

Vorlesung SCHÖPFUNG * 27. April 2022

Es bietet sich an, nach der Osterpause die bisherige Vorlesung knapp unter unseren drei Leitworten TRANSZENDENZ – KONTINGENZ – NATUR zusammenzufassen.

23.2.2022: Die gesamte Theologie, exemplifiziert an der Schöpfungslehre, muss darauf achten, dass sie nicht einem „milden Dualismus“ verfällt, d.h. Gott und Welt vorstellungsmäßig als zwei Partner unterschiedlicher Art, jedoch auf gleichem Niveau betrachtet. Es besteht eine radikale Asymmetrie zwischen Gott als Schöpfer und der Welt als Schöpfung, die sich auf der Ebene des Denkens und des Sprechens niederschlagen muss, damit wir Gott, aber auch die Welt als Schöpfung, nicht „verdinglichen“ und objektivieren.

* Die Theologie der TRANSZENDENZ bezeugt einen realen, aber dem begrifflichen Denken entzogenen Grund der Welt. Sie gibt der Welt als Schöpfung ihr Anders-Sein und ihr Eigen-Sein, das nicht auf einer Ebene mit Gott konkurriert. Sie spricht von einer Offenheit, die einerseits Endlichkeit anerkennt, andererseits einen Anker im Nicht-Endlichen besagt. Die Transzendenz ist gleichsam die Kehrseite der göttlichen Selbstbeschränkung, die ihrerseits den Raum der Freiheit eröffnet (für Teilnehmende am Blumenberg-Seminar: Blumenberg scheint Transzendenz grundsätzlich als Entzogenheit und mutwillige Selbstverbergung Gottes auszulegen, statt Gottes Transzendenz als Entsprechung zur Gewährung von Freiheit zu deuten).

* Die Theologie der KONTINGENZ begleitet als eine Art transzendentes Prädikat alles Endliche. Sie bewahrt alles, was ist, aber nicht sein muss, vor dem Abgleiten in Nichtigkeit, und gibt ihm die Qualität des frei gewährten Seins.

* Die Theologie der NATUR spricht von einer Verbundenheit inmitten der Asymmetrie zwischen Gott und Nicht-Gott: Die geschaffene Wirklichkeit trägt mit ihrem Prädikat des Geschaffen-seins Spuren ihrer Herkunft nicht nur aus dem Willen, sondern aus dem Wesen Gottes. Sie ist deshalb – nicht von sich aus, sondern aufgrund ihres göttlichen Ursprungs – „Gottes fähig“ (*capax Dei*). Es ist für das Nicht-Göttliche nicht willkürlich, sondern wesensgemäß, mit Gott als seinem Ursprung und Ziel Gemeinschaft zu suchen. Es ist für Gott nicht willkürlich, sondern wesensgemäß, unter seinen Geschöpfen zu wohnen. (→ Die Christologie wird zur Bewährungsprobe und Bestätigung, ja zur vollen Konstitution der Schöpfungslehre).

2.3.2022: *creatio ex nihilo*: Hier werden die drei Grundworte der Schöpfung in ihrem Zueinander erstmals entfaltet: Gott schafft, und seine Transzendenz eröffnet, ja ist der Raum der Freiheit. Der Mensch und die übrige Schöpfung empfangen ihr Sein nicht zufällig, sondern kontingent, als nicht notwendige Gabe. Schöpfung ist nicht Herstellung, sondern Selbstgabe Gottes in der Differenz von ewiger und geschaffener Natur. (Achtung: Das Wort „kontingent“ wird im heutigen Sprachgebrauch nicht eindeutig verwendet; es kann tatsächlich auch als gleichbedeutend mit „zufällig“ im Sinne von sinn-loser Faktizität gebraucht werden).

9.3.2022: In der Diskussion um die Ewigkeit der Welt wird das Verhältnis der drei Grundaspekte der Schöpfungslehre auf die Probe gestellt: Averroes stellt den Pol der Transzendenz infrage, insofern er der Welt ein zwangsläufiges Hervorgehen aus Gott zuweist. Das nimmt Gott die Transzendenz, der Welt die Kontingenz und der Natur Gottes wie der Welt ihre freie Interaktion. Wie im Paradies ärgert sich das menschliche Verstehen-Wollen an der Entzogenheit Gottes, vermutet darin Willkür und beginnt aus Misstrauen zu denken und zu handeln.

