

MICHAEL SCHULZ · MÜNCHEN/LUGANO

DIE «GEFALLENE» NATUR

Mensch und Schöpfung unter der Macht der Sünde

Obwohl «ganzheitliches Denken und Handeln» zu einer schlagwortartigen Forderung geworden ist, z.B. in der Medizin oder der Pastoral, tut man sich schwer damit, ganzheitlich-umfassend von der Sünde zu denken. Man kann sie als singuläre Tat des einzelnen Menschen verstehen, aber viele können sie kaum als ursündliche Unheilsmacht begreifen, die als Erbsünde a priori den von Adam herkommenden Menschen beherrscht oder sogar die Natur des Menschen und den Kosmos betrifft, wovon jedoch Paulus und andere Autoren der Heiligen Schrift überzeugt sind. Andere identifizieren die Sünde mit der Natur des Menschen und erklären die Sünde zur Signatur der evolutiven Welt.

Die folgenden Überlegungen rufen zunächst einige Schwierigkeiten in Erinnerung, die einem theologischen Verständnis der Ur- und Erbsünde im Weg stehen. Daran anschließend sind Perspektiven aufzuzeigen, die es plausibel erscheinen lassen, dass das, was zwischen Gott und Mensch geschieht, immer auch ein kosmisches Geschehen ist, weshalb der Ursünde durchaus eine kosmisch-naturhafte Dimension zugesprochen werden kann. Kurz, es geht um die zweiteilige Frage: Wie ist eine «gefallene Schöpfung» denkbar und weshalb muss sie gedacht werden?

1. Naturalisierungen der Sünde

Eine erste Schwierigkeit kommt aus dem Bereich der Exegese. Eine Reihe von Autoren wollen den erbsündentheologischen «Überbau» abtragen und die Schrift weitgehend von der Aufgabe befreien, für die Lehre von der Ursünde und Erbsünde einen Beleg zu bieten. Man unterstützt mit dieser

MICHAEL SCHULZ, geboren 1960 in Wiesbaden, Studium in Mainz und Rom, 1984 Priester, 1985 Lic. theol., Tätigkeiten in der Seelsorge und Priesterausbildung, 1994 Assistent am Institut für Dogmatik der Universität München, 1995 Promotion («Sein und Trinität»), Habilitationsschrift zur Geschichtlichkeit des Sündenfalls in Vorbereitung, Herbst 2001 Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät in Lugano.

Auslegung, absichtlich oder unausgesprochen, das Verständnis der Aufklärung, nach dem Sünde immer nur etwas Individuelles darstellt, das allein dem Subjekt, nicht aber dessen apriorischer Verfasstheit in einem analogen Sinn zugesprochen werden kann¹. An eine kosmische Größe der Sünde ist nicht zu denken. So illustriere die jahwistische Erzählung vom Sündenfall ausschließlich das, was immer und überall geschieht, ohne jemals geschehen zu sein: Jeder ist unmittelbar Adam, jeder individueller Ur- und Erstsünder². Auch Paulus unterstütze dieses Verständnis. Er spreche sich in Röm 5,12d gegen eine ursprüngliche, jeden Menschen unentrinnbar treffende Ursünde aus. Zwar sehe er im Ungehorsam Adams die todbringende Unheilsmacht der Sünde ihre Herrschaft antreten. Aber ihren faktischen Zugriff auf den Menschen mache er von der individuellen Sünde abhängig: Nur «... weil alle gesündigt haben», treffen Ursünde und Tod alle Menschen. Gefallene Schöpfung ist folglich nur der Einzeltäter³. Die Reduktion der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen auf die persönliche Sünde wirft nicht nur exegetische Fragen auf. Vor allem werden systematische Konsequenzen verdrängt. Will man daran festhalten, dass Jesus der Retter aller Menschen ist, und gleichzeitig von einem Sündenfall der Menschheit durch Adam absehen, dann muss man, explizit oder implizit, die Notwendigkeit des persönlichen Sündigens behaupten. Diese Behauptung konterkariert das Bemühen, die Realität der individuellen Freiheit gegenüber einem in der Erbsündentheologie entdeckten «Verhängnisgedanken» zu betonen. Die Notwendigkeit des Sündigens wirft außerdem ein Zwielficht auf den Schöpfer, der mit der Gabe der Freiheit alle Menschen notwendigerweise in die Sünde abgleiten lässt. Unbeabsichtigt taucht der Gedanke der gefallenen Natur des Menschen wieder auf, jedoch mit dem widersprüchlichen Zusatz, dass die Erschaffung des Menschen von dessen Sündigkeit nicht mehr adäquat zu unterscheiden ist. Ein Unterschied zwischen Mensch und allgemeiner Sündigkeit wird nur plausibel, wenn man von einer heilsgeschichtlichen Modifikation des Menschen ausgeht, die nicht mit seinem geschaffenen Wesen zusammenfällt, aber erklärt, warum sich jeder auch durch seine eigene Tat als Sünder «anzeigt».

Die faktische Notwendigkeit der persönlichen Sünde erklären eine Reihe von Exegeten mit der Vorstellung von einer allgemeinen Unheilsmacht, die als eine Art Lawine vieler, sich mehrender Einzelsünden jeden Menschen beim ersten Gebrauch seiner Freiheit mit sich fortreißt oder auch innerlich zu prägen beginnt⁴. Insofern man die erbsündliche Kontamination noch vom ersten Gebrauch der Freiheit abhängig macht, ergibt sich erneut die erläuterte Schwierigkeit, eine faktische Notwendigkeit des Sündigens in Form einer Zustimmung zur Macht des Bösen behaupten zu müssen, die mit der gleichzeitig betonten ursprünglichen Freiheit des Menschen nicht vereinbar ist. Es bleibt im Übrigen immer denkbar, dass

