

THOMAS RUSTER · DORTMUND

DIE KATHOLISCHE LEHRE VOM URSTAND

*Menschsein zwischen Verheißung und Verhängnis**

Eine talmudische Legende erzählt, wie Mose vom Himmel her in das Lehrhaus Akiwas versetzt wurde. «Er ging hin und setzte sich zum Schluss von acht Reihen hin», also hinter eine große Schülerschaft. «Er verstand aber nicht, was sie sagten. Da verlor er seine Fassung». Als sie zu einer bestimmten Sache kamen, fragten die Schüler Rabbi Akiwa, woher er seine Lehre habe, und der antwortete: «Es ist eine Lebensregel an Mose vom Sinai. Da beruhigte sich sein Sinn» (Menachot 29b).

Wäre Mose in eine Versammlung katholischer Theologen des 18. oder 19. Jahrhunderts versetzt worden, wäre es ihm sicher ebenso ergangen. Hätte er verstanden, wie sie dort über «seine» Schöpfungserzählung aus dem Ersten Buch Mose diskutieren, indem sie sich fragen, welche der Eigenschaften Adams und Evas im paradiesischen «Urstand» der menschlichen Natur zukommen und welche Gnadengaben Gottes sind, die die Fähigkeiten der menschlichen Natur übersteigen? Die Unterscheidung von Natur und Gnade und die Aufteilung des Menschen auf ihre beiden Seiten ist eine genuin katholische Lehrtradition, die vom biblischen Text nicht weniger weit entfernt ist als die Subtilitäten der rabbinischen Lehrtradition. Die talmudische Legende will aber sagen: Eine solche Entfernung und Weiterentwicklung ist legitim, sie ergibt sich eben, wenn spätere Generationen in ihrer angesammelten Gelehrsamkeit die alten Texte auf ihre neuen Fragen beziehen. Am Ende aber soll sich Mose beruhigen können, er soll die Weiterentwicklung als Ausfaltung «seiner» Worte verstehen können. Unsere Frage ist, ob er sich über die Lehre vom Urstand des Menschen auch würde beruhigen können.

Das Konzil von Trient hatte definiert, dass Adam – Eva wird übrigens nicht erwähnt – im Paradies von Gott in «Heiligkeit und Gerechtigkeit» eingesetzt worden ist und dass er die Gaben der Heiligkeit und Gerechtig-

THOMAS RUSTER, geb. 1955 in Köln, Professor für Systematische Theologie am Institut für Katholische Theologie der TU Dortmund.

keit durch die Übertretung wieder verloren hat (DH 1511). Das heißt aber: Der «postlapsarische» Mensch, der Mensch nach dem Sündenfall, ist nicht mehr, was er war und sein könnte. Er ist nicht so, wie Gott ihn geschaffen und vorgesehen hat! Darin liegt für mich der Grund, die Lehre von den Urstandsgaben heute wieder vorzunehmen. Sie enthält eine Vision vom Menschen, wie er sein könnte – wie er besser sein könnte als er tatsächlich ist. Sie ist eine prophetische Lehre, wenn sie auch in den nüchternen Formulierungen der Schuldogmatik daherkommt. Hier wird versucht, das Geheimnis von 1. Joh 3,2 zu lüften: «Geliebte, jetzt sind wir Kinder Gottes. Doch ist noch nicht offenbar geworden, was wir sein werden». Wir werden, so erklärt die Theologie von Natur und Gnade, die Gaben der Gerechtigkeit und der Heiligkeit wiedergewinnen, ja wir haben sie zum Teil¹ bereits wiedererhalten in der Erlösung durch Jesus Christus. Da müssen einem die Augen geöffnet werden für das, was wir bereits erhalten haben und nach Gottes Willen von Anfang an sein sollten, denn es versteht sich nicht von selbst. Von der Erlösung her fällt Licht auf den Anfang. Es kann aber nur das Licht der Offenbarung sein, denn der Mensch, der in einer sündigen Welt lebt, kann von sich aus nichts über seine wahre Bestimmung wissen. «Der gefallene Mensch als solcher vermag in keiner anderen Weise zur wahren und reinen Kenntnis seiner ursprünglichen Beschaffenheit zu gelangen als durch die Belehrungen der göttlichen Offenbarung; denn das ist ein Teil des Schicksals des von Gott entfernten Menschen, dass er sich entfremdet wird», erklärt Johann Adam Möhler in seiner *Symbolik* von 1832.² Vielleicht ist es kein Zufall, dass Möhler hier den Begriff der Entfremdung gebraucht, den Marx erst in seinen ökonomisch-politischen Manuskripten von 1844 erstmals benutzte, um die Lage des Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft zu beschreiben. Im 19. Jahrhundert hatte die Lehre von der Urstandsgnade theologische Konjunktur, sie ist gleichsam die katholische Antwort auf die sich durchsetzende kapitalistisch-technisch-wissenschaftliche Kultur der Moderne. Bei Matthias Joseph Scheeben, der in seinem Jugendwerk *Natur und Gnade*, erschienen 1864, der Lehre von der übernatürlichen Bestimmung des Menschen einen kraftvollen Auftritt beschert hat, ist der Bezug auf seine Zeit immer erkennbar: «[D]em theoretischen und praktischen Naturalismus und Rationalismus» sei «entgegentreten»; das Christentum könne man «in seiner Erhabenheit und seinem innern wahren Gehalte nicht nach Gebühr auffassen, wenn man nicht seinen wirklichen und spezifischen Unterschied von allem bloß Natürlichen und Vernünftigen, d.h. allem im Bereich der Natur und Vernunft liegenden, durchdringt».³ Diese Aufgabe stellt sich heute nicht weniger. Wie weit tragen die damals gegebenen Antworten? Ich werde zu zeigen versuchen, dass die Lehre von den Gnadengaben des Urstands auch und gerade heute eine große Verheißung enthält. Sie ist aber mit einer verhängnisvollen Hypothek belastet, mit einer,

