geschichtsphilosophische Transformation der Sündenfallerzählung im 18. Jahrhundert, unveröffentlichtes Manuskript (1993), 17; vgl. die neuere Veröffentlichung von Friedrich Hermanni: Das Böse und die Theodizee.

Eine philosophisch-theologische Grundlegung, Gütersloh 2002.

<sup>31</sup> Vgl. zum folgenden S. Lorenz, Art. „Theodizee“, in: HWPPh 10 (1998), 1066-1073.

versprach Leibniz ihr zu zeigen, dass die Schwierigkeiten so unbeherrschbar gar nicht seien. Sein Buch erschien 1710 unter dem Titel „Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l’Homme et l’Origine du Mal“. Leibniz erläuterte: „... c’est là le titre du livre, et Théodicée signifie la doctrine de la justice de Dieu“, und er verdeutschte den Titel: „Versuch einer Theodicaea oder Gottrechts-Lehre von der Güthigkeit Gottes, Freyheit des Menschen und Ursprung des Bösen“. Vermutlich hat er den Ausdruck „Theodicee“ im Anklang an Röm 3,5 gebildet: *Wenn aber unsere Ungerechtigkeit die Gerechtigkeit Gottes bestätigt, was sagen wir dann? Ist Gott – ich frage sehr menschlich – nicht ungerecht, wenn er seinen Zorn walten lässt?*

Die Antwort des Leibniz, die Kurfürstin Sophie Charlotte trösten soll, kann hier nur in ihren Grundzügen nachgezeichnet werden:

„Leibniz’ metaphysischem Optimismus zufolge wählt Gott als das vollkommenste Wesen aus einer Vielzahl prinzipiell möglicher und gleichsam zur Wirklichkeit strebender Welten diejenige aus, die die bestmögliche ist, und bringt sie zur Wirklichkeit. Kriterium ist dabei die optimale Seinsfülle ... Obwohl Gott unfehlbar nach dieser Regel des Besten («règle du meilleur») und nach dem Prinzip des zureichenden Grundes handelt, bleibt diese geschaffene Welt kontingent (da andere Welten möglich sind) und Gott in seinen Handlungen frei, auch wenn er sich an bestimmte Regeln hält: Denn gerade darin besteht seine größte Freiheit. Gott ist nicht zur Schaffung dieser einen Welt nezesitiert, er verwirklicht sie aber kraft seiner Weisheit, geleitet von einer «moralischen», der «hypothetischen» Notwendigkeit, die von der absolut zwingenden Notwendigkeit unterschieden ist. Das Übel und die Zweckwidrigkeiten erscheinen in dieser Konzeption als Mitfolgen [= Nebenwirkungen] eines Totaldekretes über die Schaffung eines bestmöglichen Weltsystems... Gott will das Übel nicht, lässt es aber zu“.<sup>32</sup>

Die Unumgänglichkeit der zugelassenen Übel kann im Einzelfall nicht nachgewiesen werden, da sie sich erst im Rückblick auf die gesamte Weltsystematik erweisen können. Was Sophie Charlotte zu diesen Ideen gesagt hat, habe ich nicht nachgeforscht. Fest steht jedenfalls, dass die Theologen der Zeit dem Philosophenkollegen keinesfalls dankbar zu Füßen lagen, sondern eher kritisch gestimmt blieben: Wird Gott nicht der Notwendigkeit einer ontisch vorgeordneten Seinsstruktur unterworfen? Handelt er in dieser Sicht nicht trotz aller Beteuerungen notwendig so, wie er handelt? Wird nicht auch das Erlösungsgeschehen als ein Mittel zum Zweck Bestandteil der Steigerung geschöpflicher Seinsfülle? usw. In der Tat ist nicht zu übersehen, dass die Argumentation grundlegend von der Struktur der patristischen Theodizee abweicht: Gut und gerecht wird Gott jetzt nicht mehr genannt, weil er selbst sich seiner Schöpfung schenkt und ihr Anteil an seinem eigenen Leben gewährt, sondern weil die Schöpfung in der Binnenstruktur ihrer endlichen Konstitution für die bestmögliche deklariert wird – und zwar so, dass diese These auch gegen den Augenschein philosophisch vertreten wird.

Die Muster-Theodizee des Philosophen Leibniz hatte nicht nur philosophische Folgen. Sie ließ auch einen populären Optimismus entstehen, der sich um philosophische Argumente wenig scherte, sondern in dem Lebensgefühl schwelgte: Alles, was ist, ist gut. Der Philosoph Wilhelm Windelband macht darauf aufmerksam, dass unser Ausdruck „Optimismus“ seinen Ursprung in der Theorie habe, unsere Welt sei die bestmögliche (optimus) aller Welten.<sup>33</sup> Die Berliner „Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres“ wollte die Differenzen wieder klarer zum Vorschein bringen, indem sie 1755 eine Preisfrage zur allgemeinen Beantwortung stellte, was damals auf Französisch geschah. Untersucht werden sollte „le vrai sens“ des Satzes: „Tout est bien.“ Wichtiger als das akademische Geschehen in Berlin war aber für die Erschütterung des Optimismus das Erdbeben von Lissabon im selben Jahr 1755, das Anlass für den Spott Voltaires und seinen satirischen Roman „Candide ou l’Optimisme“ (1759) wurde. Auch Lessing und Kant ließen sich von diesen Vorgängen zum Nachdenken über die Theodizee-Frage anregen.

