

# Das Böse in der Perspektive von Christentum und Neuplatonismus

Von Carl-Friedrich GEYER (Bochum)

## 1. Einleitung/Gliederung

Während der Neuplatonismus als philosophisches System – als Vollendung des Platonismus – und zeitgeschichtliche Epoche überschaubar vor uns liegt, werden nicht nur Theologen der These zustimmen, daß es *das* Christentum nicht gibt. Es gibt auch nicht *die* christliche Antwort auf die Frage nach dem Bösen, auch wenn einige sich durchhaltende Erklärungsmodi namhaft gemacht werden können. Sie haben ihren Platz ebenso im hellenisierten Christentum wie bei Leibniz, in den neuzeitspezifischen Weiterentwicklungen der Theodizeeproblematik wie in der Verabschiedung des Theodizeemodells in der gegenwärtigen Philosophie und Theologie, in der ganz andere, zum Teil in der Christentumsgeschichte verdrängte Motive wieder anklingen, erinnert sei nur an die biblische Hiobzählung. Das Böse in der Perspektive des Christentums kann im folgenden daher nur heißen: im hellenisierten Christentum, d. h. in einer Theologie, die sich alle wesentlichen Theoreme des Neuplatonismus, aber auch der mittelplatonischen Religionsphilosophie zu eigen gemacht hat. Am nachhaltigsten hat – als Erbe dieser Theologie – das augustinische Erbsündentheorem nachgewirkt; es ist – wie zu zeigen sein wird – auch *die* Antwort auf die Aporien der plotinschen Spekulationen über den Zusammenhang von Vollkommenheit des Kosmos und gleichwohl in Schuld verstrickter Seele, von Negativität als bloßer Privation und Bösem als freigesetzter, auf menschlicher Willensäußerung beruhender Tat. Die Bedeutsamkeit des augustinischen Ansatzes rechtfertigt seine etwas umfangreichere Behandlung gegen Ende dieser Ausführungen, die sich im einzelnen wie folgt gliedern: 2. Problemanzeige. 3. Die neuplatonische Auffassung von der Vollkommenheit der Erscheinungswelt. 4. Das Böse als reine Privation. 5. Zur unmittelbaren Präsenz der Privationstheorie im Christentum. 6. Origenes: Die Erklärung des Bösen als Motiv theologischer Systembildung. 7. Plotin: Freiheit und Selbstverantwortlichkeit. 8. Die augustinische Erbsündenlehre. 9. Entschärfungen. 10. Schlußbemerkung.

## 2. Problemanzeige

Wie über das Böse zu sprechen sei, ist nicht unabhängig davon, wie es erklärt werden soll; seine Erklärung ist aufs engste damit verbunden, was man jeweils für die Erkenntnis des Bösen hält, die ihrerseits wiederum hineinreicht in die

Weise der jeweiligen sprachlichen Annäherung: In der Benennung steckt implizit schon die Erklärung, wie etwa an dem Unterschied deutlich wird, ob man Dinge, Gegenstände, Menschen, Zustände in verschiedener Weise „böse“ nennt, oder aber von „dem Bösen“ spricht.

In der Antike, hier im Neuplatonismus und im Christentum, ist mit dem *Sprachproblem* bereits die fundamentale Schwierigkeit der jeweiligen Erklärungen wie die Kernthese jeder möglichen Kritik an ihnen benannt. Die verschiedenartigen, voraussetzungsreichen Erklärungen des Bösen seit Platon, die sich zugleich als Beruhigungen angesichts der bedrängenden Erfahrung von Negativität verstanden, variieren im Grunde alle das Schema von der *ontologischen Depotenziierung des Negativen*: die Erfahrung des Bösen braucht im Grunde nicht zu beunruhigen, weil das Böse, in angemessener Weise und Perspektive wahrgenommen, eigentlich *nicht ist*. Es hat, im Gegensatz zum Sein, keinerlei Subsistenz. Mit dieser These kollidiert die Substantialität, die in der Rede von *dem Bösen* zum Ausdruck kommt. Das Problem: mit höchster Affirmation wird von ‚etwas‘ (auch dies ist noch in Anführungszeichen zu setzen) gesprochen, das keinerlei Affirmation fähig ist. Es scheint etwas als absolut erklärungsbedürftig auf, das von sich aus keinerlei Erklärung bedürfte. Der Weg widersprüchlicher Aussagen, der bloßen Analogiebildungen, des metaphorischen Sprachgebrauchs im weitesten Sinne, die *via negativa*, scheint damit vorgezeichnet.

Zweifelhaft ist freilich auch der Trost, den die ontologische Depotenziierung und aus ihr abgeleitet die Funktionalisierung, Pädagogisierung, Instrumentalisierung und Ästhetisierung des Negativen bereithalten. *Plotin*<sup>1</sup> behauptet (auf dem Hintergrund des Schemas der Emanationen bzw. des Hervorgangs des *kosmos aisthetós* aus dem *kosmos noetos*), nach dem Bösen könne nichts mehr entstehen: dem Bösen mangelt es so sehr an Sein, daß es – im Unterschied zu allem Seienden – kein Seiendes mehr erzeugen kann. Nach dem Bösen kann nur noch „nichts“ entstehen. Den vermeintlichen Trost der Behauptung vom gänzlichen ‚Seinsmangel‘ widerruft die komplementäre Behauptung, der Mangel an Sein sei zugleich Mangel an Güte („privatio boni“): Das Nichts bedroht das Sein und das Gute („horror vacui“); die Macht des Nichts wird erfahrbar als Drohung der Vernichtung des Seins. Christlich ließe sich das ontologische Abstraktum personifizieren: Ist dort der Ort des Bösen da, wo das Gute als das Seiende sein sollte oder könnte, so hier die Person des Bösen, der willentlich das Gute nicht *sein* läßt (der ‚Sünder‘ als Vertreter des privatio boni). Die christliche Übernahme des neuplatonischen ontologischen Erklärungsschemas ist also in einem der Versuch einer Entschärfung seines ungelösten Problemüberhangs auf dem Wege über die Moralisierung: der ‚Raub an Sein‘ (privatio boni) setzt einen ‚Räuber‘ voraus, den ‚bösen Willen‘ des Menschen. Damit soll zugleich – wie bei Augustinus anklingt – das *Sprachproblem* in den Blick rücken – dies sicher auch im Blick auf eine *dualistische Gnosis*, die sich als festgefügtes ‚Wissen‘ um Gut und Böse jenseits dieser Probleme wähnte:

<sup>1</sup> Enn. I, 8, 7.