wie ich meine, bibelfernen Auffassung vom Menschen, die man geradezu monströs nennen kann. Aber womöglich wird es gelingen, Mose zu beruhigen, wenn wir die Lehre in den Kontext zurückübersetzen, aus dem sie kommt: in den Garten.

1. «Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade»

Der von Scheeben geborgte Titel passt gut über diesen Abschnitt. Denn wenn vom Menschen im Urstand gesagt wird, dass er in Gerechtigkeit und Heiligkeit eingesetzt war, dann ist damit Herrliches über ihn gesagt: dass er Gott, sich selbst und seinen Mitgeschöpfen gerecht werden konnte. Nicht von einem abstrakten Prinzip der Gerechtigkeit ist die Rede, wenn die Theologen von der Urstandsgerechtigkeit (*iustitia originalis*) sprachen, sondern von der Gabe des Rechttuns (*donum rectitudinis*), die sich konkret darin äußert, anderen gerecht zu werden. «Gott hat den Menschen recht gemacht», dieser Satz des Predigers Kohelet (7,29b) wurde als Schriftbeleg herangezogen. Besser wäre wohl zu übersetzen: Gott hat den Menschen rechtschaffen gemacht. Weil er recht ist, kann er auch das Rechte machen; weil er gerecht ist, kann er auch anderen gerecht werden.⁴ Ein solcher Mensch lebt so, dass er anderen Wesen, ob Mensch oder Tier, nicht schadet, sondern im Gegenteil ihnen Gerechtigkeit widerfahren lässt nach ihrer Eigenart und ihren Bedürfnissen. So heißt denn die Gabe des Rechttuns auch *donum integritatis*, die Gabe der Integrität. Mensch und Gott, der Mensch und seine Mitgeschöpfe, die inneren Antriebe des Menschen selbst sind miteinander integriert, bilden ein stimmiges Ganzes, stehen nicht in Feindschaft zueinander. Und diese ursprüngliche Gerechtigkeit, das sei noch einmal betont, ist nach Meinung der Theologie nicht eine lebensferne Illusion, sie ist vielmehr der Zustand, in dem Gott den Menschen geschaffen hat und der durch die Erlösung wiedergewonnen ist.

Der Sachlogik dieser Art von Gerechtigkeit gemäß hat die Tradition die Gabe des Rechttuns in vier Gnadengaben entfaltet: die Gaben der paradiesischen Wissenschaft (*donum scientiae*), der mühelosen Beherrschung der Natur (*donum perfecti domini*), der leiblichen Unsterblichkeit (*donum immortalitatis*) und der Leidensfreiheit (*donum impassibilitatis*). Denn es liegt in der Natur der Sache, dass, um Gott, sich selbst und den Mitgeschöpfen gerecht zu werden, eine bestimmte Art des Wissens von ihnen nötig ist, die sie nicht zu Objekten der eigenen Weltsicht degradiert; dass daraus eine Art von Herrschaft über die Natur folgt, die sicher etwas anderes ist als Unterwerfung; dass unbedingt vermieden werden muss, die Mitgeschöpfe und auch Gott nur als Mittel der eigenen Daseinsicherung zu benutzen und dass nur so auch die Leiden vermieden werden können, die sich aus