Wenden wir uns wieder dem Sündenfall und der Erbsündenlehre zu, die ab dem 18. Jahrhundert einen neuen Stellenwert erhalten. Insofern sie ursprünglich eine Antwort auf die Theodizeefrage darstellten, diese Frage aber nun eine andere Antwort erhalten hatte, die ohne Sünde oder gar

---

<sup>32</sup> Ebd. 1066f.

<sup>33</sup> Vgl. Wilhelm Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Tübingen <sup>17</sup>1980, 421.

Erbsünde auskam, war der Erbsündengedanken sozusagen heimatlos geworden und irrte herum auf der Suche nach einer neuen Verwendung. Es spielte dabei interessanterweise keine Rolle, dass die neue Antwort auf die Theodizeefrage sich gerade als eine Nicht-Antwort bzw. als eine zynische Antwort herausstellen sollte. Die neue Verwendung der Erbsündenlehre war schnell gefunden in der aufstrebenden Geschichtsphilosophie bei Herder und Kant, Schiller und Fichte, Schelling und Hegel. Ich zitiere die These des protestantischen Theologen und Philosophen Friedrich Hermanni:

„Weil es im Theodizeediskurs entbehrlich war, konnte das nunmehr frei verfügbare Falltheorem in andere theoretische Kontexte einwandern und in Aufklärung und Idealismus seine dritte, diesmal geschichtsphilosophische Karriere starten“.<sup>34</sup>

Gesucht wird nun eine plausible Deutung für den Übergang der Menschheit aus dem kindlichen Naturzustand zum zivilisatorischen Zustand. In diesem Kontext ist der Sündenfall nicht länger ein bedauerlicher Rückschritt, sondern „das erste Glied der menschlichen Fortschrittsentwicklung“.<sup>35</sup>

Kant führt das Motiv in seinem Aufsatz „Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte“ (1786) den Gedanken fort: Der Ausgang des Menschen aus dem Paradies ist für ihn „der Übergang aus der Rohigkeit eines bloß tierischen Geschöpfes in die Menschheit, aus dem Gängelwagen des Instinkts zur Leitung der Vernunft, mit einem Worte: aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit“.<sup>36</sup> Wieder werden Opfer in Kauf genommen, muss doch auch Kant zugeben: „Indessen ist dieser Gang, der für die Gattung ein *Fortschritt* vom Schlechteren zum Besseren ist, nicht eben das nämliche für das Individuum“.<sup>37</sup> Schiller ließ sich von Kant 1790 zu dem Aufsatz anregen: „Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde“ und radikalisiert die Positivierung des Sündenfalls noch über Herder und Kant hinaus: Der „Fall“ wird geradezu euphorisch gefeiert als „glücklichste und größte Begebenheit in der Menschengeschichte“<sup>38</sup>, so dass eine Rückkehr in das Paradies nicht einmal wünschenswert sei. Auch Schelling deutet in seiner Magisterdissertation *De malorum origine* (1792) den in Gen 3 erzählten Sündenfall als Übergang des Menschen aus der natürlichen in die geschichtliche Daseinsform und bestimmt Gen 3 als „philosophischen Mythos“.

Die geschichtsphilosophischen Umdeutungen des Sündenfalls liegen auf der Hand:

- 1) *Negativierung des Ausgangszustandes*: Aus der Vollkommenheit des ursprünglichen Menschen wird ein dem Menschen zutiefst unwürdiger, quasi-tierischer Zustand.
- 2) *Entmoralisierung und Positivierung des Falls*: Der Sündenfall avanciert zum Ereignis der wahren Menschwerdung des Menschen, das Obstessen wird zur moralisch neutralen Handlung erklärt.
- 3) *Teleologisierung der Übel*: Die moralischen wie die nicht-moralischen Übel werden – wie in der neuen Theodizee-Lehre – zu unvermeidlichen Mitteln geheiligt, die dem geschichtlichen Endzweck dienen. Der Endzweck der Geschichte aber muss das Resultat einer geschichtlichen Anstrengung der Menschheit sein, durch die die Vernunft die vernunftwidrigen Übel überwindet:

„Wer uns entgegnet, dass wir auch ohne derartige und so enorme Freveltaten dieselbe Erhabenheit erreichen könnten, der scheint mir von der Erwartung auszugehen, dass wir entweder keine Menschen sind oder dass wir diese Erhabenheit nicht unseren Fähigkeiten, sondern ausschließlich einem unverdienten, zufälligen Glück verdanken, d.h. dass das ganze Verdienst dieser Erhabenheit dahin wäre“.<sup>39</sup>

---

<sup>34</sup> Hermanni, Felix Culpa, a.a.O. 5.

<sup>35</sup> Ebd. 7.

<sup>36</sup> Immanuel Kant, Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte, A 2.

<sup>37</sup> I. Kant, Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte, A 13.

<sup>38</sup> Friedrich Schiller, Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde, in: Sämtliche Werke, 5 Bde, hg. von G. Fricke und H.G. Göpfert in Verbindung mit H. Stubenrauch, München 21960, Bd. 4, 769.

<sup>39</sup> De malorum origine, in: Schelling, Historisch-kritische Ausgabe, im Auftrag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hg. von H.M. Baumgartner, W.G. Jacobs, H. Krings und H. Zeltner, Stuttgart–Bad Cannstatt 1976ff., Bd. I, 1, 146.