„So frage mich niemand nach den bewirkenden Ursachen des bösen Willens. Denn da gibt es keine bewirkende, sondern nur versagende, weil keine Wirkung, sondern nur Versagen. Denn abfallen von dem, was zuhöchst ist, zu dem, was geringer ist, ist der Anfang des bösen Willens. Die Ursachen solchen Abfalls, die ja, wie gesagt, keine wirkenden, sondern versagende sind, ausfindig machen zu wollen, hieße die Finsternis sehen, das Schweigen hören zu wollen. Beide sind uns freilich wohlbekannt, jene durch die Augen, dieses durch die Ohren, aber nicht durch ihre Erscheinung, sondern durch Aufhebung ihrer Erscheinung. Niemand suche also bei mir ein Wissen von dem, wovon ich weiß, daß ich es nicht weiß, er müßte denn lernen wollen, das nicht zu wissen, wovon man wissen muß, daß man es nicht wissen kann. Denn was man nicht durch Erscheinung, sondern durch deren Wegnahme zu wissen bekommt, weiß man, wenn es erlaubt ist, das zu sagen oder zu denken, in gewisser Weise durch Nichtwissen, um es durch Wissen nicht zu wissen. Denn wenn der scharfe Blick des leiblichen Auges die körperlichen Erscheinungen durchläuft, sieht er nirgendwo Finsternis, außer da, wo er aufgehört zu sehen. Ebenso fällt die Wahrnehmung des Schweigens nicht etwa einem anderen Sinn zu, sondern allein den Ohren, doch nehmen sie es nur durch Nichtthören wahr. Desgleichen erblickt auch unser Geist durch zeitiges Erkennen die geistigen Formen. Doch wo sie fehlen, erkennt er durch Nichterkennen. Denn ‚wer kennt seine Sünden‘ (Psalm 19, 13).“<sup>2</sup>

Augustinus hat die Weichen für einen Weg der christlichen Theologie gestellt, der die antike, vor allem neuplatonische Überlieferung aufgenommen, zugleich aber in extremer Weise vereinseitigt hat. Man spricht von einem „Erbe Augustins“,<sup>3</sup> das zugleich eine Last sei, die abgeschüttelt werden müsse. Nicht zuletzt die neuzeitliche Theodizeediskussion darf als Versuch gelesen werden, diese Last loszuwerden, nämlich die *Apologie eines Schöpfergottes*, die nicht Gott, sondern der sündig gewordenen Menschheit die Verantwortung für die vom Leiden verunstaltete Schöpfung aufbürdet.<sup>4</sup>

Wie es zu dieser Weichenstellung kommen konnte, soll im folgenden schlaglichtartig gezeigt werden. Dreh- und Angelpunkt der Darstellung ist das neuplatonische Schema, das zuerst über Origenes und Clemens Alexandrinus, am nachhaltigsten aber über Augustinus im Christentum fortwirkt.

### 3. Die neuplatonische Auffassung von der Vollkommenheit der Erscheinungswelt

Der klassische Ort der ontologischen Depotenzierung des Negativen ist die Ideenlehre Platons. Allerdings gelang es gerade ihr nicht, einen latenten Dualismus und damit die Gefahr, das Böse sei im letzten doch wirklich, eine aus sich selbst subsistierende Gegenmacht zum Guten, auszuschließen. Die platonische Idee ist nicht denkbar ohne ihr Abbild, also relational und damit latent dualistisch. Gleiches gilt für den aristotelischen *nous*, der dort, wo er sich selber denkt, die Zweiheit unaufhebbar in sich trägt (*noesis noeseos*). Platon wie Ari-

<sup>2</sup> A. Augustinus, *De civitate Dei*, 12, 7.

<sup>3</sup> Vgl. repräsentativ H. Häring, *Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins* (Einsiedeln-Zürich 1979); s. a. ders., *Theologie der Erb-Schuld*, in: P. Gordan (Hg.), *Leid – Schuld – Versöhnung* (Graz-Wien-Köln) 119–142.

<sup>4</sup> Vgl. J. B. Metz, *Philosophie als Theodizee?* in: W. Oelmüller (Hg.), *Theodizee – Gott vor Gericht?* (München 1990) 108–118, 108.

stoteles geht es von je verschiedener Perspektive aus um den Urgrund des Seienden, dessen Allbedeutsamkeit, Unhintergebarkeit und Alternativlosigkeit stringent nur bestimmt werden kann, wenn er sich von jeder Relation losgelöst denken läßt: als *absolute Einheit ohne alle Relativität*. Sie zu denken und zu begründen kann als das eigentliche Programm *Plotins* angesprochen werden. Vor das gleiche Problem sah sich bereits die Stoa gestellt. Ihre Antwort war ein pantheistischer Materialismus, der in allem Seienden die gleiche absolute Kraft am Werke sah. Plotin verwarf diese Lösung als ebenfalls unbefriedigend: die Partizipation am absoluten Sein / Leben / Logos kann mit diesem nicht identisch sein. Eine befriedigende Lösung dagegen erfordert ein relationsloses Einfaches und Einiges, das anderes aus sich hervorbringt, ohne doch substantiell in diesen Hervorbringungen gegenwärtig zu sein noch in ihnen die eigene Negation fürchten zu müssen.

Das heißt, bezogen auf den *Gegensatz von Gut und Böse*: Die Hervorbringungen durch das transzendente, relationslose Eine müssen gleich diesem durch und durch gut sein; zugleich aber müssen sie sich auch hinsichtlich ihrer Güte von ihrem Urgrund unterscheiden. Sie unterliegen dem Gesetz der *abnehmenden / abgestuften Vollkommenheit*, das die intelligible und die Erscheinungswelt in gleicher Weise beherrscht. Mit anderen Worten: Die befriedigende Erklärung des Negativen hängt am Nachweis der Vollkommenheit der Erscheinungswelt, und zwar ohne daß diese dualistisch zur Alternative zum *kosmos noëtos* (etwa als ‚Gegentotalität‘) stilisiert werden könnte. Plotin setzt gegen die stoische Wesensimmanenz des Absoluten in der Erscheinung die Immanenz der Erscheinung in ihrem absoluten Grund: alles Seiende nimmt am Einen teil, ohne daß dieses damit ein Geteiltes würde, eine These, deren Explikation nur noch metaphorisch möglich ist (vgl. das Bild vom Einen, um den alles Seiende als den Urquell der Kraft, der es seine Existenz verdankt, kreist)<sup>5</sup>.

Im Unterschied zu Platon ist nicht das *Eine* relational, sondern die Vollkommenheit der Erscheinungswelt ist relational und damit relativ, sofern sie in dem Maße abnimmt, in dem die Vielheit – das Reich der Hervorbringungen durch das Eine – zunimmt. Die Frage nach einem ‚mehr‘ oder ‚minder‘ stellt sich – bezogen auf die Ideenwelt – überhaupt nicht: Sie ist Vielheit in der Weise der Einheit (Hen – Nous – Psyche). Dieses ‚Ineinander‘ schwindet in dem Maße, in dem Räumlichkeit und Zeitlichkeit das Verhältnis der Dinge zueinander bestimmen; der Anschein der *Negativität* – der gestörten Harmonie, der Beschränkung der Dinge bis hin zur *steresis*, der Verkehrung des Seins in bloßem Schein – drängt sich auf, die *Frage nach dem Bösen* entsteht.

<sup>5</sup> Enn. I, 8, 2.

#### 4. *Das Böse als Privation*

Die Differenz von intelligibler und Erscheinungswelt gründet darin, daß letztere an der Materie Anteil hat. Ihre Harmonie ist im Verhältnis zur ungestörten Harmonie der Ideenwelt eine sich erst durch Streit und Widerspruch herstellende, dem Wechsel von Entstehen und Vergehen unterworfenene. Es drängt sich hier eine Frage auf, die später als Radikalisierung einer bestimmten Christentumskritik die Schöpfung selbst in Frage gestellt hat: als widersprüchliches Produkt des unversöhnlichen Gegensatzes von Gott als absolutem und Gott als Schöpfer, der um der Unversehrtheit seiner Absolutheit die Schöpfung, die eben diese Absolutheit dauernd in Frage stellt, besser unterlassen hätte.<sup>6</sup> Die analoge Frage bei Plotin lautet, ob das alles hervorbringende Eine seine Wirksamkeit nicht besser auf das Entstehen der Ideenwelt beschränkt hätte, statt sich mit dem Entstehen der Erscheinungswelt der Permanenz des Vorwurfs, am Negativen Anteil zu haben, auszusetzen.