16.3.2022: In der mechanischen Physik der Moderne wird Schöpfung „Natur“, aber nicht im Sinne der freien Teilhabe an der göttlichen Natur, sondern im Sinne der Herstellung. Die Welt

hat Spuren des „Hergestelltseins“, keine Spuren der Zugehörigkeit zu Gott mehr. Transzendenz wird getilgt in Kausalität (wohlgemerkt nicht bei Thomas, aber in der Folge). Mit der modernen Physik werden Transzendenz und Kontingenz durch die Entdeckung des echten Zufalls wieder denkbar, und in ihrem Zusammenhang leuchtet eine mögliche Spur der Freiheit auf. Das ist kein Gottesbeweis, aber ein Beleg dafür, dass der Glaube nicht widervernünftig ist.

23.3.2022: Nikolaus Cusanus entfaltet eine Theologie der vollendeten Korrelation zwischen Transzendenz, Kontingenz und Natur. Giordano Bruno folgt der neuen Naturwissenschaft und leugnet Christus, weil er die Einheit des kausalen Ursprungs der Welt mit dem Endlichen nicht denken kann – oder nur in einer eindimensionalen, transzendenzlosen Form.

30.3. und 6.4.2022: In Einstein und Darwin haben wir die Rückzugsgefechte kennengelernt, die auf Kontingenz in Form von Freiheit verzichten WOLLEN (Einstein: Gott würfeln nicht!) oder meinen verzichten zu MÜSSEN (Darwin, weil er die Grundprinzipien der Evolution, Mutation und Selektion, als ein „notwendiges“ Naturgesetz missversteht) zugunsten einer beruhigend eindeutigen, aber determinierten Welt.

13.4.2022: Das Verhältnis von NATUR und GNADE in der Tradition der Theologie ist berechtigt und notwendig im Raum der Asymmetrie von Schöpfer und Schöpfung. Es muss gedacht werden, um die Differenz und damit die Freiheit aufrechtzuerhalten. Es gründet in einer Verbindung, die in Form der Analogie ausgedrückt werden kann. Erst mit der Zeit der modernen Transformation des Naturbegriffs verliert die NATUR ihre Qualität des „Geschaffenseins“, so dass die Gnade ein äußerer Fremdkörper wird. Dagegen kämpft Henri de Lubac – mit der Versuchung, selbst die Freiheit des Gegenübers von Gott und Welt aufzulösen, indem die Gnade zum Wesensmerkmal des Endlichen wird.

Heute fragen wir nach der sogenannten „gefallenen Schöpfung“, insofern wir uns nicht ungebrochen in den Spuren eines guten, liebenden Gottes vorfinden, sondern in einer Welt des Todes, des Krieges, der Zerstörung der „Natur“ etc. In der Theologiegeschichte finden sich zwei Antworten:

* klassisch: die Erbsündenlehre

* in der Moderne: die Theodizeefrage

Beide werden wir in ihrem inneren Zusammenhang betrachten, die ich 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 wird unmöglich oder zynisch.

Grundaussagen der Erbsündenlehre

Was also ist der Inhalt der Erbsündenlehre?¹:

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 unebrochenen *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 genauer 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 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“.²

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

1) Die Menschen verloren durch ihre Sünde die ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit. Sie verloren damit nicht „etwas“ an ihrer geschöpflichen Ausstattung, sondern 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 Selbstzerstörung.

¹ Vgl. STh I-II, qu. 82 und 83.

² Ludwig Ott, Grundriss der katholischen Dogmatik, Freiburg u.a. ⁹1978, 127.

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 übergangen, 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 sündfähigen Menschen aufgefasst wie in Röm 3,23. Nach dieser Erklärung ist V. 12 d kein Zeugnis für die Erbsünde“.³ Es bleibt 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 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 Persönlichkeit 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 sich nicht äußerlich gegenüberstehen. Das moderne Subjekt meint in souveräner Distanz zu jeglichem objekthaftem Gegenüber verharren zu können, sogar zu sich selbst, ohne davon affiziert zu werden. Das hat sich als Täuschung herausgestellt. Wir wissen, dass jede Entscheidung sich nicht nur auf etwas bezieht, sondern auch auf uns selbst.

Freiheit ist ein Konstitutionsgeschehen. 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 erhielte, 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

³ Ott, Grundriss der katholischen Dogmatik, a.a.O., 132.

Alkoholiker aus Familien von Alkoholikern stammen. „Das Objekt der Freiheit in ihrem ursprünglichen Sinn ist das Subjekt selbst“⁴, 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.

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. 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 Wählenkönnen brauchen. Der Alkoholiker, der zwischen fünf verschiedenen Whisky-Marken wählen kann, ist letztlich 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. Philosophisch kann man zwischen „Wahlfreiheit“ und „Wesensfreiheit“ unterscheiden. Wie leicht wäre alles, wenn der Mensch seine Identität einfach von der Gottbeziehung in die Endlichkeit verlagern könnte – aber genau das scheint ihm verwehrt zu sein ...