Diesen Zynismus kann man im Blick auf die ungeheuerlichen Freveltaten, die im vollen Bewusstsein als Mittel zum Zweck des erhabenen geschichtlichen Endzwecks in den folgenden Jahrhunderten verübt wurden, wohl nur dem unreifen Gemüt eines unreifen Studenten noch halbwegs verzeihen ...

4) *Auflösung des Zusammenhangs der Übel mit der Theodizeefrage*: Die traditionelle Übeltheorie hatte im Dienste der Theodizee alle Übel entweder als moralische Übel (= Sünde) oder als nicht-moralische Übel (= Sündenfolge, wenn auch nicht im individuellen Sinne) betrachtet. Die neue Theorie muss nun viele Fragen unweigerlich und definitiv offenlassen. Sie kann nicht mehr erklären, warum der Mensch gerade durch das Verlassen des Naturzustandes und den Eintritt in das Reich der Zivilisation unweigerlich sterben muss. Sie kann nicht erklären, woher gewisse physische Übel kommen, die sich doch nicht als Folgen des Vernunftgebrauchs aufweisen lassen. Ich zitiere nochmals Hermanni:

„Diese beschränkte Erklärungsreichweite des geschichtsphilosophisch eingebundenen Falltheorems, das eine Vielzahl von Übelbeständen unerklärt lassen muss, ist ein Indiz für die Theodizeeabstinenz dieser Theorie. Im Unterschied zum traditionellen Sündenfallkonzept soll sie weder der Entlastung des Schöpfergottes dienen, noch wäre sie dazu in der Lage“.<sup>40</sup>

Ein Indiz für die selbstaufgelegte Verkürzung der Fragestellung zeigt sich darin, dass im Rahmen der Theodizee-Problematik oft nur gefragt wird, weshalb Gott uns leiden lässt, nicht aber, weshalb wir sterben müssen. Aus dieser Sackgasse ist kein Entkommen – es sei denn, wir machen uns die verhängnisvollen Weichenstellungen der Geistesgeschichte als keineswegs zwangsläufige Selbstbeschränkungen bewusst: Mensch, du wolltest immer zu wenig! – und kehren zu den biblischen und patristischen Quellen zurück. Man könnte die Theodizeefrage auch anhand des Buches Ijob behandeln. Ich habe Sie hier auf eine andere Spur geführt – empfehle Ihnen aber sehr, einmal selbst zu versuchen, dieses Buch mit der patristischen Hermeneutik und mit der Leibniz'schen Hermeneutik zu lesen. Sie werden spüren, dass Leibniz dabei verblasst wie ein Feuerwerk vor dem Sternenhimmel. Am Ende ist es weder die Aufrechnung aller Leiden Hiobs als Beiträge zur besten aller Welten noch die komplementäre Aufrechnung der sogenannten Freunde Ijobs über die Endlichkeit und Schuldhaftigkeit jedes Geschöpfes, sondern der ganz unvermutet in das Ringen des Menschen einbrechende lebendige Gott selbst:

*Da antwortete Ijob dem Herrn und sprach: Ich hab' erkannt, dass du alles vermagst; kein Vorhaben ist dir verwehrt. Wer ist es, der ohne Einsicht den Rat verdunkelt? So habe ich denn im Unverstand geredet über Dinge, die zu wunderbar für mich und unbegreiflich sind. Hör doch, ich will nun reden, ich will dich fragen, du belehre mich! Vom Hörensagen nur hatte ich von dir vernommen; jetzt aber hat mein Auge dich geschaut. Darum widerrufe ich und atme auf, in Staub und Asche (Ijob 42,1-6).*

Gott ist die Antwort auf die Theodizeefrage. Die eindrucksvollste Antwort, die mir je aus theologischer Feder zu Gesicht gekommen ist, stammt von Kardinal Cajetan aus einer Predigt, die er 1502 am Papsthof ausgerechnet vor Alexander VI. gehalten hat. Cajetan unterscheidet zwischen Naturen, die mit unfehlbarer Gewissheit ihre Bestimmung erreichen, wie etwa die Himmelskörper, und Wesen, die von der Erreichung ihres Gutes abweichen können, weil sie Potentialität und Wandelbarkeit auf ihre spezifische Verwirklichung hin besitzen. Der Mensch ist ein Sonderfall unter den geschaffenen, wandelbaren Naturen: Während alle anderen Wesen auf ein begrenztes Teilgut hingeordnet sind – der Baumsprossling etwa darauf, ein Baum zu werden, obwohl er auch früher zertreten werden kann –, ist der Mensch dazu bestimmt, das universale Gut, ja Gott selbst aufzunehmen. Das ist nicht anders denkbar als in Verbindung mit der Möglichkeit, von diesem Ziel auch abzuweichen: Ein Geschöpf, das das universale Gut nicht verfehlen kann, ist ein Widerspruch in sich, denn es müsste den Inbegriff des Gutseins bereits in sich bergen und wäre so identisch mit seinem eigenen Ziel. Das aber ist nur in Gott selbst verwirklicht. Der Mensch dagegen ist mit Potentialität, d.h. Freiheit ausgestattet. Von seiner Natur her ist er auf kein Teilgut festgelegt; vielmehr unterliegen alle endlichen Ziele seiner freien Abwägung und Entscheidung. Dieser freie Wille kann auch pervertiert werden, und darin sieht Cajetan den tiefsten Grund für die ungleich größeren Übel, die das Menschengeschlecht im Vergleich zu allen anderen Geschöpfen trifft, die es aber auch selbst hervorruft.