Plotin entkräftet diesen Vorwurf mit der Bestimmung der Materie als völliger Passivität und Qualitätslosigkeit, reiner Privation (*steresis*), nicht einmal der Wahrnehmung fähig, da nur das mit Eigenschaften Versehene der Wahrnehmung zugänglich sei. Sie ist – nicht wahrnehmbar und völlig qualitätslos, auch nicht geeignet, zu einem dualistischen Gegenprinzip, einem ‚negativen Einen‘ hypostasiiert zu werden – *das Böse an sich*, wie gerade die *Paradoxie* dieser Aussage belegt: es gibt keine dem Bösen, dem Nicht-Seienden angemessene Sprachform und Artikulationsweise, so daß in Termini von ihm gesprochen werden muß, die ihm gänzlich inadäquat sind, nämlich in substantialisierenden. Auch der Mensch, sofern er als ‚böse‘ anzusprechen ist, ist dies nicht aufgrund der substantiellen Bestimmungen seiner Seele, durch die er Anteil an der Welt der Ideen hat, sondern aufgrund der Verbindung der Seele mit dem Körper, der ihn vom Intelligiblen wegzieht. Die Vereinbarkeit des Übels mit der Vollkommenheit der Weltordnung wird aus drei Perspektiven zu entfalten versucht:

- jener, das in der Naturordnung gründende Übel sei eine relative und negative Größe,
- jener, die Weltordnung selber reagiere gegen das moralische Übel,
- jener, der Mensch sei fähig, sich über das Übel zu erheben.

Die aus der Privationsthese abgeleitete Auffassung von der Nichtigkeit des Bösen kommt vor allem in Kontext der Kosmologie zum Tragen. Das Verhältnis der Immanenz, in dem die Erscheinungswelt zur intelligiblen Welt steht, macht aus letzterer ein geordnetes Ganzes („Kosmos“). Die relativen Unvollkommenheiten, die das Verhältnis der einzelnen Teile zueinander wie zum Ganzen bestimmen, beeinträchtigen diese Vollkommenheit nicht etwa, sondern sind in gewisser Weise Bedingung der Möglichkeit der All-Harmonie, der Ordnung, die sich aus Verschiedenheit und Entgegensetzung zusammensetzt. Um dies zu ver-

<sup>6</sup> So H. Blumenberg, *Matthäuspasion* (Frankfurt a. M. 1988).

anschaulichen, bedient Plotin sich einer Fülle von Bildern – der Analogie eines Lebewesens, eines Gemäldes, eines Dramas –, in denen zugleich angedeutet wird, daß der Kosmos selber ein Lebewesen und ein Kunstwerk ist:

„So wie ein Künstler, der ein Tier malt, nicht alle seine Glieder nur als Augen malen wird, so hat auch der Weltplan nicht alle Wesen zu Göttern gemacht, sondern einige zu Göttern, andere zu Dämonen, zu Wesen des zweiten Ranges, dann weiter Menschen und Tiere; nicht aus mißgünstigem Vorenthalten, sondern vermöge des formenden Gesetzes, das diese differenzierende Abstufung als geistige in sich enthält; wir aber verhalten uns wie die, die nichts von der Kunst der Malerei verstehen und schelten, daß die Farben nicht an jeder Stelle schön sind, während der Maler doch gerade jeder Stelle die ihr zukommende Farbe erteilt hat; so kennen auch Städte, selbst diejenigen, die eine gute Verfassung haben, gar nicht die Gleichheit der Bürger; dann könnte man ja auch ein Bühnenstück tadeln, weil nicht alle seine Personen Helden sind, sondern weil ein Bedienter vorkommt und ein Mensch mit tölpelhafter und niederer Redeweise, während doch in Wahrheit das Stück, entfernte man diese niederen Personen, keineswegs mehr schön wäre, da es erst mit ihnen sich rundet.“<sup>7</sup>

Ähnlich argumentiert Plotin in bezug auf jene Widerfahrnisse, z. B. den Tod, die dem Menschen aus seiner beschränkten Perspektive als Übel erscheinen, die aber in Wahrheit bedeutungslos sind, da sie nur den Körper angehen, das wahre Wesen des Menschen aber nicht berühren:

„So darf füglich niemand an unserem Weltall mäkeln, es sei nicht schön oder nicht das vollkommenste der mit dem Leibe behafteten Wesen; noch auch mit dem Urheber seines Daseins hadern, schon darum nicht, weil es zwangsläufig ins Dasein getreten ist, nicht auf Grund einer Überlegung, sondern weil die höhere Weisheit nach dem Gesetz der Natur ihr Ebenbild hervorbrachte. Indessen auch wenn Überlegung es hervorgebracht hätte, so brauchte sie sich des Geschaffenen keineswegs zu schämen, denn sie hätte ein Ganzes hervorgebracht von herrlicher Schönheit, das sich selber genug ist und freundschaftlich übereinstimmt mit sich selber und mit seinen Teilen, den gewichtigen sowohl wie den geringen, denn diese sind ihm ebenfalls gemäß. Wer also wegen der Teile das Ganze tadeln will, der gerät mit seinem Tadel ins Unsinnige; denn man muß doch die Teile eben in ihrem Bezug auf das Ganze betrachten, ob sie im Einklang mit ihm stehen und sich ihm fügen; andererseits darf man, wenn man das Ganze betrachtet, den Blick nicht auf ein paar winzige Teile richten; das hieße ja nicht das Weltall tadeln, sondern sich ein paar Stücke aus ihm herauspflücken – als wollte man von einem ganzen Organismus nur ein einzelnes Haar nehmen oder eine Zehe und sich um das Gesamtbild des Menschen, das doch wahrhaft wunderbar anzuschauen ist, gar nicht kümmern; oder als übersähe man wirklich alle anderen Geschöpfe und griffe sich das minderwertigste heraus, oder als wollte man die gesamte Gattung beiseite lassen, z. B. die des Menschen, und nur den Thersites ins Feld führen. Da es also die gesamte Welt ist, die zur Entstehung gelangte, richte auf sie die Betrachtung.“<sup>8</sup>

### *5. Zur unmittelbaren Präsenz der Privationsthese im Christentum*

Bereits die frühchristliche Theologie konnte sich die Auffassung von der Nichtigkeit des Bösen, der reinen Privation uneingeschränkt zu eigen machen. Möglichkeitsbedingung solcher Aneignung ist die fortschreitende „Hellenisierung des Christentums“, d. h. die Identifikation des kognitiven, sich auf die Erklärung der

<sup>7</sup> Enn. III, 2, 11.

<sup>8</sup> Enn. III, 2, 2–4.