der unangemessenen Beanspruchung der anderen sowie auch der Degradierung seiner selbst zur bloßen Überlebensmaschine ergeben. Zur *Gabe des Wissens* haben die Theologen einige interessante Beobachtungen am Text der Schöpfungserzählung gemacht. Als Gott den Menschen in den Garten setzte, damit er ihn bearbeite und behüte, da gab er ihm schon das Wissen mit, das dazu nötig ist. Adam besaß insbesondere eine «eingegossene Wissenschaft» von den Tieren, denn er wusste sie bei ihren Namen zu benennen. Er erkannte, dass keines der Tiere nach seiner Art war, also wusste er um den Unterschied von Mensch und Tier. Als die Frau erschaffen wurde, da freute sich der Mensch, was zweifellos auf tiefe Erkenntnis schließen lässt. Der Mann verlässt Vater und Mutter, um seiner Frau anzuhängen – er besaß somit, wie es J.B. Heinrich ausdrückt, «Erkenntniß der Ehe und der Entwicklung der ganzen Menschheit und der damit zusammenhängenden übernatürlichen Geheimnisse». Von Gott kannte Adam das Gebot, von allen Bäumen des Gartens essen zu dürfen, nur nicht vom Baum der Erkenntnis; er wusste also um den Reichtum der Gaben Gottes und darum, dass Gott dem Menschen heilsame Grenzen setzt. In dieser Weise hatten die Theologen noch viel zu sagen über die natürliche und übernatürliche Wissenschaft Adams, über seine Gotteserkenntnis, seine Erkenntnis der Engel und der Gestirne usw. Seltsam ist, dass der paradiesische Vegetarismus, wie er in Gen 1,30 ausgesprochen ist, nicht zu den Wissensbeständen Adams gerechnet wurde.

Ich möchte diese Ansätze der Tradition hier an nur einer Stelle vertiefen. Die Benennung der Tiere durch Adam (Gen 2,19f) ist sicherlich nicht, wie es aber der Großteil der älteren exegetischen Kommentare wollte, auf die Unterwerfung der Tiere unter den Menschen auszulegen. Eher ist es so, wie es Joseph Bernhart im Anschluss an den jüdischen Ausleger Benno Jacob darstellt: «Gott will sehen, was der Mensch dazu [nämlich dass auch Tiere sind] sagen, was er bei ihrem Anblick ausrufen werde.» Unser Benennen aber ist «auch vom Ding her bestimmt», hier also von den Tieren. Indem nun Adam erkennt, dass die Tiere nicht von seiner Art sind, dass sie keine dem Menschen ebenbürtige Hilfe sind, erkennt er, dass es auch andere Weltzugänge als die eigenen gibt. Darin wird, so Bernhart, «das Anthropomorphe unseres Weltbegriffs» durchbrochen.⁵ Es liegt darin eine Relativierung des eigenen Weltzugangs, ein Wissen um andere Perspektiven auf die Welt, und eben diese Art des Wissens ist paradiesisch. Das Gebot, nicht vom Baum der Erkenntnis zu essen, erfährt von hier aus seine Erklärung. Wie weit wir heute in unserem Umgang mit den Tieren davon entfernt sind, braucht nicht ausgeführt zu werden.

Aus der Gabe des Wissens folgt unmittelbar die *Gabe der vollkommenen Herrschaft*. Dass sie nicht gewaltsame Unterwerfung ist, versteht sich von selbst. Die Herrschaft des Menschen über die Natur erfolgte im Paradies

«ohne Mühsal und Beschwerde. Vor Nachstellungen der Tiere war er sicher», so F. Diekamp. Dem Frieden zwischen Mensch und Tier entsprach der Friede zwischen den Tieren. Ob im Paradies die Raubtiere auf das Fleischfressen verzichtet hätten, war eine unter Theologen viel diskutierte Frage. Thomas von Aquin verneint sie, hatte aber viele Argumente gegen sich.⁶ Biblisch ist jedenfalls gewiss, dass der Mensch den Tieren erst nach der Sünde und nach der göttlichen Erlaubnis zum Fleischverzehr zu «Furcht und Schrecken» wurde (Gen 9,2; Sir 17,4). Im Allgemeinen wenden die Theologen das von Augustinus eingeführte Schema der entsprechenden Strafe (*poena reciproca*) auf das Verhältnis zwischen Gott, Mensch und seinen Mitgeschöpfen an. Sind die Menschen im Einklang mit Gott, dann auch mit den Tieren; lehnen sie sich gegen Gott auf, dann auch die Mitgeschöpfe gegen sie. Im Zusammenhang der Erörterung der Gabe der vollkommenen Herrschaft finden wir die tiefsten Äußerungen der Theologie zu Fragen der Ökologie. Kein Ausleger unterlässt es, auf Röm 8, das Seufzen der Kreatur und die Sehnsucht nach dem Offenbarwerden der Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes zu verweisen. Von der Erlösung aus fällt ein Licht auf die Schöpfung. Durch die Sünde dann ging die leichte und richtige, keinem Zweifel und keinem Irrtum unterliegende paradiesische Erkenntnis verloren. Es ist festzuhalten, so J. B. Heinrich, dass «ihre [der Stammeltern] Sünde nicht aus dem Irrthum, sondern ihr Irrthum aus ihrer Sünde entsprang und bereits eine Folge und eine gerechte Strafe der Sünde war».