---

<sup>40</sup> Hermanni, Felix Culpa, a.a.O., 16.

Nicht das Gut der Freiheit als formale Wahlfreiheit stellt also nach Cajetan die „Rechtfertigung Gottes“ angesichts der Übel in der Welt dar, sondern diese Freiheit als Bedingung der Möglichkeit, die ganze Fülle des Lebens Gottes zu empfangen. Der „Optimismus“, den diese Antwort ausstrahlt, gründet nicht in einem weltimmanenten Rechenexempel, das Güter und Übel miteinander verrechnet. Cajetans Optimismus braucht kein Übel zu leugnen oder zu verharmlosen, sondern gründet in der Verheißung des Glaubens und in der christlichen *Hoffnung wider alle Hoffnung* (Röm 4,18). Diese Welt ist die bestmögliche, weil sich Gott an sie in der Schöpfung und definitiv in Jesus Christus selbst mitgeteilt hat. Das Übel als menschliche Schuld ist so zur *felix culpa* geworden. Die Endlichkeit der Schöpfung verliert damit ihre Tragik und erhält aus der teleologischen Bestimmung des Universums im Menschen zur Teilnahme am innertrinitarischen Leben einen ganz neuen Charakter: sie wird zur Bedingung der Möglichkeit der Lebensgemeinschaft von Geschöpfen, die nicht Gott sind, mit ihrem Schöpfer. Gott selbst ist die Antwort auf die Theodizeefrage. Was bedeutet das für unseren Umgang mit unserer erbsündlichen Natur?

1) Um zunächst mit Möhler zu antworten: „es ziemt dem Christen, sich mit ganzer Seele dem unendlichen Schmerz über die Entfernung von Gott und das Elend der gefallenen Menschheit zu überlassen“.<sup>41</sup> Die Verdrängung aufzugeben, der der moderne Mensch tendenziell unterliegt, ist bereits nicht wenig. Weiteres entnehmen wir den einfachsten Grundsätzen der Dogmatik:

2) Was tun wir gegen die Erbsünde? Ganz einfach, wir lassen uns taufen! Die **Taufe** hebt die Erbsünde als Schuldzustand auf, nicht ihre Folgen, den Verlust der präternaturalen Gaben. Diese satzhaften Aussagen gewinnen auf dem Hintergrund unserer Überlegungen ihre Plausibilität: Wenn die Erbsünde in der Preisgabe der Lebensgemeinschaft des Geschöpfes mit dem Schöpfer besteht, dann kann diese Gemeinschaft nur durch den Schöpfer selbst wiederhergestellt werden. Dies ist geschehen, indem Gott in Jesus Christus unsere Menschennatur angenommen hat. Die Teilnahme an dem Paschaweg Jesu wird uns nach Röm 6 in der Taufe zuteil, so dass der Weg durch den Tod ein Weg zur Auferstehung wird, der durch Christus und in seinem Geist von uns selbst zu gehen ist.

3) Was tun wir gegen die Erbsünde? Damit die Taufe nicht ein magischer Akt ist, muss sie hinein führen in ein Beziehungsfeld, das von Gott her durch Jesus Christus in seinem Geist aufs Neue eröffnet ist und das geschichtlich für uns erfahrbar und lebbar wird. Es ist das sakramentale Beziehungsfeld der Kirche. Hier bietet sich ein Vorausverweis auf die Sakramentenlehre an: Das Leben der Kirche, das sich in den Sakramenten konkretisiert, ist derjenige Lebensraum, in dem wir – im Wissen darum, dass die Ordnung unserer geschöpflichen Kräfte gestört ist – unser gesamtes Menschsein in die Ordnung Gottes hineinziehen lassen, indem wir dem Handeln Gottes den Vorrang gewähren: auf sein Wort hören, uns seine Vergebung zusprechen lassen, das Sakrament seines Pascha als Wegzehrung empfangen, im Gebet je neu den Heiligen Geist auf all unser Tun herabflehen etc. In diesem Sinne gilt: Die **Kirche** ist die Theodizee. Viele pastorale Fragen lassen sich von hier aus beantworten.

4) Was tun wir gegen die Erbsünde? Von großer Bedeutung ist die **Entmoralisierung unserer Sündenlehre**. Der Weg zur Gottesgemeinschaft ist nicht die Moral, sondern die Aszese im Sinne der Kirchenväter: derjenige Weg menschlicher Freiheit, der vom Menschen als *imago Dei* aufgrund der Schöpfung zum Menschen als *similitudo Dei* in der Vollendung führt. Ethik ist die Ordnung der menschlichen Gewohnheiten aufgrund kultureller und regionaler Bedingungen, die ein möglichst reibungsloses Funktionieren des menschlichen Zusammenlebens ermöglicht. Während wir in der westlichen Tradition die Aszese beargwöhnen und die Moral als freie Normierung durch die reine Vernunft hochschätzen, ist die Wertung in der orthodoxen Tradition umgekehrt: Die Aszese ist der Ort der Freiheit im Heiligen Geist, die Ethik ist der Ort der Versklavung an irdische Gebräuche und Zwänge der verallgemeinernden Vernunft ...