Welt als ganzer richtenden Wissens mit der christlichen Überlieferung/Verkündigung, die damit – auch außerhalb des gnostischen Kontextes – zum ‚Heilswissen‘ wird. Dazu einige ausgewählte Beispiele: Bei *Pseudo-Dionysius*, dessen ‚negative Theologie‘ den analogisierenden und metaphorisierenden Zugriff Plotins repetiert, begegnen die neuplatonischen Argumente wieder, ohne eigens variiert oder gar weiterentwickelt zu werden:

„Soweit das Böse wirklich ein Böses ist, hat es weder Existenz, noch kann es in den existierenden Dingen sein. Kein Ding der Welt liegt außerhalb des Bereiches der Vorsehung, denn es gibt kein Übel, das anders entstände als durch Vermischung mit dem Guten. Wenn es wahr ist, daß kein Ding je der Vorsehung entgeht und keines von ihr ausgeschlossen ist, und daß das Böse kein Ding ist, sondern nur ein Mangel an Gutem, und wenn nichts in der Welt bestehen kann, das vollständig des Guten beraubt wäre, dann heißt das doch eben, daß die göttliche Vorsehung im ganzen Universum ausnahmslos überall wirkt, und daß alle Wesen ihr unterworfen sind – und wenn hierbei Übel entsteht, benützt die Vorsehung auch noch dieses Übel, um daraus in unerschöpflicher Güte etwas zu schaffen, was den Übeltätern oder anderen zum Guten verhelfen könnte, zu ihrem persönlichen Nutzen oder zum Nutzen aller.“<sup>9</sup>

Die *ästhetisierende* Perspektive der Privationsthese kehrt bei *Augustinus* wieder, so in der Überzeugung von der Notwendigkeit einer Mischung aus Gut und Böse: Wäre alles gut, dann wäre auch alles einförmig; durch schwarze Stellen wird die Schönheit eines Gemäldes gehoben, und ein kleiner Fehler kann unter Umständen die Ursache großer Schönheit sein. Auch die Tugend bedarf, um zu glänzen, des Lasters als des notwendigen Kontrastes.<sup>10</sup>

In seiner ‚großen Katechese‘ setzt *Gregor von Nyssa* den Gegensatz von Gut und Böse in Parallele zu jenem von Sein und Nichtsein. Alles, was ist (subsistiert), besteht in der Wirklichkeit, alles, was nicht ist, nur im Denken:

„Somit steht also das Böse dem Begriffe der Tugend gegenüber, nicht als etwas, das an sich ist, sondern als etwas, das bei Abwesenheit des Guten zu denken ist. Wie man sagt, dem Sehen sei die Blindheit entgegengesetzt – nicht als ob die Blindheit an sich in der Natur existierte, sondern als Fehlen eines vorhin vorhandenen Zustandes –, so sagen wir auch, die Schlechtigkeit bestehe in der Beraubung des Guten – wie ein beim Verschwenden des Lichts eintretender Schatten. Denn wie unter allen Dingen in der Welt nichts anderes zum Lichte im Gegensatz steht als die Finsternis, weder Stein noch Holz noch Wasser noch sonst etwas Seiendes, sondern nur das, was als das Gegenteil gedacht wird, so kann man auch bei der Tugend nicht etwa ein Geschöpf als ihr Gegenteil annehmen, sondern nur den Begriff – sc. das *nóema* – des Bösen.“<sup>11</sup>

Zwar kann, so der zitierte Gedankengang, jedes Positive auch als ein Negatives gefaßt werden: Die Tugend etwa als Negation des Lasters und die Bewegung als Negation der Ruhe. Mit all diesen Beziehungen ist jedoch nicht etwas Seiendes, aus sich heraus Subsistierendes gemeint; vielmehr handelt es sich um Analogiebildungen, die nur im Denken bestehen. Ist das ‚Nicht‘, die ‚Negation‘ aber nur

<sup>9</sup> Pseudo-Dionysius, *De divinis Nominibus*, 733 B.

<sup>10</sup> Vgl. *De civitate Dei*, 11, 18.

<sup>11</sup> Große Katechese, Kap. 6, 48 D. Zu Gregor von Nyssa vgl. A. A. Mosshammer, *Non-Being and Evil in Gregory of Nyssa*, in: *Vigiliae Christianae* 44 (1990) 136–167.

im Denken ‚wirklich‘, dann läßt sich das Böse nur *katà noesin* fassen. Das gleiche Argument findet sich auch bei *Thomas von Aquin* in der *Quaestiones disputatae de malo*:<sup>12</sup>

„Malum est aliquid, et est ens rationis, non autem ens reale“ – durchaus vereinbar mit der Privationsthese: „Malum non est existens, id est, aliqua natura. Neque est in existentibus, ut pars perfectionis, sed ut privatio in subjecto.“

Quasi *theodizeeanalog* verbindet sich schon bei Gregor von Nyssa die ontologische Depotenziierung des Negativen mit Motiven, die auf die Absicht hindeuten, Gott angesichts des Vorwurfs, verantwortlich zu sein für das Negative, zu entlasten:

„Da das Böse nicht wahrhaft existiert, nichts Positives ist, kann Gott in dieser Beziehung kein Vorwurf treffen; denn er, der Schöpfer des wirklich Existierenden, kann nicht zugleich Schöpfer dessen sein, was nicht in der Wirklichkeit vorhanden ist.“<sup>13</sup>

Der vergleichsweise eher *kosmologische* Akzent der Privationsthese konnte seine Überzeugungskraft – in gewisser Weise als Seitenstück zu der mit Augustin einsetzenden Moralisierung – bis an die Schwelle der Neuzeit behaupten. Seine prägnante Formulierung fand er in der scholastischen Sentenz: „Malum auget decorem in universo“,<sup>14</sup> Ausdruck eines kosmologischen Kalküls, das *P. Barth*, um es von der Theodizee zu unterscheiden, „*Theokalie*“ genannt hat.<sup>15</sup> Es ist dies die Vision einer durch die Integration des Übels nur noch erhöhten abbildlichen Totalschönheit der Schöpfung, deren Teleologie implizit verdeutlicht, wie sehr noch Leibnizens ‚Theodicee‘ – die bestmögliche aller Welten und der philosophische Optimismus – der neuplatonisch-scholastischen Tradition verpflichtet ist.<sup>16</sup>

Zu erwähnen bleibt schließlich noch der Schluß von der Erfahrung der Negativität auf die Existenz Gottes, der transformiert noch in gegenwärtigen theologischen Annäherungen an das Problem des Leidens und des Bösen begegnet. Drei Beispiele dazu: In letzter Zuspitzung konnte *Thomas von Aquin* formulieren: „Quia malum est, Deus est.“<sup>17</sup> *W. Kasper* weist darauf hin, wir könnten letztlich „an unserer Situation gar nicht leiden, wenn wir nicht ein zumindest implizites Vorverständnis von einem nicht beschädigten ... erfüllten Dasein hätten. Nur weil wir als Mensch auf Heil angelegt sind, leiden wir an unserer Unheilsituation.“<sup>18</sup> *E. Lévinas* fragt einen Menschen, der sich für den Atheismus entschieden hat: „Warum suchen Sie unter einem leeren Himmel immer noch nach einer vernünftigen und guten Welt?“<sup>19</sup>

<sup>12</sup> Vgl. 1<sup>a</sup>q. 48, 2, 2<sup>m</sup>, sowie: 1<sup>a</sup>q. 48, 1, 0.

<sup>13</sup> Große Katechese, Kap. 7, 32 C/D.

<sup>14</sup> Bonaventura, I Sent., d. 46, a. un., q. 5, arg. 5. Hierzu und zum folgenden vgl. *W. Hübener*, ‚Malum auget decorem in universo‘. Die kosmologische Integration des Bösen in der Hochscholastik, in: ders., *Zum Geist der Prämoderne* (Würzburg 1985) 110–132.

<sup>15</sup> *P. Barth*, *Die Stoa* (Stuttgart 1922) 157.

<sup>16</sup> Vgl. *Hübener*, a. a. O. 110f.

<sup>17</sup> *Summa contra gentiles*, III, 71.