Was die *Gaben der Unsterblichkeit und der Leidensfreiheit* betrifft, so glaubten die Theologen einem wortwörtlichen Verständnis treu bleiben zu müssen. Die Stammeltern wären durch göttliche Gnade von dem natürlichen Schicksal des Menschen sterben zu müssen befreit gewesen und ebenso von allen Leiden, die sich aus der Vergänglichkeit und Hinfälligkeit des Leibes ergeben. Eine solche gewissermaßen biologische Aussage bleibt allerdings unter dem vorgegebenen theologischen Niveau, muss doch das *donum immortalitatis* als Ausfaltung der ursprünglichen Gerechtigkeit erkennbar werden. Was trägt die Unsterblichkeit zur Gerechtigkeit bei? M. J. Scheeben nennt den Vorzug der Immortalität die «Befreiung von der Notwendigkeit zu sterben». Hier ist nicht an das unbegrenzte Weiterleben, sondern an die Freiheit von Zwang und Notwendigkeit gedacht. J. B. Heinrich erklärt: «Endlich konnte vermöge der Gabe der Unsterblichkeit die Furcht und der Schmerz des Todes und der Trennung sie nicht treffen». Ein Leben steht vor Augen, das sich nicht als «Sein zum Tode» (Heidegger) vollzieht und nicht dem Gesetz der Selbsterhaltung unterworfen ist. Die Theologen zitieren Weish 1, 13f: «Denn Gott hat den Tod nicht gemacht und hat keine Freude am Untergang der Lebenden. Zum Dasein hat er alles geschaffen und heilbringend sind die Geschöpfe der Welt.» Unsterblichkeit ist damit nicht als Tatsache, sondern als Einstellung zum Leben zu verstehen. Be-

freit vom Existential der Sorge (so wieder Heidegger) ist es am treffendsten ausgedrückt in Jesu Aufforderungen zur Sorglosigkeit (Mt 6). Wie die Vögel des Himmels im Augenblick zu leben, sich nicht um das Morgen zu sorgen, das eben kommt der Gerechtigkeit des Reiches Gottes zugute. Die Theologen weisen darauf hin, dass die Gabe der Immortalität dem Menschen, obwohl übernatürlich, doch nicht unnatürlich ist, dass sie seiner Natur entspricht. Denn der Mensch will leben – vielleicht nicht ewig, aber doch in unbeschwerter Gegenwart. Aus der Befreiung vom Zwang zur Selbsterhaltung, diesem angeblichen Grundgesetz der Evolution, erwächst dann zwanglos die gerechte Herrschaft über die Mitgeschöpfe. Sie brauchen nicht als Mittel des eigenen Überlebens gebraucht und missbraucht werden. Wenn Jesus in der Bergpredigt sagt: «Euer himmlischer Vater weiß, dass ihr all das braucht», dann spricht er aus der paradiesischen Perspektive des neuen Adam heraus. In die Mitte des Gartens hatte Gott den Baum des Lebens gepflanzt, Todesfurcht brauchte es deswegen dort nicht zu geben.