5) Was tun wir gegen die Erbsünde? Die Einsicht, dass auch unser Kampf gegen die Erbsünde und ihre Folgen immer unter den Bedingungen dieser Erbsünde steht und von ihr affiziert sein kann, hat eine prekäre Folge für unsere Erkenntnistheorie wie für unser Handeln: Weil die Folgen der Erbsünde bleiben und weil wir immer der *aversio a Deo* entgegensteuern müssen, deshalb gilt: Wir haben nie voll

---

<sup>41</sup> Möhler, Symbolik, a.a.O. 116.

Recht, auch wenn wir über das Rechte sprechen; wir sind nie ganz und gar gut, auch wenn wir gut handele. In dieser Demut vollzieht sich die Hochgemutheit unseres Wegs zur Fülle Gottes.

Ausblick: Eine Rezension zu einer neueren Veröffentlichung zur Erbsündenlehre im aktuellen Kontext<sup>42</sup>:

SCHWAGER, Raymund: *Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik*. Münster: Lit, 1997 (Beiträge zur mimetischen Theorie; 4.).- 216 S., br., ISBN 3-8258-3115-9, DM 34,80

Ein Forschungsprojekt an der Theologischen Fakultät Innsbruck unter dem Titel „Religion – Gesellschaft – Kommunikation – Weltordnung“ oder „Dramatische Theologie“ bildet den Boden, auf dem diese Monographie entstand. Eine interdisziplinäre Arbeitsgruppe knüpft an die mimetische Theorie des französischen Sprach- und Kulturwissenschaftlers René Girard an und versucht Theologie in bewusster Aufmerksamkeit für aktuelle gesellschaftlich-politische Phänomene zu betreiben. Raymund Schwagers Girard-Studien können als auslösende Kraft für diese Initiative betrachtet werden, die sich in den „Beiträgen zur mimetischen Theorie“ eine eigene Publikationsreihe geschaffen hat.

Im Zentrum dieses vierten Bandes der neuen Serie steht die Frage nach der Erbsünde – nicht als theologisches Spezialproblem, sondern als Bewährungsprobe einer theologischen Methodik, wie Schwager sie im Gefolge von Girard entwickelt. Tatsächlich scheiden sich an der Erbsündenlehre die Geister: Max Horkheimer konnte sie „die großartigste Lehre in beiden Religionen, der jüdischen und der christlichen“ nennen (zit. 12); nicht wenige Theologen dagegen halten die zentrale Aussage, die Erbsünde werde „propagatione, non imitatione“ (Konzil von Trient, DH 1513) weitergegeben, für überholt, weil widersprüchlich: „Ein Begriff, der zur Natur gehöre (vererben), würde mit einem, der dem Bereich der Freiheit zuzuordnen sei (Sünde), mythisch vermengt“ (13). Schwager tritt dieser Kritik entgegen, indem er ihre unausgesprochene Voraussetzung sichtbar macht und infrage stellt: das neuzeitliche „Dogma“ (124) der Trennung zwischen Natur und Freiheit bzw. Natur und Geschichte. Im Anschluss an Studien von J.-P. Dupuy und B. Latour lasse sich auf empirischem Wege die Unhaltbarkeit dieser These zeigen: „Das Vorgegebene, die menschliche und außermenschliche Natur, ist Produkt früherer Geschichte und früherer Abzweigungen, und heutige Entscheidungen werden zum Vorgegebenen für kommende Generationen“ (143). „Die Organismen heutiger Lebewesen werden immer mehr als ‚lebendige Erinnerungen‘ verstanden“ (62; vgl. 133-135). Damit verliert zugleich der garstig breite Graben „zwischen einzelnen geschichtlichen Ereignissen und allgemeinen Wahrheiten“ (53) seine vermeintliche Denknötwendigkeit. Die bislang streng getrennten Bereiche menschliche Geschichte – Naturgeschichte (Evolution) – übernatürliche Geschichte werden in den ersten drei Kapiteln in ihrer Einheit meditiert.

Kap. 1. *Urgeschichte im neuen Licht* knüpft ohne Umschweife an Girards mimetische Theorie an: Die bei allen Menschen wirksame Nachahmung im Verlangen eines begrenzten Gutes erzeugt unweigerlich Rivalität, die sich leicht bis zur offenen Aggression, ja bis zum Töten steigert; Entlastung und ein labiler Frieden wird in einem sich selbst verschleiernenden Mechanismus zyklisch durch die kollektive Ableitung der Aggressionen auf einen Sündenbock gesucht. In der Bibel von der Paradiesgeschichte über den Brudermord bis zur Sintfluterzählung findet Schwager die Grundzüge dieser Theorie bestätigt. Sie ist für ihn vereinbar mit der heute weitgehend aufgegebenen Annahme, „dass die biblische Urerzählung nicht nur etwas Archetypisches meint, sondern einen realen Übergang in der Menschheitsgeschichte ... ansprechen will“ (42). Das für die Erbsündenlehre entscheidende Band zwischen Natur und Freiheit wird mittels der „empirischen Theorie“ (42) von A. Tomatis erläutert: Die vorgeburtliche Kommunikation des Kindes mit der Mutter über das Hörorgan lasse die konstitutiv prägenden Einflüsse bis auf den Zeugungsakt zurückführen: „Weil die Menschen durch die Zeugung einerseits zutiefst miteinander verbunden sind und weil die Sünde andererseits auch diesen Bereich in ihren Bann geschlagen hat, deshalb breitet sich das Böse über die an sich positive Kraft weiter aus“ (50). Im Anschluss an die mimetische Theorie „wird die Nachahmung sowohl naturhaft – als ein quasi-osmotischer Kontakt – wie

---

<sup>42</sup> Erschienen in der Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie.

auch geschichtlich – als freie Wahl zwischen der wahren Mimesis und der begehrenden Nachahmung - beschrieben“ (54).