<sup>18</sup> *W. Kasper*, *Der Gott Jesu Christi* (Mainz 1982) 202.

<sup>19</sup> *E. Lévinas*, *Aimer la Torah plus que Dieu*, zit. nach *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Band 37 (Freiburg i. Br. 1984) 188.



### 6. Origenes: Die Erklärung des Bösen als Motiv theologischer Systembildung<sup>20</sup>

Versuche, die Geschichte zu rechtfertigen, können mit Recht als Sonderfälle dessen angesehen werden, was seit *Leibniz* als ‚Theodizee‘ diskutiert wird. Die reale Verfaßtheit des Kosmos, der Natur, der Geschichte, aber auch des Menschen kollidiert mit dogmatisch festgeschriebenen ‚Soll‘-Vorstellungen und bedarf einer plausiblen Erklärung. Für Origenes stellte sich das Problem der Geschichte in der Weise der Notwendigkeit einer derartigen Erklärung. Sie war für das Gebäude seiner spekulativen Theologie von entscheidenderer Bedeutung als die in der Auseinandersetzung mit *Celsus* apologetisch vorgebrachte Rechtfertigung der geschichtlichen Heilstatsachen des Christentums<sup>21</sup> (vor allem der Menschwerdung des *logos* zu einem bestimmten historischen – i. e. für *Celsus* zu einem beliebigen – Zeitpunkt der Geschichte, zu dem die Menschheit schon lange bestand)<sup>22</sup>.

Der systematische Entwurf des *Origenes*, die Erklärung des Schicksals der Seele von ihrer Präexistenz bis hin zur Apokatastasis sowie die Erklärung des diesem Schicksal korrespondierenden Planes Gottes, versteht sich selbst als Versuch, „zu fragen und zu untersuchen, auf welche Weise diese große Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Welt mit der umfassenden Norm der Gerechtigkeit vereinbar sei“,<sup>23</sup> einer Gerechtigkeit, die selbst in der Heilsordnung nur bruchstückhaft aufscheine: „Wenn wir sagen, diese Welt mit ihrer Mannigfaltigkeit ... sei von Gott geschaffen, dem wir Güte, Gerechtigkeit und Billigkeit zuschreiben, so pflegen viele uns vorzuhalten ..., wie es denn zur Gerechtigkeit des welterschaffenden Gottes passe, daß er einigen eine Wohnstätte im Himmel gebe, und nicht nur eine bessere Wohnstätte, sondern auch einen höheren und ruhmvolleren Rang...“;<sup>24</sup> m. a. W.: läßt sich eine *Differenzierung* überhaupt mit der Gerechtigkeit Gottes vereinbaren (zumal eine derartige Differenzierung unmittelbar für das Negative steht, wie vor allem erhellt aus der Differenzierung bei der [vorläufigen, noch nicht apokatastatischen] Auferstehung)<sup>25</sup>? Angesichts dieser Mannigfaltigkeit könnte man glauben, es ginge ohne feste Regel in der Welt zu und das Geschick des Menschen (aber auch das der Engel und der seligen Geister) sei eher zufällig. „Wollte man das annehmen, so könnte man nicht mehr glauben, daß die Welt von Gott geschaffen ist und von

<sup>20</sup> Das folgende Kapitel ist eine Zusammenfassung wesentlicher Ergebnisse meiner Arbeit: Zu einigen theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie bei Origenes, in: Franziskanische Studien 64 (1982) 1–18, 7ff.

<sup>21</sup> Vgl. C. Andresen, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum* (Berlin 1955).

<sup>22</sup> Vgl. CC IV, 6f. (Migne PG 11, 1036).

<sup>23</sup> De principiis II 9, 4, übers. und hg. von H. Görgemanns und H. Karpp (Darmstadt 1976) 409. Zu Anlage und Konzeption der Schrift „De principiis“ vgl. P. Kübel, Zum Aufbau von Origenes de principiis, in: VC 25 (1971) 31–39.

<sup>24</sup> De principiis II 9, 5 (409).

<sup>25</sup> Vgl. ebd. II 10, 1 (421).

seiner Vorsehung gelenkt wird, und weiterhin würde man nicht erwarten können, daß Gott die Taten eines jeden richten wird“,<sup>26</sup> nämlich deshalb, weil keiner für seine Taten verantwortlich angesprochen werden dürfte. Die Verschiedenheit kann „ihren Ursprung also nicht im Willen und der Entscheidung des Schöpfers“ haben, „sondern im eigenen freien Entschluß der Geschöpfe“.<sup>27</sup> Nur so ist die Verschiedenheit zu vereinbaren mit der „Harmonie einer Welt“, die Origenes ähnlich wie *Plotin* begründet.<sup>28</sup> Die gegenwärtige Verfassung der Welt ist daher das Ergebnis der speziellen Sorge der göttlichen Vorsehung (vgl. die Tradition der *pronoia* in der Spätantike), die für einen „jeden sorgte, je nach der besonderen Art seiner Bewegungen, seiner Gesinnung, seiner Entschlüsse. Auf diese Weise wird der Schöpfer nicht ungerecht erscheinen, wenn er infolge *vorausgehender Ursachen* jedem nach Verdienst seine Stelle gibt.“<sup>29</sup>

Die Lösung, die Origenes hier vorlegt, liegt in der Qualifikation der Ursachen des Mannigfaltigen als *vorausgehenden* („secundum praecedentes causas“ [in der Übersetzung Rufins]). Origenes kann die Negativität der sichtbaren Welt, die Verantwortlichkeit des Menschen und die beabsichtigte Entlastung Gottes nur miteinander vereinbaren im Ausweichen auf ein vorgeburtliches Leben, wie er es konkretisiert in der Lehre vom *Fall der Seele* (genauer der *noesis*) in einer präexistenten Welt. Dieser Fall zog als seine Konsequenz die materiell-sinnliche Welt nach sich, denn ohne diesen Fall wäre es nach Origenes weder zur Schöpfung der irdisch-sichtbaren Welt gekommen noch zu der gegenwärtigen Gestalt des Menschen (i. e. der mit dem Leibe umkleideten Seele). Die Schöpfung, durch den Fall der Seele notwendig geworden, beendet den *geschichtslosen* Urzustand und setzt Geschichte allererst frei. Die Geschichte wird umgekehrt folgerichtig zur Hilfskonstruktion bei der Lösung der Theodizeefrage.

Bei Origenes ist – ganz im Gegensatz zu Platon, der ebenfalls die Präexistenz der Seele voraussetzen muß, um das Theodizeeproblem zu lösen – die Wiederherstellung des Urzustandes der einzig denkbare Weg zu einer Entwirrung der Verwicklungen, in die der präexistente Fall der Seele verstrickt hat (Theodizeeproblematik). Die Wiederherstellung des Urzustandes (*Apokatastasis*) ist ihrerseits nur *prozessual* zu verwirklichen, in einem (notwendigerweise) *geschichtlichen* Prozeß, dessen Reflexion des weiteren systematischen Entwurfs des Origenes bestimmt.

Der von Origenes eingeschlagene Weg einer plausiblen Erklärung des Negativen und des Bösen führt zu einer Geschichtsdeutung, in der Geschichte nur insofern von Interesse ist, als sie das Medium darstellt, in dem sich die (endgültige) Läuterung der Seele vollzieht. Dieser Prozeß der Läuterung findet seinen Abschluß mit der Wiederherstellung des Urzustandes, durch die alle Folgen des präexistenten Falls der Seele (Negativität und Mannigfaltigkeit, aber auch die Leiblichkeit) rückgängig gemacht werden. Allein eine solche Geschichtsdeutung

<sup>26</sup> Ebd. II 9, 5 (411).