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“.⁵

So lässt sich am Ende die Erbsündenlehre mit Johann Adam Möhler sogar als „höchst einfach“ bezeichnen. Vor allem stellt Möhler die so verstandene Erbsündenlehre als Kehrseite der theologischen Anthropologie vom Urstand des Menschen als die christliche Antwort auf die Theodizeefrage im Horizont von Schöpfungslehre und Soteriologie dar:

„Das allgemeine und wesentliche Interesse, welches das christliche Dogma bei Bestimmung des uranfänglichen Zustandes unseres 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 Welterschöpfer ist, entstellt werde; andererseits aber auch der Idee einer ganz unverdienten Erlösung vom Falle – dieser praktischen Grundlehre des Christentums ... eine feste Grundlage zu geben“.⁶

Möhler betont, dass die heiligmachende Gnade „ein übernatürliches, ein zu den Naturgaben hinzugegebenes Geschenk der göttlichen Gnade genannt“ werden muss⁷, 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

⁴ Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i.Br. ¹⁰1976, 49.

⁵ „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.

⁶ Ebd. 59.

⁷ Ebd. 60.

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. Die Transzendenz, die wir als Gottes Selbstbeschränkung auszulegen gelernt haben, wäre dann verloren.

Wenn die Scholastik diese Gnade *gratia creata*, „geschaffene Gnade“, nennt und als „Akzidens“ bezeichnet, 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, weil es 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 unaufheb- baren 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 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 *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“.⁸ 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 haben⁹ – Aussagen, die das Konzil von Trient ausdrücklich verurteilt.

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

⁸ Ebd. 64.

⁹ Vgl. ebd. 75.

„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?“¹⁰

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.¹¹ Seit dem frühen 18. Jahrhundert wird sie gleichsam zur Seuche, die vom Philosophen Leibniz ihren Namen erhält.¹² 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, versprach Leibniz ihr zu zeigen, dass die Schwierigkeiten so unbehebbar 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 erläutert: „... c’est là le titre du livre, et Théodicée signifie la doctrine de la justice de Dieu“, und er verdeutscht 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“.¹³

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

¹⁰ Ebd. 114.

¹¹ 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.

¹² Vgl. zum folgenden S. Lorenz, Art. „Theodizee“, in: HWPh 10 (1998), 1066-1073.

¹³ Ebd. 1066f.

die Theologen der Zeit dem Philosophenkollegen keinesfalls dankbar zu Füßen lagen, sondern eher kritisch gestimmt blieben: Handelt Gott 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 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.¹⁴ 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 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“.¹⁵

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“.¹⁶

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“.¹⁷ Wieder werden Opfer in Kauf genommen, muss doch auch Kant zugeben: „Indessen ist dieser Gang, der für die Gattung ein *Fortschritt* vom

¹⁴ Vgl. Wilhelm Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Tübingen ¹⁷1980, 421.

¹⁵ Hermanni, Felix Culpa, a.a.O. 5.

¹⁶ Ebd. 7.

¹⁷ Immanuel Kant, Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte, A 2.

Schlechteren zum Besseren ist ‚nicht eben das nämliche für das Individuum‘.¹⁸ 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‘¹⁹, 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“.²⁰

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 (= Sündenfolgen, 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 Hermann:

„Diese beschränkte Erklärungsreichweite des geschichtsphilosophisch eingebundenen Falltheorems, das eine Vielzahl von Übelbeständen unerklärt lassen muss, ist ein Indiz für die Theodizeeabstinz dieser Theorie. Im Unterschied zum traditionellen Sündenfall-

¹⁸ I. Kant, *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, A 13.

¹⁹ 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.

²⁰ *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.

konzept soll sie weder der Entlastung des Schöpfergottes dienen, noch wäre sie dazu in der Lage“.²¹

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 und kehren zu den biblischen und patristischen Quellen zurück. Man könnte die Theodizeefrage auch anhand des Buches Ijob behandeln. Ich empfehle Ihnen sehr, einmal dieses Buch vergleichend 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 hingeeordnet sind – der Baumsprössling 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.

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

²¹ Hermanni, Felix Culpa, a.a.O., 16.

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“.²² 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 hineinführen 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 Recht, auch wenn wir über das Rechte sprechen; wir sind nie ganz und gar gut, auch wenn wir gut handeln. In dieser Demut vollzieht sich die Hochgemutheit unseres Weges zur Fülle Gottes.

²² Möhler, Symbolik, a.a.O. 116.