Einzelne sich dazu entscheiden, gegen den Sündenstrom anzuschwimmen. Es erhebt sich auch die Frage, warum nicht genauso eine Lawine des Guten, der Freundschaft mit Gott, losgetreten werden kann. Die pelagianische Note der Vorstellung, die subjektive Zustimmung zur Unheilsmacht der Sünde begründe erst das Sündersein, wird um so mehr aufgelöst, desto mehr man deutlich macht, dass die Unheilssituation den Freiheitsvollzug a priori und *innerlich* bestimmt⁵. Wichtig ist es ebenfalls, bei der innerlichen Prägung durch das Böse nicht nur an die Weitergabe «schlechter Gewohnheiten» zu denken. Das Wesen der Ur- und Erbsünde besteht in einem Mangelzustand, nämlich nicht in der ursprünglichen Kraft der Gottesliebe auf Gott, seine Schöpfung und den Nächsten hin leben zu können, indem man das Gute uneingeschränkt verwirklicht. Diese Unheilssituation muss außerdem auf den Ursprung des Menschen zurückgeführt werden, soll ihre Universalität plausibel sein⁶.

Mancher, der jede Vorstellung von einer geschichtlichen Dimension der Ursünde zum bloßen Stilmittel der Darstellung individuellen Sündigens erklärt, geht soweit, die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen mit dessen Endlichkeit und Begrenztheit zu identifizieren. In einer noch gemäßigeren Form dieser Auffassung wird eine Zweideutigkeit der menschlichen Naturanlagen geltend gemacht: eine Selbständigkeit des Menschen, die fast wie von selbst zur Verselbständigung gegenüber Gott drängt⁷. Oder Sünde und (Fluch-) Tod werden ohne besondere Vorbehalte als Signaturen der menschlichen Natur definiert⁸. Erneut wird die systematische Problematik, die Verdunklung des Schöpfers, ausgeklammert. Die Gutheit der Schöpfung wird zu einem Gutsein-Sollen und -Werden umgedeutet, das sich erst in der Zukunft verwirklichen soll.

Oder man erklärt das Böse, Unheimliche und Chaotische zum Gegenprinzip des Schöpfers, gegen das er als Ordner des Kosmos anzukämpfen hat. Auf den Gedanken einer guten Schöpfung, in die der Mensch das Böse durch Ursünde und Sünde hineinträgt, wird verzichtet. Jede Sünde versteht man als Sabotage der Ordnungstätigkeit Gottes: Die Sünde gewährt dem Urchaos wieder Einlass in den Kosmos. Erst wenn ein neuer Himmel und eine neue Erde eschatologische Wirklichkeit werden, ist der Schöpfer an seinem Ziel. Ein entscheidendes Etappenziel markiert die Auferstehung Jesu⁹.

Demgegenüber ist zu bedenken, dass nur ein endlicher Gott ein Prinzip oder einen Widersacher neben sich hat. Und nur ein tragischer Gott existiert als Nichten des Nichts¹⁰. Tragisch mit dem Bösen verspannt ist ebenfalls ein Gott, der sich erst zu seiner Existenz gegen die Möglichkeit des Nichts und des Bösen entscheiden muss, die aber gerade durch diese Entscheidung «aufgehoben»-aufbewahrt bleibt und so für den Menschen zur unmittelbaren Versuchung wird, der er auch zwangsläufig erliegt¹¹.

Sosehr diese verschiedenen Formen der Kosmisierung des Bösen die Einseitigkeit einer Individualisierung der Sünde auflösen, sowenig überzeugt die Art und Weise, wie dies geschieht. Eine Divinisierung des Bösen oder der Sünde ist insbesondere abzulehnen. Der Absolutheit Gottes ist nichts adäquat, oder Gott existiert überhaupt nicht. Diese Einsicht ist auch die Voraussetzung für ein kosmisches Verständnis der Sünde.

Populär geworden ist die evolutionstheoretische Naturalisierung der Ur- und Erbsünde. Als «sogenannte Sünde»¹², d.h. als genetische Mitgift im Überlebenskampf der Arten, der zum individuellen und kollektiven Egoismus verpflichtet, gewinnt die *Erbsünde* an Plausibilität; sie wird zum *biologischen* Begriff¹³. Das Gehirn- und Intelligenzwachstum falle zusammen mit der sich steigernden Fähigkeit, durch einen immer besser organisierten Ausrottungskrieg gegen andere Menschenarten Ressourcen zu sichern. Der *Homo sapiens sapiens* bewahre in sich die genetische Erinnerung an die Schädelstätte der von ihm gewaltsam abgebrochenen Geschichte des Neandertalers. Ellenbogengesellschaft, Globalisierung des Konkurrenzkampfes und biologische Versuche, den leistungsfähigeren, äußerlich schöneren und gesünderen Menschen zu züchten, sollen signalisieren, dass die zwischenartliche Aggression in einen innerartlichen Kampf um Ressourcen und Überlebensvorteile umgeschlagen ist.

Gewollt oder ungewollt wird auch auf diese Weise die kosmische Dimension der Sünde zurückgewonnen: Zur evolutiv verfassten Welt gehört der «sogenannte Sünder». Auch die Erlösung passt sich ein ins biologische Weltbild: Sie bezeichnet die moralische Verbesserung bzw. Veränderung des Menschen, die entweder durch die Evolution selbst, genetische Eingriffe oder durch pädagogisch-soziale Anstrengungen erreicht werden soll. Das bislang vergeblich gesuchte *Missing link* zwischen Tier und Mensch ist der rezente Mensch. Die eigentliche Hominisation steht noch aus; sie ist die Erlösung¹⁴. Im Kern bleibt allerdings das egoistische Motiv erhalten: Erlösung wird zur Chiffre für die Durchsetzung besserer Überlebenschancen, zu denen jetzt ein globaler Altruismus und ein bestimmtes Maß an ökologischer Verantwortung gehören.