<sup>27</sup> Ebd. II 9, 6 (413).

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Ebd. II 9, 6 (413).

scheint auch imstande, die Aporien eines *metaphysischen Dualismus* zu vermeiden, wie er in der augustinischen Konzeption unausweichlich ist; hier stehen sich am Ende der Zeit das Reich des Guten und das des Bösen ungeachtet aller vorangegangener ‚Heilsgeschichte‘ so unversöhnlich gegenüber wie nach dem Heraus-treten des Menschen aus dem Urzustand, den Augustin im Gegensatz zu Origenes als ein historisches Geschehen faßt.

Zum Vollbringen der Läuterung, die Origenes als die Bedingung der Rückkehr in den Urzustand postuliert, reicht die Geschichte, sofern sie definiert wird als ein linearer Prozeß mit benennbarem Anfang und unwiderruflichem Ende, alleine nicht aus. Sie muß sich zum Zwecke der endgültigen Läuterung daher unzählige Male wiederholen; die endgültige Umwandlung („wo alles zum Einssein zurückgebracht wird“)<sup>30</sup> ist entsprechend kein Geschehen, das plötzlich – mit dem Ende der gegenwärtigen Geschichte – eintritt, sondern ist vorzustellen „als ein allmähliches, stufenweise im Laufe von unzähligen und unendlich langen Zeiträumen sich vollziehendes, wobei der Besserungsprozeß langsam einen nach dem anderen erfaßt; einige eilen voraus und streben rascher zur Höhe, andere folgen in kurzem Abstände, und wieder andere weit hinten; und so gibt es zahllose Stufen von Fortschreitenden, die aus der Feindschaft zur Versöhnung mit Gott kommen“.<sup>31</sup>

### 7. Plotin: Freiheit und Selbstverantwortlichkeit

In der Rangfolge der Emanationen kann von der präexistenten Seele in gewisser Weise als dem Bindeglied zwischen intelligibler und sinnlich wahrnehmbarer Welt gesprochen werden. Ihre Tätigkeit ist die noesis (geistige Schau), die unmittelbare Anschauung der Vernunft. Die menschliche Seele dagegen, herausgetreten aus der Sphäre des Intelligiblen und mit dem materiellen Körper verflochten, zeichnet lediglich ein Suchen nach Vernunft aus, charakterisiert durch Tätigkeiten wie Überlegung und Erinnerung.

Die im Blick auf den Vernunftvollzug zu konstatierende Inferiorität der menschlichen gegenüber der intelligiblen Seele ist aber *Schuld*,<sup>32</sup> ist doch die Neigung zur Materie – der Herausfall aus der intelligiblen Welt – Ursache des moralisch Bösen. Wenn der Mensch dafür verantwortlich gemacht werden soll, dann muß, wie Plotin betont,<sup>33</sup> das Heraus-treten der Seele aus der Sphäre des Intelligiblen als die freigewollte Tat angesehen werden. Sie wäre entsprechend mit Willensfreiheit ausgestattet. Von einer Theodizeeanalogizität des neuplatonischen Systems sprechen hieße u. a. der Permanenz der Notwendigkeit Ausdruck geben

<sup>30</sup> Ebd. III 6, 6 (659).

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> Vgl. Enn. IV, 8, 5. Zur Systematik Plotins vgl. L. Koreng, Die Grundlagen des Wissenschaftsbegriffs bei Plotin (Hildesheim–New York 1989).

<sup>33</sup> Vgl. Enn. IV, 8, 5.

zu müssen, über die Motive dieser Entscheidung Rechenschaft zu geben, wie es Origenes im Anschluß an Plotin mit dem Argument des *kóros* versucht hat.

Plotins Überlegungen zu diesem Problem sind widersprüchlich, ja man kann hier die eigentliche Schwachstelle seines Systems vermuten. Das mag damit zusammenhängen, daß er hier wie generell die Illustration durch den Mythos bzw. dem Mythos Verwandtes scheut. Mythisch, zumindest aber schlicht anthropomorph muß ja die origenistische Vorstellung von *kóros* genannt werden, sowie desgleichen der Ausgangspunkt der augustinischen Willenslehre, die *Sündenfall-erzählung*. Letztere haben Origenes und Augustinus je nach den entsprechenden Vorgaben hypostasiert und damit den Mythos rationalisiert. Plotin spricht von einem der Seele immanenten dunklen Schaffensdrang, der sie in die sinnlich wahrnehmbare Welt herabsteigen heißt. Sofern es ihrem Wesen entspricht – sie wird in der Rangfolge der Hypostasen ja als Bindeglied zwischen intelligibler und sinnlich wahrnehmbarer Welt bestimmt –, handelt sie frei. Wie kann aber, wenn alles *gut* ist, das Handeln entsprechend den eigenen Wesensbestimmungen *schlecht* sein? Die Antwort auf den Vorwurf, daß der Drang zur Materie der Seele von der welterschaffenden Vernunft eingepflanzt sei und diese belaste, wird mit dem Hinweis auf die ewige Gerechtigkeit der Kosmosordnung gegeben. Gleichzeitig kehren – fremd genug im Schema der Hypostasen – *palingenetische* Motive wieder. Jede Seele geht nur mit einem solchen Körper eine Verbindung ein, der den Qualitäten entspricht, die sie sich präexistent erworben hat (wie erworben? – bleibt hier zu fragen, wenn doch unterschiedslos der Vernunftvollzug die Präexistenz bestimmt). Nach göttlicher Gerechtigkeit findet jede Seele in der sinnlich wahrnehmbaren Welt den Zustand vor, den sie verdient.

Andererseits – und hier steigert sich der Widerspruch – beruht die Verfehlung der Seele nicht auf einer Wesensverkehrung, sondern auf der zu nahen Beziehung bzw. zu engen Verflechtung mit dem Körperlichen/Materiellen. Wie im späteren Erbsündentheorem ist auch hier „*Erlösung*“ vorgesehen: Durch Abkehr vom Körperlichen/Materiellen und Erhebung zum Intelligiblen kann die Seele ihre erworbene Schuld gleichsam sühnen. Hinzu treten die bereits genannten Motive der Instrumentalisierung und Pädagogisierung:

- die Seele lernt die Nichtigkeit der Erscheinungswelt kennen und den Wert des Lebens in der intelligiblen Welt schätzen,
- sie kann jene Kräfte und Fähigkeiten entfalten, die sie in der intelligiblen Welt nicht hätte entwickeln können.

Schließlich stehen auch Fall und Abstieg der Seele unter dem alles beherrschenden *Harmoniepostulat*:

„Die Schlechtigkeit bringt etwas für das Ganze Nützliches hervor, indem sie ein Vorbild der Gerechtigkeit wird und auch noch viel Nützliches wirkt. Sie macht die Menschen wachsam, sie weckt Geist und Verstand, indem sie die Menschen den Wegen der Schlechtigkeit entgegenstellen, sie läßt erkennen, was für ein Gut die Tugend ist, durch Gegenüberstellung der Leiden, welche die Schlechten treffen.“<sup>34</sup>

<sup>34</sup> Enn. II, 2, 5.