Demensprechend ist auch die *Gabe der Leidensfreiheit* nicht einfach auf die Bewahrung vor den «Vorläufern des Todes, der Erkrankung, der Abnahme der Kräfte und dem Dahinwelken des Alters» zu deuten. J. B. Heinrich (1816–1891), der diesen Satz übrigens kurz vor seinem Tod schrieb, fasste es an anderer Stelle genauer: Der paradiesische Mensch war «gänzlich frei von der Qual des schuldbeladenen Gewissens, von der Beschämung und dem Schmerz der Reue, von der Unruhe und dem Kampf ungeordneter Leidenschaften und unbefriedigten Verlangens.» Welche Leiden kommen nicht aus dem unbefriedigten Verlangen! Ist es nicht so, dass der Mensch stets darunter leidet, das nicht zu haben, was er nicht bekommen kann, statt sich an dem zu freuen, was er hat? Die über Eva verhängte Strafe für die Sünde versteht sich von daher. «Nach deinem Manne hast du Verlangen, und er wird über dich herrschen» (Gen 3,17). Aus Verlangen entstehen Abhängigkeits- und Herrschaftsverhältnisse. Die Menschen im Garten Eden sollten davon frei sein, ebenso wie der Mensch der Sorglosigkeit nach der Bergpredigt. Die Leidensfreiheit folgt aus der rechten Erkenntnis und aus der Befreiung von der Todesfurcht, so wie die Leiden aus der Sünde folgen.

Bisher haben wir nur über die Gaben des Urstands als Konkretionen der Urstandsgerechtigkeit gesprochen und noch nicht über ursprüngliche Heiligkeit des Menschen. Zwischen beiden ist zu unterscheiden. Die erste meint die Vervollkommnung der menschlichen Natur, die letztere seine Berufung zur Gemeinschaft mit Gott. Sie ist strikt übernatürlich, denn es ist dem Menschen als Geschöpf nicht gegeben, mit seinem Schöpfer in Gemeinschaft zu leben. Durch die heiligmachende Gnade aber werden wir Kinder Gottes, gehören ganz zu ihm, gleichsam zu seiner Familie. Besonders Scheeben hat die Wirkungen der heiligmachenden Gnade begeistert zum Ausdruck gebracht: «Jetzt verstehen wir vollkommen, wie wir Kinder Got-

tes sind, im eigentlichen Sinne aus ihm gezeugt dadurch, daß er uns seine Natur mitteilt und uns seiner Natur ähnlich macht. Wie er Licht ist und der Vater des Lichts, so sind auch wir Licht, wie Licht vom Lichte. [...] Wie er heilig ist, so sind auch diejenigen heilig, die aus ihm geboren sind. [...] Ja, wie er Gott ist, werden auch wir Götter und göttlich genannt. [...] [N]icht nur werden wir frei von der knechtischen Unterwürfigkeit unter die Herrschaft Gottes; als Kinder teilen wir sogar auch seine Herrschaft über alle Dinge, und besitzen und genießen dieselben Güter und Freuden, die er als König aller Wesen besitzt und genießt.»⁷ Das ist mit Blick auf die in Christus erlangte Erlösung gesprochen, gilt aber ebenso für den ursprünglichen Stand der Heiligkeit. Scheeben scheut sich nicht, die Hoheitsprädikate des eingeborenen Gottessohnes («Licht vom Lichte») auf den Menschen im Stand der Heiligkeit zu übertragen. Der christliche Begriff der Heiligkeit ist letztlich christologisch gefüllt. Von Christus als dem neuen Adam, dem eigentlich Gott entsprechenden Mensch des Paradieses, erlangen Christen Teilhabe an der Heiligkeit Gottes – er, «der viele Söhne [und Töchter!] zur Herrlichkeit führen wollte» (Hebr 2,20). Auf die im Rahmen der Erörterung der Urstandsgraden noch nicht ganz geklärte Frage nach der Impassibilität fällt von daher ein neues Licht, fährt doch der zitierte Vers aus dem Hebräerbrief fort: «Denn es war angemessen, dass Gott [...] den Urheber ihres Heils durch Leiden vollendete.» Mit diesem Hinweis auf die Angemessenheit müssen wir es an dieser Stelle bewenden lassen.

2. Nicht Gaben, sondern Berufungen

Meine Art der Interpretation dieser alten Lehre könnte schon deutlich machen, wie mit den traditionellen Aussagen hermeneutisch umgegangen werden kann. An die statische, auf ontologische Sachaussagen ausgerichtete Denkweise der Neuscholastik brauchen wir uns nicht gebunden zu fühlen. Damals konnte ja der Eindruck entstehen, Gott habe den Menschen bestimmte Gnaden-(Geschenk-)Pakete überreicht, die er ihnen nach dem Sündenfall wieder weggenommen hat. Aber so muss man es nicht sehen. Rekonstruiert man die Urstandslehre im Rahmen einer Anthropologie bzw. einer Theologie der Berufung, dann fängt sie auch heute wieder an zu sprechen. Dass der Mensch diese Art von Wissenschaft, Gemeinschaft mit seinen Mitgeschöpfen, Sorglosigkeit und Leidensfreiheit haben kann, ist als eine Berufung zu verstehen, die im Glauben an Gott wahrgenommen wird. Gott handelt durch Erwählung und Berufung und wirkt so in der Welt, davon erzählt die ganze Bibel. Berufungen haben es an sich, dass sie die Fähigkeiten erst erwecken, die sie voraussetzen.⁸ Ohne Berufung bleiben Fähigkeiten unentdeckt und wirkungslos. Es ist also nicht so, als ob die Leh-