Eine «gefallene» Schöpfung ist demnach eine natürliche Erscheinung; sie ist es ebenso für die Theologen, die menschliche Begrenztheit und Sündigkeit miteinander identifizieren oder (implizit) eine faktische Notwendigkeit der Individualsünde behaupten. Aus diesen Schwierigkeiten kommt man nur heraus, wenn man die Ursünde als nichtnotwendige, ereignishaft Urtat versteht, in welcher die faktische Unausweichlichkeit der persönlichen Sünde begründet ist: Durch die Ablehnung der Gottesfreundschaft verliert der Mensch seine dynamische Ausrichtung auf Gottes Selbstangebot. Kraft dieser Ausrichtung könnten alle seine natürlichen Kräfte und «evolutiven Erbschaften» geordnet sein; sie würden allein dem

theozentrischen Selbstvollzug dienen. Da dies nicht der Fall ist, gewinnen endliche Realitäten eine unverhältnismäßige Attraktivität, der der Mensch nachgibt: er sündigt. Dieses Verständnis der Erbsünde umfasst eine naturale Dimension, ohne jedoch naturalistisch oder biologistisch zu werden.

2. Die sich entziehende Sünde

Neben den skizzierten exegetischen und geistesgeschichtlichen Schwierigkeiten mit dem Verständnis der Ursünde ist durchaus auch deren diabolischer Charakter verantwortlich zu machen. Wegen dieses Charakters entzieht sich die Sünde dem Versuch, in einer umfassenden, ganzheitlichen Weise erfasst zu werden. In ihrer *Diabolizität* (griech. *diabállein*: durcheinander-, auseinanderwerfen) wirft Sünde alles auseinander, zerstört Einheit und Gemeinschaft, so dass sie von sich aus Denken segmentiert oder ihre ganzheitliche Erfassung in einer Scheinganzheit enden lässt, die sie *als Sünde* zugleich verbirgt: in jener angesprochenen Identifikation von Natur und Sünde beispielsweise.

Eine heilsgeschichtliche Erlösung von der Sünde ist demnach *denknotwendig*: Sie allein vermag das Denken zu sich selbst zurückzubringen und dazu zu verhelfen, den ganzheitlichen Schein der Sünde, deren Gleichsetzung mit der Natur, zu durchschauen. Die Begegnung mit der Universalität des Heils in Christus bestärkt das Denken in seiner natureigenen Fähigkeit, durch Verknüpfung verschiedener Dinge Erkenntnisse im Horizont einer letzten universellen Einheit zu gewinnen, auch über die Sünde. Immanuel Kant zufolge setzt die verknüpfende, synthetische Tätigkeit des Erkennens und Denkens eine umfassende Idee der Ganzheit aller Bestimmungen voraus, die in der Gottesidee nochmals ihre innere Einheit findet¹⁵. Ohne im Einzelnen die Erkenntnistheorie Kants teilen zu müssen, wird ersichtlich, dass ein ganzheitliches Verständnis der Wirklichkeit nur im Bezug auf Gott erreichbar ist. Die Sünde hält allerdings, so Paulus, die Wahrheit Gottes nieder (Röm 1,18) und damit auch ihre Enttarnung, nämlich an sich nichts zu sein, eine sinnlose Leere, die sich zum Schein zu etwas macht, die man aber wegen ihrer nichtigen Sinnlosigkeit nicht einmal mehr erklären kann – setzt jedes Erklären doch immer die Angabe von etwas Sinnvollem voraus.

Weil allein das Christusergebnis die Abgründe der Sünde auszuleuchten vermag, ist es auch nicht verwunderlich, dass eine umfassende Erbsündenlehre erst allmählich dank einer umfassenden soteriologischen Reflexion Konturen gewinnt und darum nur ansatzweise im Neuen Testament zu finden ist. Diesem Sachverhalt ist jedoch für die Gegenwart zu entnehmen, dass eine Vernachlässigung der Erbsündentheologie auf eine konzeptionelle Depotenzierung der Christologie und Soteriologie hinauslaufen muss:

Christus wird zum pädagogischen Vorbild einer moralisch verbesserbaren Menschheit oder zum Beispiel einer neuen genetischen Verhaltensdisposition herabgesetzt. Wer im Gegenzug erneut, wie die Evangelien und Paulus, von der Reich-Gottes-Botschaft und -Praxis sowie vom Tod und von der Auferstehung Jesu her denkt, der kommt zu einer dramatischen Gesamtschau der Wirklichkeit: An der soteriologischen Dimension des Christuserignisses wird ablesbar, dass das Verhältnis zwischen Gott und Mensch durch das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Freiheit bestimmt ist und dass in diesen Koordinaten über die endliche Wirklichkeit entschieden wird.

Dem Gedanken, dass im Freiheitsverhältnis zwischen Gott und Mensch auch über die Welt entschieden wird, ist weiter nachzugehen.

3. Der Kosmos im Menschen

Man mag sich fragen, ob es nicht anmaßend ist, die Fülle der Wirklichkeit auf den Menschen hin zu konzentrieren. Passt die Wirklichkeit im Ganzen in das Verhältnis zwischen Gott und Mensch hinein, ist sie nicht weiter und umfassender? Es müsste jedoch schnell einsichtig sein, dass es sich beim Verhältnis zwischen Gott und Mensch um das Verhältnis handelt, über das hinaus ein umfassenderes Verhältnis nicht mehr zu denken ist. Denn erst im Menschen kommt die endliche Wirklichkeit zu sich selbst, wird sie vor sich hingestellt und als solche erkannt. Allein im menschlichen Bezug auf den unendlichen Gott gelingt es, die Endlichkeit zu erfassen. Dieses Zusichkommen des Endlichen im menschlichen Bezug auf die Unendlichkeit Gottes ist wiederum die Voraussetzung dafür, dass überhaupt ein freies Verhältnis zwischen Gott und Schöpfung gegeben ist. Insofern ist im Menschen die endliche Gesamtwirklichkeit versammelt. Die Welt ersteht also geradezu im Verhältnis des Menschen zu Gott; dort hat sie ihren Bestimmungsort¹⁶. An einem anderen Ort gibt es gar keine Welt, keine Schöpfung, keine Endlichkeit als solche, gibt es nur blindes Existieren und Vegetieren, ein Wesen (verbal) ohne Ziel und Halt. Die Welt im Licht des Gott-Mensch-Verhältnisses zu betrachten verrät daher keinen falschen Anthropomorphismus.