Kap. 2 über *Evolution, Sünde und Gentechnologie* steht vor der Frage, „ob und wie sich die neueren Erkenntnisse über die Hominisation in eine vertiefte Lehre von der Erbsünde und in eine dramatische Erlösungslehre integrieren lassen“ (61). Eine materialreiche Schilderung naturwissenschaftlicher Forschungsergebnisse illustriert die Hypothese Schwagers, „dass die Sünde der Menschen sich im Laufe der Evolution bis in die menschliche Natur hinein ausgewirkt hat“ (77), indem Freiheitsentscheidungen einen „Grundbestand natürlicher Verfasstheit verkehrten Lebens“ hervorgebracht haben (Pannenberg, zit. 71). Das Kreuzesgeschehen war also unter doppelter Rücksicht als Erlösung notwendig: Für die Freiheit des Menschen mussten die kollektiven Projektionen aufgedeckt und ohne Gegenaggression angenommen werden; hinsichtlich der Natur war Jesu Tod unumgänglich, weil „das Böse nur voll überwunden werden [kann], wenn die Natur selber stirbt und von Gott neu geschaffen wird“ (79). Auf der Basis dieser Hypothese eröffnet sich eine unerhörte Vision, die Anhaltspunkte besonders in der Gentechnik sucht: „wenn die Menschen schon einmal, wenn auch unbewusst, an der Evolution ihrer Gattung aktiv mitgewirkt haben ..., dann kann ein mögliches bewusstes Eingreifen auch von dieser Seite nicht gänzlich überraschen“ (92). Insofern ein enges Band zwischen Natur und Freiheit anzunehmen ist, wird ein genetischer Eingriff nicht nur zur Heilung physischer Krankheiten, sondern auch als Korrektur vererbter sündhafter Eigenschaften der Menschennatur prinzipiell denkbar.

Kap. 3. *Selbstmitteilung Gottes und ‚Kommerzium der Freiheit‘* fragt zurück nach anderen neueren Entwürfen der Erbsündenlehre. Die Deutung der Erbsünde im Rahmen eines transzendentalen Freiheitsverständnisses als das „geschichtliche Wesen transzendentaler Verweigerung“ (H. Hopping, zit. 98) hält nach Schwager der kritischen Prüfung nicht stand. Zwar ist ihr zuzustimmen, dass „das ‚Kommerzium der Freiheit‘ transzendental früher ist als das Subjekt“ (117), doch werde sie der Bedeutung der schlichten Wahrheit, „dass Menschen von anderen Menschen geboren werden“ (117), nicht genügend gerecht. Kap. 4. *Selbstreflexion der Menschheit und universale Verantwortung* konkretisiert die Folgen der bisherigen Ergebnisse für die Zukunft der Menschheit: Hat Rahner Freiheit als „totale Selbstverfügung des Subjekts auf Endgültigkeit hin“ definiert (zit. 140), so geben die modernen Möglichkeiten dieser Rede nun „auch einen empirischen Sinn“ (141) – „und eine volle Selbstvermittlung dürfte dann erahnbar werden, wenn die Menschen zu ihrer ganzen früheren Geschichte Stellung beziehen können“ (141). Nicht übergangen wird die zum Thema gehörige Frage *Wer oder was ist der Teufel?* (Kap. 5). Die behutsame Analyse geht aus von den vier mit Satan verbundenen biblischen Vorstellungen: Anklage vor Gott, Selbstvergottung, Verstockung und Besessenheit. Im Geiste Girards erfolgt die „Entlarvung der teuflischen Gestalt als kollektiver Mechanismus“ (174), allerdings ohne „kategorisch zu behaupten, der Teufel sei nur (!) eine kollektive Projektion“ (178). Ein *Politisches Nachwort* setzt sich kritisch mit dem Freund-Feind-Schema der politischen Theorie C. Schmitts auseinander.

Die Verdienste des Buches liegen auf der Hand: Es lässt sich vorbehaltlos auf das Gespräch mit den Natur-, Human- und Gesellschaftswissenschaften ein und vermag in ihren Sprach- und Denkwelten überraschende Plausibilitäten der christlichen Lehre zu entdecken. Das Dogma von der Erbsünde erweist sich als „kritischer als seine Kritiker“ (210). Es wirft nicht zuletzt neues Licht auf die Kirche als Gemeinschaft des Heils, die „Einheit ohne Sündenböcke zu schaffen“ hat (185). Unhintergebar dürfte auch die Einsicht sein, „dass die Freiheit weder vom isolierten Subjekt noch von der Ich-Du-Beziehung her umfassend verstanden werden kann, sondern im Kontext der ganzen menschlichen Gesellschaft und Geschichte zu sehen ist“ (143).