Und weiter heißt es:

„Gäbe es kein Böses, so gäbe es auch kein Gutes und so kein Ziel des Strebens, kein Verlangen nach dem Guten, kein Vermeiden des Bösen und kein auf Beides gerichtetes Denken.“<sup>35</sup>

### 8. Die augustinische Erbsündenlehre

Mehrfach klang es in den bisherigen Ausführungen bereits an, daß Augustinus mit seiner Erbsündenlehre eine Synthese von Neuplatonismus und jüdisch-christlicher Überlieferung vorgelegt hat, deren moralisierende Tendenz sich mit dem Anspruch verbindet:

- die Aporien der stoischen, mittel- und neuplatonischen Lösungsversuche endgültig zu überwinden (philosophischer Aspekt)
- deren wesentliche Implikationen dem Christentum zu integrieren (Aspekt der Hellenisierung des Christentums)
- ein Lösungsmodell zu etablieren, das im Rekurs auf die menschliche Willensfreiheit Gott in theodizeeanaloge Weise entlastet (Aspekt der Theodizeemotivation).

Seine Bedeutsamkeit unterstreicht nicht zuletzt eine, auch im säkulären Kontext (bis hin zur Verfremdung ‚*contra versionem explicatam*‘) wohl unvergleichbare Wirkungsgeschichte (z. B. bei Herder, Schiller, Schelling, Baader, Schleiermacher). Augustins Methode ist eine Exegese, die von sich aus bereits theologische Interpretation ist. Er greift außerdem auf zeittypische Vorstellungen zurück, von denen nur die folgenden genannt seien: die Vorstellungen vom „Gattungsmenschen“ (corporative personality), der Traduzianismus, die Adam-Christus-Typologie (Vergleich zwischen Christus, dem vollkommenen Menschen, dem zweiten Adam, dem Initiator des Heils, und dem ersten Menschen, dem ersten Adam, dem Urheber des Verderbens), und außerdem der Sühne-/Genugtuungsgedanke.

Die Möglichkeit des ganzen Erbsündenkonstruktes (in Frage kommende Bibelstellen sind Gen. 3; Gen. 19ff.; Ex. 7; Röm. 5, 12f.; Röm. 19ff.) hängt an der Lesart von *zwei Worten*: „*eph ho*“ (Röm. 5, 12) heißt wörtlich übersetzt: ‚per unum‘, durch einen einzelnen Menschen. *Eph hò* läßt sich in mehrfachem Sinne übersetzen: ‚in dem‘, ‚wodurch‘, ‚wonach‘, ‚weil‘. Wenn Augustinus die Stelle mit ‚in quo‘ (in dem) übersetzt, haben in Adam alle, unbeschadet der Frage individueller Verantwortlichkeit, gesündigt und sind ohne Ausnahme gleich schuldig, und die Frage ist lediglich, auf welche Weise denn alle Menschen in Adam enthalten zu denken sind. Augustins Antwort ist der Traduzianismus und die Vorstellung vom Gattungsmenschen. Bevorzugt man – gegen Augustin – die andere Lesart, bleibt zumindest die Rolle individueller Verantwortlichkeit gewahrt (‚in quo‘ bedeutet dann eine Beziehung der Nachahmung: *in Adam* besagt *wie*

<sup>35</sup> Enn. I, 8, 15.

Adam. In dieser Version hat *Pelagius* den Text verstanden). Die Konsequenz aus der ersten Lesart ist das ‚*posse non peccare*‘, die aus der zweiten die ‚*libertas ad peccandum et ad non peccandum*‘. Bei Augustinus wird aus der Sünde Adams eine jeden Menschen betreffende persönliche Schuld. Sie wird *juristisch* und *biologisch* ausgelegt als todeswürdiges Vergehen und als mit dem Faktum der Geburt ererbte Last.

Die Textstellen Gen. 25, 19ff. und Ex. 7 begründen die aus dem Erbsündentheorem hervorgegangene *Prädestinationslehre*. Hier geht es, über die Typologie Adam – Christus in Röm. 5 hinaus, um die Dualität zweier Wahlentscheidungen Gottes: *Auserwählung* und *Verwerfung*. In ‚Ad Simplicianum‘ (I 2.16) ist der Gedanke ausgeführt, der Vorherbestimmung und ererbte Schuld in der Geburt miteinander verbindet: „Alle Menschen zusammen bilden eine Art Sündenmasse, die vor der göttlichen und höchsten Gerechtigkeit als Süheschuld dasteht. Gott kann diese Schuld einfordern oder erlassen, ohne dadurch ungerecht zu werden. Es wäre eine Anmaßung der Schuldner, zu entscheiden, von wem die Einlösung der Schuld zu fordern und wem sie zu erlassen ist.“

Der theoretische Ertrag der Überlegungen Augustins läßt sich so formulieren:

- a) der *Sünde* korrespondiert die Zurechnung, d. h. des (freien) Willens;
- b) daraus folgt, daß der Wille, noch vor seiner Aktualisierung, im *bösen Willen* Adams impliziert ist („*reatu eius implicatos*“);
- c) seine Übermittlung geschieht „*per generationem*“ (Einheit der Menschenart kraft der Generation; Verdammung der Sexualität als des Mediums der ‚Übermittlung‘);
- d) die Auserwählung geschieht aus *Gnade*; das Verderben/die Verwerfung gründen im *Recht*.

Bei der Erbsünde handelt es sich um das Konstrukt einer naturbedingten, von einem ersten Menschen begangenen und übertragenen (‚Erb‘-)Schuld, wie ein *Akt* wirksam und wie ein *Verbrechen* strafbar. Gott kann aus unerforschlichen Motiven die Strafe erlassen. In keinem der beiden Fälle trifft ihn ein Vorwurf (Ungerechtigkeit).

*Vier Motive* waren leitend bei der Formulierung des Erbsündentheorems (der Frage nach dem Bösen kommt dabei – wenn überhaupt – nur eine untergeordnete Bedeutung zu):

1) Distanzierung von der Gnosis. Diese Distanzierung geschieht in der Überführung des Mythos ins Dogma. Dem Mythos von einem präkosmischen Sündenfall bei *Valentin* und der Vorstellung einer Aggression des Fürsten der Finsternis bei *Mani* setzt Augustinus ein Ur-Geschehen als historisches Faktum entgegen, mit juristischen und biologischen Folgen, die theoretisches Fundament einer Geschichtstheologie werden (‚*Civitas Dei*‘), das historische Faktum der Erlösung erforderlich machen und die Notwendigkeit der Institution der Kirche fortdauernd beweisen.

2) Anthropologischer Gesichtspunkt. Man hat von einer *pessimistischen Anthropologie* Augustins gesprochen. Ihre Kernthese: Das eigene Handeln der Menschen, außerhalb ihrer zeitlichen Dimension vollzogen, macht sie zu Schuld-

nern. Das Schuldner-Sein gründet im *Tod* als Verdienst der Sünde (Adam hätte nicht sterben müssen, obwohl er prinzipiell sterblich war) und in der biologisch und psychologisch verankerten Konkupiszenz. Die vergängliche Leiblichkeit symbolisiert den schuldhaften Zustand der Seele. „Der Mensch hat jetzt den Part des bösen Prinzips übernommen... Der Leidende ist schuldig. An die Stelle des Zweifels an Gott tritt der prinzipielle Zweifel am Menschen... Der Mensch muß lernen, sein Elend als Strafe zu begreifen.“<sup>36</sup>

3) Soteriologie/Christologie. Aus der pessimistischen Anthropologie folgt die Rechtlosigkeit der Menschen vor Gott. Es ist gerade diese Rechtlosigkeit, auf deren Hintergrund die ganze Größe der Erlösung durch Christus transparent werden kann. Soll Christus nicht umsonst gestorben sein, müssen alle, für die er starb, vorher im Tode gewesen sein. Die unendliche Genugtuung (Satisfaktion), die im Kreuze Christi geleistet wird, setzt die unendliche, irreversible Beleidigung Gottes durch den Menschen (Adam), die dieser selbst zu sühnen nicht imstande ist, voraus. Um den Gottesbegriff der Prädestinationslehre zu retten, muß Augustinus die Erlösung durch Christus zugleich relativieren: Die Heilskonzeption in Christus ist nur eine nach Maßgabe des prädestinierenden Gottes. Die Vermittlung des Heils bleibt auf die Grenzen festgelegt, die mit dem ‚*decretum horribile*‘ gesteckt sind. *Jansenius* hat aus dieser These später die radikale Konsequenz gezogen, Christus sei nicht für alle gestorben.