Man wird nicht objektiver, wenn man versucht, eine neutrale Außenperspektive auf das Endliche zu gewinnen in einer – erkenntnistheoretisch letztlich unmöglichen – Abstraktion vom menschlichen Erkenntnissubjekt. Wenn der Kosmos *als Kosmos* erst im Menschen erfasst wird und unabhängig vom Menschen zumindest *als Kosmos* gar nicht existiert, dann ist die Betrachtung der Welt in dem auf Gott hin offenen Horizont des Menschen am objektivsten: Sie ermöglicht den Kosmos in seinem Woher und Wohin zu erfassen und damit seine letzte Wesensbestimmung anzuge-

ben. Wenn diese letzte Wesensbestimmung des Kosmos von der Realität des Menschen abhängt, ist der Kosmos mit dem Menschen qualitativ mehr als ohne ihn.

Die grundsätzliche Erkennbarkeit des Kosmos spricht ebenso dafür, dass die Realisierung dieser Erkennbarkeit für den Kosmos nicht unerheblich ist, sowenig er irgendein *Sich* besitzt, das dies feststellen könnte. Anders gesagt: Der Mensch ist dieses *Sich* des Kosmos, das diese Feststellung als «Teil» des Kosmos zu treffen vermag; um dieser Feststellung willen existiert der Mensch.

Für die Anthropozentrik des Kosmos spricht außerdem die Evolution. Man muss keine idealistische Naturauffassung vertreten, um zu erkennen, dass die evolutive Entwicklung auf die Emergenz immer komplexerer Strukturen hinausläuft. Die Komplexität wächst um so mehr, desto mehr bei einem Lebewesen zwischen einem Innen und Außen unterschieden werden kann, desto mehr sich also die Form der Subjektivität herausbildet. Subjektivität gehört daher zum evolutiven Kosmos; sie ist dessen Ziel. Offenbar «will» der Kosmos im Menschen erkannt und kraft der menschlichen Freiheit auf seinen Ursprung zurückbezogen werden¹⁷.

Diese Einsicht wird weiterhin durch die Beobachtungen unterstützt, die das sogenannte anthropische Prinzip begründen¹⁸. Nach diesem Prinzip musste die Evolution des Kosmos und des Lebens auf der Erde genau so verlaufen, wie sie verlaufen ist, damit der Mensch möglich werden konnte. Schon geringste Abweichungen in den vier kosmischen Urkräften oder auch bei der Entwicklung unseres Sonnensystems hätte das Aus für die Genese des uns bekannten Kosmos und für die Entstehung des Lebens wie auch des Menschen bedeutet. Alles scheint so abzulaufen, dass der Mensch entstehen und sich die Wirklichkeit im Menschen «re-flektieren» sowie auf ihren metaphysischen Grund zurückbeziehen kann.

Wie wesentlich für den Menschen als Teil des Kosmos wiederum der Bezug zu Gott ist, belegt u.a. die Diskussion unter Paläanthropologen über die Kriterien für Menschsein. Danach gilt das durch den Transzendenzbezug qualifizierte Selbstbewusstsein als sicheres Indiz für Menschsein¹⁹. Für diesen Transzendenzbezug sprechen archäologische Funde wie die in der Tierwelt unbekannteren Gräber. Das Vorhandensein von Gräbern erlaubt den Schluss zu ziehen, dass eine bestimmte Population ein Todesbewusstsein ausgebildet hat. Ein Todesbewusstsein kann man nur entwickeln, wenn man im Horizont des Unendlichen die Begrenztheit des eigenen Lebens und des Endlichen erfasst. Nicht unbedingt mit dem Werkzeuggebrauch, sondern mit der Metaphysik beginnt der Mensch.

Diese rein phänomenologische Kriteriologie der Paläanthropologie kann die philosophische Reflexion geltungstheoretisch absichern. So ist einsichtig, dass der Mensch nur deshalb eine relative Distanz zu den

Dingen dieser Welt hat und damit über Freiheit verfügt, weil er endliche Realitäten (wie sein eigenes Leben) geistig auf das Absolute hin übersteigt und darum nicht mit ihnen in einer absoluten Weise verwoben ist wie ein Tier. Der Mensch ist folglich ein Wesen der Transzendenz; dieses Wesen ist das Fenster, durch das der Kosmos seinen Ursprung «sieht».

Es ist also sogar aus naturwissenschaftlicher und naturphilosophischer Perspektive nicht einfach unsinnig oder bloß phantastisch, den Kosmos im Licht des menschlichen Verhältnisses zum Grund allen Seins zu betrachten. Wenn der Kosmos erst im Menschen und in dessen Verhältnis zum Schöpfer seine Bestimmung erreicht, ist die Schlussfolgerung unvermeidlich, dass der Kosmos heilsgeschichtlich qualifiziert ist, d.h. von der konkreten Gestalt des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch betroffen wird. Die Sünde des Menschen entscheidet darum auch über die Welt. Eine gefallene und sich selber entfallende Welt gibt es in den Koordinaten der menschlichen Freiheit, die den Rückbezug des Endlichen auf Gott verweigert und versperrt²⁰.