re vom Urstand einfach ein bestimmtes, eben christliches Bild vom Menschen zeichnen würde, sondern diese «Gnaden» werden erst wirksam, wenn sie als Berufung wahrgenommen und angenommen werden. Darin liegt ihre Wahrheit. Sünde ist demgegenüber die Verweigerung gegenüber der Berufung, das Zurückbleiben hinter den damit erschlossenen Möglichkeiten. Wie viele Menschen sind doch in diesem Sinne heute Sünder! Wieviel besser wäre die Welt, wenn sich mehr Menschen von der Berufung Gottes zur Auslebung ihrer Potenziale anregen ließen! In Jesus Christus haben wir einen Menschen, der ganz in der Kraft der göttlichen Berufung lebt und der tatsächlich alle Urstandsgnaden verwirklicht hat, der sie damit zugleich als Berufungen bestätigt und allen Menschen zuspricht. Es handelt sich also um Glaubenswahrheiten, nicht im Sinne eines aus der Offenbarung stammenden Sonderwissens, wie es die Alten meinten, sondern im Sinne einer göttlich-menschlichen Interaktion, an der wir durch Jesus Christus teilhaben können.

3. Eine monströse Anthropologie

Es sollte aber nicht verschwiegen werden, dass die Urstandslehre mit einer schlimmen Hypothek belastet ist, über die wir uns klarwerden müssen, wenn wir diese Lehre heute aktualisieren wollen. Ihr systematischer Rahmen ist nämlich der Gegensatz von Leib und Geist im Menschen. Die Gnaden, die Gott gibt, zielen jeweils darauf ab, die Behinderung, die der Geist durch den Leib erfährt, abzustellen. Besonders extrem ist diese Gegensätzlichkeit von Leib und Geist bei Scheeben ausgedrückt.⁹ Nach ihm ist der Mensch aus Geist und Animalität zusammengesetzt. Nach der animalischen Seite hin ist er den «Gesetzen des Bestandes und der Entwicklung unterworfen», zu denen auch die «Notwendigkeit der Abnahme und Auflösung seines Lebens» gehört. Diese Schwäche des Fleisches (*infirmitas carnis*) steht im unaufhebbaren Kontrast zur «Impassibilität und Inkorrupibilität des Geistes». Besonders beklagt Scheeben, dass der Mensch der sinnlichen «Affizierbarkeit oder Erregbarkeit» unterworfen ist und dass er das Begehungsvermögen nicht durch Geist und Willen beherrschen kann. Das Animalische ist gleichsam etwas Lebendiges in mir, das ich nicht durch meine Vernunft regulieren kann; und so kommt es leider zu «regellosen und ungeordneten Begehungen», natürlich am stärksten durch den «Zeugungs- und Geschlechtstrieb, welcher heftiger als alle anderen auftritt und sich nicht bloß der Zügelung durch die Vernunft, sondern auch der freien Verfügung der Seele entzieht». Anders als beim Tier, für das jene sinnliche Affizierbarkeit *secundum naturam* ist, ist sie beim Menschen *contra naturam*, nämlich gegen seine Geistnatur, die durch das Animalisch-Sinnliche stets wieder neu