Ohne Zweifel: Schwager denkt groß und kühn von der Menschheit und ihrer Berufung zur Selbsterschaffung. Doch bleibt die Frage, ob der allen Überlegungen zugrundeliegende Zusammenhang zwischen Freiheit und Natur bereits tief genug gefasst ist. Wenn der Übergang mehrfach mit Girard beschrieben wird als „quasi-osmotischer Kontakt“ (vgl. 24, 54, 55, 136), dann werden wiederum naturhafte Begriffe verwendet, die das Problem der Äußerlichkeit nicht aufheben, sondern es umgehen durch Verlagerung der Einflüsse in vorbewusste Phasen oder Dimensionen des Menschseins. Streckenweise wird den Naturwissenschaften geradezu die Arbeit der Theologie aufgebürdet, indem ihre „empirischen“ Ergebnisse die Beweislast tragen müssen. Kategorien wie „Fulguration“ (65), „*désir métaphysique*“ (Girard, 55), „unbegrenztes Streben“, „Offenheit für das Absolute“ sind jedoch einer

empirischen Absicherung nicht fähig, wie die endlose Debatte um das *desiderium naturale* bewiesen hat. Kurz: Die Natur – und mit ihr auch die Freiheit als Gegenpol – bleibt bei Schwager naturalistisch gedacht.

Unter dieser Voraussetzung aber wird der Eindruck erweckt, dass das Projekt der Kritik der Moderne am Ende in deren Potenzierung umschlägt: Ist die absolute „Selbstreflexivität“ (154), die für den Menschen und für die heutige Gesellschaft reklamiert wird und der auch die Selbstreflexivität der Erlösung entsprechen soll (vgl. 158), nicht wiederum ein Produkt der Aufhebung von Natur in Freiheit, die nur allzu leicht in eine Nivellierung von Freiheit in Natur umschlagen könnte? Zu der Einheit von Natur und Freiheit gehört doch gerade die Erfahrung des unreduzierbar Widerständigen der Natur. Die „äußerst doppeldeutige und gefährliche Aufgabe“ wird von Schwager selbst benannt: Woher soll der Mensch, der selbst Produkt von naturalisierten Fehlentscheidungen ist, sichere Maßstäbe für korrigierende Eingriffe nehmen? Wann schlägt die Berufung zur Selbsterschaffung um in die teuflische „bloße Nachäffung des schöpferischen Tuns Gottes“ (157)? Ist nicht zu befürchten, „dass kommende Entwicklungen vor allem durch die Interessen des Geldes und der Macht bestimmt sein werden“ (93)? Hier zeigt sich die ausstehende *theologische* Aufgabe: Das Subjekt der Selbstvollendung der Natur ist weder das einsichtige Individuum noch eine gesellschaftlich-politisch universalisierte Größe, sondern es ist theologisch zu bestimmen als das universale erlöste Subjekt in Jesus Christus. Eine solche Konzeption setzt einen theologisch gefassten Begriff von Natur voraus, der – vielfach missverstanden, vielleicht auch missverständlich – in unserem Jahrhundert wohl einzig im Sophia-Gedanken der russischen Religionsphilosophie (Solov’ev, Florenskij, Bulgakov) entwickelt worden ist.

Die Größe des Buches besteht darin, dass es die richtigen Fragen stellt, sich auf Neuland wagt und den z.T. ungeklärten Status der Ergebnisse nicht verschleiert: „Das sind mögliche Vorstellungen; ein Wissen haben wir aber nicht ...“ (59); „selbstverständlich keine direkten Hinweise ...“ (82). „Wie die Freiheit und die Gesetzlichkeit der Natur sich genau zueinander verhalten, bleibt zwar weiterhin geheimnisvoll ...“ (143). Die Einsicht in dieses Geheimnis im Licht der Offenbarung werden die Naturwissenschaften der Theologie nicht abnehmen.

Gibt es nach dem Sündenfall eine andere Schöpfung als vorher? Schafft Gott nach dem Sündenfall paradoxerweise „sündige Geschöpfe“? Wenn die westliche Tradition von einer „Vererbung“ der erbsündlichen Natur spricht, so beschreibt sie die Vermittlung als einen Vorgang auf Seiten des Menschen. Wie ist das jedoch zu vereinbaren mit der Unmittelbarkeit der Einwirkung Gottes bei der Erschaffung jedes Menschen? Hier bietet die östliche Tradition bedenkenswerte Impulse: Sie knüpft an Origenes an, der eine Präexistenz der Seelen kennt, so dass er von einer Art vorzeitlichem Sündenfall sprechen kann, der geradezu mit der Menschwerdung auf Erden zusammenfällt. Auch wenn diese Vorstellung mit Recht verurteilt worden ist, enthält sie doch Anregungen zum Weiterdenken: Während wir geneigt sind zu meinen, dass wir uns mit anderen Menschen erst verständigen können, wenn sie sich sprachlich auszudrücken vermögen und ihres Vernunftgebrauchs mächtig sind, versucht Origenes in unzulänglichen Vorstellungshorizonten zum Ausdruck zu bringen, dass Gott mit seinem Geschöpf in seiner Freiheit kommunizieren kann, bevor es in die irdische Wirklichkeit eintritt. Das Geschöpf ist zu denken als einbezogen in seinen eigenen Schöpfungsakt, es tritt durch ein transzendentes Ja in die gefallene Natur ein und empfängt zugleich von seinem Schöpfer das je größere Ja der zugesagten Gnade.<sup>43</sup> Um diese Denkhorizonte auszuloten, muss unsere theologische Tradition noch einige Anstrengungen unternehmen.