4. Die im Menschen gefallene Welt

Durch die Weigerung des Menschen, den Rückbezug allen Seins auf Gott zu realisieren, wird ein Widerspruch in die Welt hineingetragen; sie wird widersprüchlich, vor allem für und im Menschen selbst. Die Welt verrät sich: Die Schöpfung erscheint als zwiespältige Natur, die mit denselben Kräften Leben ermöglicht und wieder zerstört. Ohne Erdplattentektonik und Vulkanismus gibt es kein Leben auf der Erde. Gleichzeitig vernichten diese Kräfte in Sekunden das Leben, das sie ermöglichen haben. Oder: Der Tod gehört zum Leben. Ohne Tod ergibt sich keine ganzheitliche Gestalt des Lebens; ohne Tod verlieren Freiheitsentscheidungen ihren Wert. Ohne Tod wäre alles gleichgültig: etwa die Zeit, die man mit jemandem verbringt. Obwohl der Tod die Ganzheit des Lebens konstituiert, zerstört er doch gerade diese Ganzheit wieder. Der Tod ist ein einziger Widerspruch. Als widersprüchlich werden die Triebkräfte des Menschen erfahren. Einerseits sind sie wichtig für die Erhaltung und Entfaltung des Lebens; andererseits können sie den Menschen versklaven. Ihre vollkommene Beherrschung und Ausrichtung auf das Gute scheint fast unmöglich. Der subjektkonstitutive Selbstbezug und die Selbsthabe des Menschen, die erst Selbstgabe und Kommunikation ermöglichen, kippen stets um in einen egoistischen Selbstbezug, was nach biblischem Zeugnis zuerst im Verhältnis zwischen Mann und Frau spürbar wird (Gen 3,16). Der Selbstbezug wird widersprüchlich und ambivalent wie der ganze Mensch. Die gefallene Welt ist die Welt der Ambivalenz und des Widerspruchs²¹.

Es ergibt sich daher die Frage, wie die Welterfahrung aussehen würde, wenn sich sowohl der Mensch als auch der Kosmos durch den Menschen im ursprünglichen Transzendenzbezug weiterentwickelt hätten? Eine Weiter- und Höherentwicklung des Menschen setzt nämlich nicht allein bei einer progressiven phylogenetischen Zerebralisation an. Wenn der konstitutive Aspekt am Menschsein der Transzendenzbezug ist, so muss die Höherentwicklung dort ansetzen. Wie also sähe die Welt aus, wenn der Mensch in seiner Beziehung zu Gott die ursprüngliche Berufung zur Heiligkeit und Gerechtigkeit unverkürzt gelebt hätte? Aussagen darüber sind nach dem Sündenfall nur indirekt zugänglich: im Blick auf Menschen, die durch die Gnade Christi die Berufung zur Gerechtigkeit und Heiligkeit in einer vorbildlichen Weise gelebt haben bzw. im Blick auf den «Heiligen Gottes» schlechthin, auf Jesus (Mk 1,24; Joh 6,69).

Wie die Geschichte von der Versuchung Jesu zeigt, sind in ihm die natürlichen Strebekräfte des Menschen auf ihr Ziel hingeeordnet: Kraft des Heiligen Geistes dienen sie der Selbstverwirklichung des Menschen in Ausrichtung auf Gott. Das in Gottes Gemeinschaft gelingende Leben des Menschen strahlt aus; die nichtmenschliche Schöpfung lässt sich davon umfassen: Tiere, die Furcht und Schrecken vor dem postlapsarischen Menschen haben müssen (Gen 9,2), verweilen beim neuen Adam, fühlen sich unter seiner Herrschaft aufgehoben (Mk 1,13/Jes 11,6-9). Ebenso findet sich die unsichtbare Welt zum Dienen bereit (Mk 1,13; Joh 1,51; Lk 22,43). Die verschiedenen Heilungswunder zeigen, wie im neuen Adam die gefallene Schöpfung ihre verdunkelte Gutheit zurückgewinnt (Mk 7,37). Die Auferstehung löst die Doppeldeutigkeit des Todes auf. Das mit der Gestalt Jesu verbundene Wundersame ist höchst vernünftig, wenn man nur die Anthropozentrik des Kosmos sowie die Kosmo- und Theozentrik des Menschen zu Ende denkt.

Auch in vielen Heiligengeschichten wird, gerade auch noch in ihren legendarischen Verdeutlichungen, die geheilte Schöpfung vor Augen geführt. Es ist kein Zufall, dass etwa eine Hildegard von Bingen – kraft der Verwirklichung ihrer Freiheit im Ja zu Gottes Heil in Christus – eine große Sensibilität für die Heilkräfte der Natur entwickeln konnte. Der Heilige (oder auch der Priester) ist der Arzt schlechthin. Der Sonnengesang des Franziskus, die Heilungen, die durch diesen Heiligen geschehen, und die an ihm sichtbar werdenden Wunder (Ätzung wegen Augenkrankheit), oder seine Predigt an die Vögel²², drücken die Erfahrung aus, dass die Schöpfung in der Kraft der Gnade Christi durch den Menschen und in ihm ihr Gut- und Heilsein erreichen und wirksam entfalten kann. Die von Paulus tief empfundene und reflektierte Erlösungsbedürftigkeit der im Menschen gefallenen Schöpfung erlebt in den Heiligen das ersehnte Offenbarwerden der Söhne Gottes (Röm 8,19). Die Heiligen verhelfen der

Schöpfung zu ihrer Bestimmung, nämlich den Anfang des Heils zu vermitteln.

Es mag phantastisch anmuten, aber es gehört an sich nicht allzuviel Phantasie dazu, sich vorzustellen, dass sich eine Welt und eine Gesellschaft ohne Sünde wesentlich effektiver entwickelt hätten. Viele Formen des Leids hätten sich niemals eingestellt. Die Kräfte der Natur würde man besser kennen und in ihrer lebensfördernden Potentialität beherrschen. Fest verbunden in der Selbstzusage Gottes wäre der Tod ohne abgründige Zweideutigkeit; er wäre nur ein Moment an der definitiven Voll-*end*-ung des aus Staub und Ackerboden geschaffenen Menschen. Das Wissen des Paulus, «dass Gott bei denen, die ihn lieben, alles zum Guten führt» (Röm 8,28), wäre eine alltägliche Erfahrung.