gedemütigt wird. Wie hat Gott ein solches Monstrum, das mit sich selbst in einem konstitutionellen Widerspruch steht, schaffen können? Ist er nicht Schuld an dem beständigen Unglück, dessen Erfahrung sich in diesen Zeilen des großen Theologen niederschlägt? Nach Scheeben ist Gott nicht zur Verantwortung zu ziehen, denn er musste, um Lebendiges zu schaffen, das Material des Lebens in der Form, in der es nun einmal besteht, benutzen; er ist wie ein Künstler, der ein Kunstwerk aus Eisen schafft und dem man nicht vorwerfen kann, dass es anfängt zu rosten. Die Unangemessenheit und Schiefheit dieses Bildes zeigt, dass sich die Theologie mit dieser Anthropologie in eine Sackgasse manövriert hatte. An dieser Stelle will ich nicht darüber handeln, welch verhängnisvolle Unterscheidung zwischen Mensch und Tier mit diesem Ansatz geschaffen wurde; die ganze Tradition christlicher Tierversessenheit ist darin beschlossen. Nicht weniger gravierend ist aber die Verdunkelung des Gottesbildes – eines Gottes, der die Menschen zu permanentem Unglück verurteilt und dafür noch nicht einmal verantwortlich ist. Da hilft es auch nichts, wenn Scheeben am Ende versichert: «Die natürliche Unvollkommenheit bietet dem Schöpfer eine Gelegenheit, sich in ihr auf eine ganz besondere Weise zu verherrlichen» – was wären das für Eltern, die ihr Kind künstlich krank machen, um sich dann rührend um es zu kümmern? Jedenfalls ist die gesamte Urstandslehre, so schön sie auch ist, durch diesen systematischen Rahmen entwertet. Die Gnadengaben des Paradieses sind nichts anderes als nachträgliche und bloß vorübergehende Reparaturmaßnahmen an einem missratenen Produkt. Tatsächlich heißt ja auch die erlöste Natur in der neuscholastischen Fachsprache *natura reparata*, das spricht für sich.

4. Der Urstand und der Garten

Welche Einflüsse mögen zu diesem desaströsen Bild vom Menschen geführt haben? Platonische Reste, vermittelt und auch noch mit manichäischen Einflüssen versetzt durch Augustin? Eine falsch verstandene Askese? Die bürgerliche Reinheits- und Selbstdisziplinierungsideologie der Neuzeit? Oder die Lebenserfahrung der durchweg zölibatär lebenden Verfasser? Mose würde jedenfalls seine Fassung verlieren, würde seinen Text nicht mehr wiedererkennen. Da steht zu lesen, dass Gott einen Garten pflanzte und den Menschen dort hinein setzte. Soviel die neuscholastischen Autoren auch über den Menschen im Urstand zu sagen wussten, dem Umstand, dass alle jene Gnadengaben ihren Ort und ihren Kontext in einem Garten haben, haben sie keine Aufmerksamkeit zugewandt. Dabei, so meine Vermutung, erklären sich die Eigenheiten der Gnadengaben ganz unmittelbar aus der Erfahrung des Gartens. Wer einen Garten hegt und pflügt, hat diese

Gaben oder weiß zumindest um das, was sie besagen. Der erste Satz einer Lehre vom Garten lautet: «Garten ist Sinnlichkeit»¹⁰; damit ist schon der verdorbenen Anthropologie unserer Theologen widersprochen. Das *donum scientiae* stellt sich im Umgang mit den Pflanzen ein, ohne deren acht-same, nicht beurteilende Beobachtung nichts im Garten gelingen kann.¹¹ Das «Anthropomorphische unseres Weltbegriffs» (J. Bernhart) ist im Garten immer schon aufgebrochen, sonst kann dort nichts blühen. Daraus folgt schon das *donum perfecti dominii*. Der Garten ist nicht wilde Natur, er ist Schöpfung des Menschen, in der er «im Einklang mit der Natur, aber auch im Widerstreit gegen die Natur» (G. Pape) seine Vorstellungen durchsetzt. Das ist Herrschaft, aber nicht Überwältigung. Im Garten sind wir «umgeben von Kräften, die stärker sind als wir, die keinesfalls immer das tun, was wir wollen. Bestenfalls kooperieren wir erfolgreich. Sieger sind wir eigentlich nie» (G. Pape). Das *donum immortalitatis* ist gleichsam Grundausrüstung der Gärtnerin und des Gärtners. Immer muss etwas getan werden. Stets kann man neu anfangen. So schwindet die Furcht vor dem Vergehen. Zugleich ist der Garten ein geschützter Raum, ein Schutzraum zwischen Haus und Welt, wo man sich der Sorglosigkeit hingeben kann. Leidensfreiheit ist im Garten nicht alleweil gegeben, aber das Leiden führt nicht zum Unglück. Es braucht Geduld, Geduld und nochmals Geduld. Mit dem Nicht-tun ist oft alles getan. Der Garten lehrt uns das Loslassen (J. Eckart), er befreit von «der Unruhe und dem Kampf ungeordneter Leidenschaften und unbefriedigten Verlangens» (J. B. Heinrich). Das sind nun freilich nur Andeutungen, sie reichen allerdings aus, um Mose zu beruhigen. Am Ende wird man die Berufung, die vom Garten Eden ausgeht, so formulieren können: Du bist fähig, deine Welt wie einen Garten zu behandeln. Oder das Gleiche in den Worten unseres Neuscholastikers: «Da aber das Wort Gottes erklärt, daß der Mensch über alle lebenden Wesen herrschen und daß das Menschengeschlecht sich mehren und die ganze Erde erfüllen und sich unterwerfen soll, so ist offenbar auch die Aufgabe des Bebauens und Bewahrens nicht auf die Stammeltern und ihren ersten Aufenthalt beschränkt, sondern bezieht sich auf das ganze Menschengeschlecht und auf die ganze Erde, welche, wenn der Sündenfall nicht eingetreten wäre, mehr und mehr zum Paradiese werden sollte. Wie dies geschehen wäre, ist uns des Näheren nicht geoffenbart; wohl aber können wir im Allgemeinen mit voller Gewißheit sagen, daß es in der übernatürlichen Kraft Gottes durch die Thätigkeit des Menschen geschehen wäre. Die ursprüngliche Pflanzung des Paradieses war ausschließlich Gottes Werk, die Erhaltung und Ausbreitung des Paradieses aber wollte Gott durch den Menschen bewirken.»¹²