---

<sup>43</sup> Vgl. Boulgakov, *L'épouse de l'agneau*, 146.

### c. Zum personalen Charakter des Bösen

Das Böse ist in gewisser Weise immer personal. Nur personale Freiheit vermag die geschöpfliche Natur bis zur Selbstausslöschung zu pervertieren. Die nicht-personalen Geschöpfe sind *determinatus ad unum*, auf ihre jeweiliges innerweltliche Finalität hin determiniert. Den Mangel der Schöpfung im nicht-personalen Sinne bezeichnet man im Unterschied zum moralisch Bösen (*malum morale*) daher als „Übel“ (*malum physicum*). Das personale Böse ist wesentlich Parasitentum. Insofern es *ist*, ist es gute Schöpfung Gottes und ist auf diese Schöpfung angewiesen – auch um sich gegen sie wenden zu können. Das Böse lebt von dem, was es zerstört. Das macht nicht zuletzt die ohnmächtige und a-rationale Wut aus, mit der es auftritt. Als Sünder und Sünderinnen haben wir alle Anteil an diesem Bösen als Perversion der guten Schöpfung, leben wir sozusagen gleichzeitig im Himmel und in der Hölle.

Das hat Konsequenzen für den Umgang mit dem Bösen: Dem Bösen als Abkehr von Gott ist entschieden Widerstand zu leisten. Die biblischen Zeugnisse weisen uns auf die nötige Unterscheidung der Geister hin. Auf der einen Seite heißt es:

*Leistet dem, der euch etwas Böses antut, keinen Widerstand, sondern wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, dann halt ihm auch die andere hin (Mt 5,39).*

Auf der anderen Seite wird entschieden betont:

*Leistet dem Teufel Widerstand; dann wird er vor euch fliehen (Jak 4,7).*

*Seid nüchtern und wachsam! Euer Widersacher, der Teufel, geht wie ein brüllender Löwe umher und sucht, wen er verschlingen kann. Leistet ihm Widerstand in der Kraft des Glaubens! (1 Petr 5,8f.).*

Geht es im ersten Falle darum, das Böse nicht so zu bekämpfen, dass wir in seine Abhängigkeit geraten, so mahnt doch die Heilige Schrift mit aller Entschiedenheit dazu, dem Bösen in uns selber keinen Raum zu geben (Eph 4,27). Dieser Widerstand dient der Rettung der guten Schöpfung, die der Perversion zum Bösen unterliegt. Das Böse darf dabei nicht verharmlost werden als ein logischer Fehlschluss in der moralischen Urteilsbildung, den wir mit guter Argumentation umändern könnten. Das Böse ist grundlos – und es ist tödlich:

*Denn wir haben nicht gegen Menschen aus Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern gegen die Fürsten und Gewalten, gegen die Beherrscher dieser finsternen Welt, gegen die bösen Geister des himmlischen Bereichs (Eph 6,12).*

Dasselbe Kapitel 6 des Epheserbriefs spricht davon, wie wir dem Bösen widerstehen, nämlich nicht mit seinen eigenen Mitteln, sondern mit den „Waffen Gottes“ (vgl. Eph 6,10-20). Dabei ist damit zu rechnen, dass das Böse sich in der Gestalt des Lichtengels zeigt (vgl. 2 Kor 11,14), also unter seinem Gegenbild. Nicht als abscheuliches Monstrum, sondern als verführerischer Menschenfreund wird sich der Antichrist präsentieren – so weiß es die geistliche Tradition des Christentums.<sup>44</sup> Diese Situation macht die Unterscheidung der Geister besonders schwierig, weil der notwendige Widerstand der Getreuen sich gegen das Gute, ja gegen Gott selbst zu richten scheint.

Das Böse ist immer personal, und in der Schöpfung aus himmlischer und irdischer Welt rechnen wir mit dem Bösen der himmlischen Welt, das nicht ohne Einfluss auf uns bleibt. Auch das Böse der himmlischen Welt ist parasitisch, es bedient sich der guten Geschöpfe, seien es Engel oder Menschen. Gerade weil das so ist, wird der andere nie der zu vernichtende Feind, sondern der zu rettende Bruder. Doch Achtung: Die Rettung vor dem Bösen steht nicht im menschlichen Vermögen, sondern ist das ureigene Werk Gottes. Das beste Mittel im Kampf gegen das Böse besteht darin, auf neue Weise zu Gott unser Zuflucht zu nehmen – auch gegen uns selbst, die wir immer wieder der Ansteckung des Bösen ausgesetzt sind. Versuche zur eindeutigen Lokalisierung des Bösen in dieser Geschichte sind zu suspendieren, weil eine solche präzise Identifikation zu den besten Tricks des Bösen gehören können, sich zu verbergen – und sei es in den Kämpfern für das Gute ...<sup>45</sup>

<sup>44</sup> Vgl. z.B. Vladimir Solov'evs „Legende vom Antichrist“.

<sup>45</sup> Vgl. C.S. Lewis, Dienstanweisung für einen Unterteufel, Freiburg i.Br. 1958.