5. Anthropodizee und Theodizee

Es ist daher geradezu leichtfertig, im Kontext der Theodizeeproblematik das Erklärungspotential der Erbsündenlehre als obsoleete «Standardantwort» abzutun²³. Das vielfältige, auch «unschuldige» Leid in der Menschheitsgeschichte ist nicht die Rache und Strafe eines durch die Sünde beleidigten Schöpfers. Die leidverursachenden Faktoren im Gefolge der Naturgesetze wollen den Menschen auch nicht ausschließlich zum verantwortlichen, leidvermeidenden Gebrauch seiner Freiheit erziehen²⁴. Vielmehr entsteht das Leid als Infragestellung des Sinns von Sein überhaupt erst in der Relation des postlapsarischen Menschen zu Gott. Bevor überhaupt das Leid Gott in Frage stellen kann, stellt sich der Mensch durch die Sünde in Frage und alles Sein mit ihm. Eine Theodizee ist daher ohne vorausgehende Anthropodizee durch Gottes Erlösungstat nicht möglich.

Die Rechtfertigung des Menschen durch Christi Gnade allein wird nach katholischem Verständnis zuerst an Maria sichtbar: Sie wird sogar vor der Erbsünde bewahrt. In der Kraft der Gnade spricht sie als neue Eva (so zum ersten Mal Irenäus von Lyon) ihr uneingeschränktes (makelloes) Jawort zu Gottes Jawort in Christus. Als theologische Entfaltung ihres Jawortes ergab sich u.a. die Einsicht in ihre *virginitas in partu*²⁵. Zum Verständnis dieser Aussage ist daran zu erinnern, dass nach biblischem Zeugnis Tod, Krankheit und Schmerz als Zeichen der Entfremdung des Menschen von Gott, dem Quell des Lebens und Heils, qualifiziert sind. Es geht also weniger um ihren jeweiligen biologischen Aspekt; es geht um die mit ihnen verbundene Symboldimension, z.B. um die radikale Vereinsamung im Tod, der folglich das besiegelt, was die Sünde nach sich zieht: Einsamkeit, Isolation. Es geht aber auch um die seltsame Lebensgefahr, in die sich – ungerechterweise? – eine Frau bei der Geburt eines Kindes begeben muss, die doch *nur* neues Leben zur Welt bringen will,

und das ganz dem Schöpfungsauftrag Gottes gemäß. Das Buch der Genesis stellt die merkwürdige Ambivalenz der Gebärens in den Kontext der Ursünde (Gen 3,16). Ist der Mensch ganz (makellos) vereint mit dem Willen Gottes, müssen Krankheiten und Schmerzen zwar nicht ihre Natur verändern; sie verändern aber ihren realsymbolischen Charakter, d.h. ihre objektive Qualität im Horizont der Beziehung zu Gott. So drücken die Schmerzen, die Jesus erleiden muss, oder seine Todesangst, keine erbsündliche Trennung von Gott aus; sie besiegeln nicht das Sündersein Jesu. Jesu Schmerzen und Todesangst sind vielmehr in ein Leben mit Gott hineinintegriert, das diese Trennung nicht kennt, so dass Jesu Leiden und Angst zum objektiven Zeichen der Solidarität mit den Gott entfremdeten Sündern werden können. Auch Marias jungfräuliche, ganzheitliche Einheit mit dem Gott des Lebens wird durch das Bedrohungsszenario, das eine Geburt mit ihren Schmerzen natürlicherweise, aber vor allem für den postlapsarischen Menschen darstellt, nicht verletzt; sie bleibt die Unversehrte: Die gefallene Schöpfung ist in ihr wieder aufgerichtet. Der durch Christus neugeschaffene Mensch Maria ist in jeder Hinsicht gerechtfertigt: bewahrt vor der Ursünde und vor jeder anderen Sünde. In dieser umfassenden Rechtfertigung des Menschen ereignet sich die Rechtfertigung Gottes.

6. Die urgeschichtlich «gefallene» Natur

Bedenkt man die theozentrische Wesensbestimmung des Menschen, wird auch die theologische Einheit der Menschheit ersichtlich, unabhängig davon, wie sich auf horizontaler Ebene diese Einheit darstellen mag. Die Sünde eines ersten Menschen (oder der Urmenschheit) gegen das ursprüngliche, durch die Vermittlung der/des ersten Menschen allen Menschen zugedachte Selbstangebot Gottes ist darum schon genug, um das Verhältnis zwischen Menschheit und Gott zu qualifizieren. In dieses Verhältnis tritt jeder ein, wann und wo immer er als Mensch erschaffen wird und zu sich kommt. Der Rückbezug auf einen ersten Menschen ist außerdem denknotwendig, will man die faktische Universalität der nichtnotwendigen Gottentfremdetheit des Menschen und sein allgemeines, faktisch unvermeidliches Sündigen verständlich machen. Der Blick auf den ersten realen «Mann im Mond», der mit seinem sprichwörtlich gewordenen kleinen Schritt einen großen Schritt für die Menschheit machte, lässt erkennen, dass auch in einer Singlegesellschaft nicht jedes Gespür für ein stellvertretend-repräsentatives, symbolisches Handeln des Einen für Alle verlorengegangen ist. Ist *ein* Mensch auf dem Mond gelandet, sind *in ihm* (Röm 5,12d Vulg.) *alle* dort angekommen. In Adam haben alle einen Schritt zurück gemacht in die Gottentfremdetheit hinein, was das persönliche Sündigen nochmals anzeigt und als dessen Folge der Fluchtod

signalisiert (Röm 5,12d). Der Schritt zurück lässt auch den Einzelnen nicht vorankommen.