ANMERKUNGEN

* Für Lisa-Marie und Stefan Kaiser zu ihrer Hochzeit am 10. Juni 2017.

¹ Christus hat uns die Heiligkeit wiedergebracht, die Gerechtigkeit ist für die Vollendung vorbehalten, so wird gelehrt.

² Johann Adam MÖHLER, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, hg. von J. M. RAICH, Malsfeld 2011/12, 22.

³ Mathias Joseph SCHEEBEN, *Natur und Gnade*, hg. von M. GRABMANN, München 1922, 29 u. 45f.

⁴ Vgl. dazu Otto Hermann PESCH, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*, Bd. 1, Ostfildern 2008, 60. Die folgende Darstellung orientiert sich an Johann Baptist HEINRICH, *Dogmatische Theologie*, Bd. 6, Mainz 1887, 488–619; Mathias Joseph SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik. Schöpfungslehre und Sündenlehre* (Ges. Schriften Bd. V), Freiburg – Basel – Wien 1961, 479–494; Franz DIEKAMP, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*, Münster 1921, 111–120. Zitate aus diesen Texten werden nur mit Nennung des Autors im Text nachgewiesen.

⁵ Joseph BERNHART, *Die unbeweihte Kreatur. Reflexionen über das Tier*, Weißenhorn 1987, 25 u. 23. Vgl. dazu den tierethischen Ansatz von Johann Evangelist HAFNER, *Über Leben. Philosophische Untersuchungen zur ökologischen Ethik und zum Begriff des Lebewesens*, Würzburg 1996, 356–366.

⁶ THOMAS VON AQUIN, *S. Th.* I, 96, 1, ad 2.

⁷ SCHEEBEN, *Natur und Gnade* (s. Anm. 3), 180f.

⁸ Dazu sehr erhellend: Jean-Paul RUSSEIL, *Schritte der örtlichen Gemeinden im Glauben*, in: Reinhard FEITER – Hadwig MÜLLER (Hg.), *Was wird jetzt aus uns, Herr Bischof. Ermutigende Erfahrungen der Gemeindebildung in Poitiers*, Ostfildern 2009, 69–101.

⁹ Zum Folgenden SCHEEBEN, *Dogmatik* (s. Anm. 4), 238–261.

¹⁰ Gabriella PAPE, *Meine Philosophie lebendiger Gärten*, München 2010, 8. Weitere Zitate aus diesem Buch aus den Seiten 8–36 und 218–243.

¹¹ Vgl. Joachim ECKERT, *Der Garten lehrt uns – Achtsamkeit*, in: Joachim SCHMIEDL (Hg.), *Dann legte Gott einen Garten an. Theologische Anmerkungen zu einem Ursymbol der Menschheit*, Vallendar 2011, 110–127. Auf die weiteren Beiträge dieses vielseitigen Bandes möchte ich empfehlend verweisen.

¹² HEINRICH, *Dogmatische Theologie* (s. Anm. 4), 598.

ABSTRACT

The Doctrine of Original Righteousness an the Garden Setting. The traditional doctrine of the original gifts in paradise is of utopian character. Liberated from its neoscholastic setting and seen in the context of a theology of vocation it expresses a promise of what is possible for humans to become according to the will of God: behavior in justice and a corresponding science with regard to the co-creatures, a peaceful way of rule, liberation from the fear of death and from insatiable desire are possible for humans who trust in God's word. The deteriorated anthropology on which the doctrine is based can be dissolved if one refers these gifts to the context of the garden. The world should be treated as a garden, this is the relevance of this doctrine.

Keywords: iustitia originalis – vocation – dualism of body and soul – the world as a garden