Der heilsgeschichtlich bedingte «Schritt zurück» des Menschen löst dessen sittliche Subjektivität nicht auf. Eine Identifikation von Sündigkeit und Natur des Menschen hingegen würde den Menschen in einen metaphysischen Widerspruch versetzen. Die im Römerbrief beschriebene Zerrissenheit, das Gute zu kennen und anzustreben, doch die gleichzeitig erfahrene Unfähigkeit, das Gute gegen den Hang zum Bösen auch zu verwirklichen (Röm 7,14ff), wäre die unaufhebbare Wahrheit der gefallenen Schöpfung *Mensch*. Erlösung müsste folglich auf eine Wesensveränderung dieses Geschöpfes hinauslaufen, was jedoch die Identität des Erlösten zersetzt; die Erlösung würde einen neuen Widerspruch setzen. Die heilsgeschichtlich gedachte Modifikation des Menschen zum Schlechteren hin vermeidet diesen metaphysischen Widerspruch.

Die wesenhafte, die sittliche Subjektivität begründende Ausrichtung des Menschen auf das Gute schlechthin, auf Gott, bildet zusammen mit der heilsgeschichtlich verstandenen Modifikation des Menschen durch die Ursünde die Voraussetzung für die Denkbarkeit der Erlösung, und zwar innerhalb der Identität des Menschen. Die heilsgeschichtliche Entfaltung der «ganzheitlichen» Kategorie «gefallene Schöpfung (Natur)» ist also notwendig, soll die Erlösung von Welt und Mensch in Christus verständlich werden.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. dazu ROBERT SPAEMANN, *Über einige Schwierigkeiten mit der Erbsündenlehre*, in: Ch. Schönborn u.a., *Zur kirchlichen Erbsündenlehre*, Freiburg ²1994, 41-53.

² Vgl. CLAUD WESTERMANN, *Der Mensch im Urgeschehen*, in: *KuD* 13 (1967) 231-246, 235: «Alles urgeschichtliche Geschehen bzw. alles Urgeschehen bezieht sich auf die Gegenwart, und zwar unter Ausschaltung dessen, was wir Geschichte nennen.» Vgl. DERS., *Genesis 1-11* (= BK/AT), Neukirchen-Vluyn ³1983, 58, 90-95, 798-806. Ähnlich äußern sich NORBERT LOHFINK, *Das vorpersonale Böse. Das AT und der Begriff der Erbsünde*, in: ders., *Das Jüdische am Christentum*, Freiburg 1987, 167-199, hier 186; J. ALBERTO SOGGIN, *Das Buch Genesis. Kommentar*, Darmstadt 1997, 2: Das Bild vom Paradies sei von gleicher Qualität und Aussagekraft wie das Bild vom Goldenen Zeitalter; es gebe keine wesentliche Gattungsdifferenz; ERICH ZENGER, *Zum biblischen Hintergrund der christlichen Erbsündenlehre*, in: *Erbsünde – was ist das?*, hrsg. v. S. Wiedenhofer, Regensburg 1999, 9-34, hier 26. Zur Diskussion dieser Interpretation vgl. LOTHAR RUPPERT, *Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments* (SBAB 18), Stuttgart 1994, 66-88; DERS., *Genesis, 1. Teilband: Gen 1,1-11,26* (FzB 70), Würzburg 1992, 531-536.

³ Vgl. exemplarisch HERBERT HAAG, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre* (SBS 10), Stuttgart 1966, 64, 66. Aus systematischer Perspektive vgl. z.B. HELMUT HOPING, *Freiheit im Widerspruch* (IST 30), Innsbruck u.a. 1990, 259-269.

⁴ Vgl. URS BAUMANN, *Erbsünde?*, Freiburg u.a. 1970, 252-267. Nach LOHFINK, *Das vorpersonale Böse* (wie in Anm. 2), 186f, symbolisiert die Sünde Adams nur die erste Sünde, der faktisch

weitere folgen, so dass alle Menschen als Sünder angesprochen werden können. Vgl. auch die Denkansätze von Piet Schoonenberg, Domiciano Fernández, Alejandro de Villalmonste, Karl Schmitz-Moormann u.a., zusammengestellt und kommentiert von HEINRICH KÖSTER, *Urstand, Fall und Erbsünde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts*, Regensburg 1983, 154-157, 189-205, 209-212.

⁵ Je mehr Schoonenberg die Innerlichkeit der Unheilssituation betont hat, desto besser konnte er seine Auffassung von der Sünde vor einem pelagianischen Verständnis schützen. Vgl. dazu MICHAEL SIEVERNICH, *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart* (FThSt 29), Frankfurt a.M. ²1983, 69-103; BERND RUHE, *Die Dialektik der Erbsünde*, Freiburg Schweiz 1997, 19-48.

⁶ Diese Position vertritt KARL RAHNER, *Grundkurs des Glaubens* (Sämtliche Werke 26), Freiburg u.a. 1999, 107-115.

⁷ So WOLFHART PANNENBERG, *Systematische Theologie I*, Göttingen 1988, 454; DERS., *Systematische Theologie II*, Göttingen 1990, 199f., 434; DERS., *Probleme einer trinitarischen Gotteslehre*, in: W. Baier u.a. (Hrsgg.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt*. FS für Joseph Kardinal Ratzinger I, St. Ottilien 1987, 329-341, hier 338.

⁸ Vgl. WESTERMANN, *Genesis* (wie in Anm. 2), 805, oder HERBERT HAAG, *Teufelsglaube*, Tübingen ²1980, 186.

⁹ Diese Interpretation schlägt KLAUS BERGER in seinem Buch *Wie kann Gott Leid und Katastrophen zulassen?*, Stuttgart 1996, 40-46, vor, relativiert sie aber mit dem Hinweis, dass sie nicht für das ganze Alte Testament stehe. Der platonisch-aristotelische «Gedankensplitter» von der ungeformten Materie in Weis 11,17 ist ebenso im Kontext des ersten Gebots und der Aussagen in Jes 44,6f, 24; 2 Makk 7,28; Joh 1,3; Kol 1,15f; Röm 4,17 zu verstehen.

¹⁰ Gottes Sein bestimmt EBERHARD JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen ⁶1992, 303, als «a se in nihilum ek-sistere». Gott existiere gegen die Lieblosigkeit des Nichts und des Todes an und erweise sich so erst als wahre Liebe und ewiges Leben. Das Nichtige und Böse verhelfen Gott zu seiner endgültigen Vollkommenheit.

¹¹ Diese Konzeption entwickelt der italienische Philosoph LUIGI PAREYSON, *Ontologia della libertà*, Turin 1995, 166-198.

¹² Vgl. die berühmte Studie *Zur Naturgeschichte der Aggression* von KONRAD LORENZ, *Das sogenannte Böse*, München ²⁰1995, die durch die Soziobiologie und die Evolutionäre Ethik eine neue Grundlage gefunden hat. Vgl. dazu CHRISTOPH SCHÖNBORN, *Die kirchliche Erbsündenlehre im Umriß*, in: ders., u.a., *Zur kirchlichen Erbsündenlehre* (wie in Anm. 1), 80f.

¹³ Vgl. JOHN HICK, *The Metaphor of God Incarnate*, Louisville, Kentucky 1993, 116, «Educated Christians» würden die Erbsündenlehre ablehnen: Sie wissen um deren mythischen Ursprung. Sie können aber die Erbsünde als genetische Programmierung des Menschen im Überlebenskampf der Arten verstehen lernen, der ohne Egoismus nicht zu führen ist. Vgl. auch RAIMUND SCHWAGER, *Erbsünde und Heilsdrama*, Münster u.a. 1997, 58f, 66ff, 73, 76.

¹⁴ Vgl. KONRAD LORENZ, *Der Abbau des Menschlichen*, ⁶1995, 282-286.

¹⁵ Vgl. IMMANUEL KANT, *Kritik der reinen Vernunft* B 359, 364, 379, 391 (Werke in zehn Bänden, hrsg. v. W. Weischedel, Darmstadt ⁴1975, Bd. 4: 314, 318, 328, 336).

¹⁶ Vgl. ROMANO GUARDINI, *Der Anfang aller Dinge. Meditationen über Genesis Kapitel I-III*, Würzburg 1965, 54f.

¹⁷ Vgl. dazu LEO SCHEFFCZYK, *Die heile Schöpfung und das Seufzen der Kreatur*, Weilheim-Bierbronn 1992, 67-90. Man kann z.B. auch die Frage diskutieren, inwieweit die intelligible *species* zum Wirken eines Gegenstandes wesentlich hinzugehört. Vgl. dazu GUSTAV SIEWERTH, *Sein und Wahrheit* (Gesammelte Werke I), Düsseldorf 1975, 111-127; KARL RAHNER, *Geist in Welt* (Sämtliche Werke II), Freiburg u.a. 1996, 74ff.

¹⁸ Vgl. REINHARD BREUER, *Das anthropische Prinzip*, Wien u.a. 1981.

¹⁹ Vgl. zur Diskussion der Kriterien für Menschsein ULRICH LÜKE, *«Als Anfang schuf Gott ...» Bio-Theologie*, Paderborn u.a. 1997, 242-295.

²⁰ Man könnte freilich auch noch die Angelologie bemühen, um eine kosmische Dimension der Sünde anzuzeigen. Denkt man die «reinen subsistierenden Formen» mit KARL RAHNER, *Schriften zur Theologie* 12, Zürich u.a. 1978, 403ff, 415-428, in Analogie zur menschlichen Seele, die

Materie zum Leib «formt» (konstituiert), dann ist ebenso den Engeln ein Bezug zur Gestaltung des materiellen Kosmos nicht abzuspochen. Als freie Wesen können sie außerdem die Heilspläne Gottes unterstützen oder sich ihnen verweigern. Von daher legt sich der Gedanke nahe, dass diejenigen Mächte, die sich gegen Gott erheben, auch destruktiv auf materielle Vorgänge oder über das Materielle auf den Geist des Menschen negativen Einfluss nehmen können. Zu bedenken ist ebenso, inwieweit der Mensch als Bindeglied zwischen sichtbarer und unsichtbarer Welt eine den Einfluss der Engel ermöglichende Rolle spielt. Vgl. dazu auch CLIVE S. LEWIS, *Über den Schmerz*, München 1978, 157–160.

²¹ Vgl. zur Psychologie der Ursünde ALBERT GÖRRES, *Psychologische Bemerkungen über die Erbsünde und ihre Folgen*, in: Ch. Schönborn u.a., *Zur kirchlichen Erbsündenlehre* (wie in Anm. 1), 13–35, und CLIVE S. LEWIS, *Über den Schmerz* (wie in Anm. 20), 81–101.

²² Vgl. THOMAS CELANO, *Leben und Wunder des heiligen Franziskus*, Werl ³1980, I 58–61, II 165–171 (124–127, 380–387): «Ich glaube, der war zur Paradiesunschuld zurückgekehrt, vor dem, wenn er wollte, selbst die wilden Elemente zahm wurden.» (II 166. 25; 383)

²³ So jedoch ARMIN KREINER, *Gott und das Leid*, Paderborn ³1995, 22.

²⁴ Diese Auffassung entwickelt ARMIN KREINER, *Gott im Leid* (QD 168), Freiburg u.a. 1997, 331–393.

²⁵ Vgl. dazu GERHARD LUDWIG MÜLLER, *Was heißt: Geboren von der Jungfrau Maria?* (QD 119), Freiburg u.a. 1989, 90–107.