4) Ekklesiologie. In *De bapt.* IV 17, 24 steht der berühmte Satz Augustins: „*Salus extra ecclesiam non est, quis negat?*“ Die Zugehörigkeit zur Kirche ist für die Erlangung des ewigen Heils schlechterdings und absolut notwendig. Die apriorische Geltung dieses ekklesiologischen Axioms läßt die ‚*vocatio*/‚*electio*‘ der Prädestinationslehre als eine zur Taufe und damit zur Zugehörigkeit zur katholischen Kirche aufscheinen. Zugleich macht sie, da Taufe primär Sündenvergebung ist, die Sünde aller, auch der Neugeborenen, die selbst gar nicht gesündigt haben können, zur Voraussetzung. Erst die Erbsündenlehre rechtfertigt die Kindertaufe und erst diese die Institution Kirche. Der Kirchenbrauch der Kindertaufe ist nur notwendig und sinnvoll unter der Voraussetzung, die ungetauften Kinder seien ewig verloren. Das kann jedoch nur sein, wenn die Kinder, wie die Erbsündenlehre demonstriert, Schuld auf sich geladen haben. Man darf den ‚Kirchenbrauch‘ einen Anlaß zur Herausforderung des Erbsündentheorems nennen. Das aber heißt: „Die Institution normiert intern die Theoriebildung; die Theorie wird Ideologie. Was Schuld, was Sünde ist, soll jetzt von der Institution her gedacht werden.“<sup>37</sup>

Im Rückgriff auf Röm. 5, 12 zeigt Augustin, daß durch die erste Sünde (*peccatum originale/peccatum naturale*) das Menschengeschlecht eine *massa perditionis/damnata* geworden ist. Fortgepflanzt wird die Erbsünde durch die *concupiscentia carnis*, die Sünde und zugleich Strafe für die Sünde ist. Ferner gehört zu ihrem Wesen der *reatus incupiscentiae*, der ererbte Mangel der geistigen Lebens-

<sup>36</sup> Häring, a. a. O. 209.

<sup>37</sup> K. Flasch, Augustin. Einführung in sein Denken (Stuttgart 1980) 195 f.

verbindung mit Gott. Er kann in der Taufe getilgt werden, weshalb die Taufe und die Kirche als die Taufe vermittelnde Institution heilsnotwendig sind.

Das menschliche Wollen vermag nichts, wenn Gott nicht hilft, Gutes zu vollbringen. Die Existenz von Guten und Bösen, Gläubigen und Ungläubigen, wird ausschließlich auf das göttliche Wollen zurückgeführt. Dem Vorwurf, er leugne die menschliche Willensfreiheit, begegnet Augustinus durch die Hypostasierung des freien Willens und seine spekulative Überhöhung: da *alle* in Adam enthalten sind (Gattungsmensch, Traduzianismus), haben alle in Adam einmal und unwiderruflich sich frei für das Böse entschieden. Der nachfolgende, also unfreie Wille der Menschen, ist Folge dieser einmaligen freien Entscheidung.

Wiewohl folgerichtig alle Menschen als verloren anzusehen sind, hat Gott, um seine Barmherzigkeit zu demonstrieren, eine festgelegte Zahl von Menschen zur Seligkeit bestimmt (so viele, als Engel von Gott abgefallen sind). Ihnen, die ganz unabhängig von ihren Verdiensten gerettet werden, kommt die Erlösung in Christus zugute. Die sehr viel größere Zahl der übrigen Menschen, *massa perditionis*, *vasa irae*, werden verdammt. Weil niemand einen Rechtsanspruch auf Gottes Barmherzigkeit hat, geschieht ihnen kein Unrecht. Ihr Schicksal offenbart gerade die Gerechtigkeit Gottes. Gegenüber den Nicht-Erwählten verhält sich Gott *passiv*, den *electi* gegenüber aktiv. Die Entscheidung Gottes bedarf keiner Erklärung, weil im Begriff Gottes mitgedacht ist, daß es bei Gott keine Ungerechtigkeit geben kann.

### 9. Entschärfungen

Die theologische Auseinandersetzung mit dem Erbsündentheorem beherrscht die Tendenz der Entschärfung seines Radikalismus, sei es durch den Nachweis der Zeitbedingtheit seiner Voraussetzungen, durch die Insistenz auf seinem Ursprung in einer zweifelhaften Exegese, durch symbolische Umdeutung oder durch den Hinweis darauf, daß es ohne jeden theoretischen Ertrag und damit Erklärungswert sei:

Dazu einige Beispiele:

1) *H. Jonas* gewinnt dadurch eine fortdauernde Bedeutung der augustianischen Erbsündenlehre, daß er den Prozeß ihrer Entstehung umkehrt: die vielseitige Verwendbarkeit des Dogmas kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß es, „genau betrachtet und den einmal betretenen Boden ernst genommen – nichts“ leistet.<sup>38</sup> Es wird als „merkwürdiges, mythologisches Gedankengebilde“<sup>39</sup> qualifiziert, dem Jonas ähnlich wie dem gnostischen Mythos dadurch einen Sinn abgewinnt, daß er in den Mythologien Grundbestimmungen der Heideggerschen ‚Daseinsanalyse‘ präfiguriert sieht. Bezogen auf die faktische Lebenserfahrung und Daseinsauslegung verweist die Vorstellung von ‚Erbsünde‘ auf das „Phänomen der

<sup>38</sup> H. Jonas, Augustin und das paulinische Freiheitsproblem (Göttingen 1965) 86.

<sup>39</sup> Ebd. 85.



menschlichen Insuffizienz vor Gott“, die ihr korrespondierende Prädestinationslehre auf jene „vorgreifende Bestimmung..., die über alles Wissen und Sichvergewissern-Können hinweg bereits über den Sinn unseres zeitlichen Daseins entschieden hat“.<sup>40</sup> Für die Rezeption bedeutet dies zweierlei: *Philosophisch* ist die Erbsündenlehre ein zusätzliches Argument für die Fundierung der Existentialdialektik im Kontinuum des okzidentalen Selbstverständigungsprozesses, *theologisch* kann sie der praktischen religiösen Erlebnisproblematik zugeordnet werden, Tatbestand konkreter Daseinserfahrung. *Inhaltlich* wird sie damit in beiden Fällen überflüssig. Über die Anstößigkeit kann Jonas nichts sagen, weil er in einem die Anstößigkeit der Heideggerschen Daseinsanalyse zur Sprache bringen müßte.

2) Auch für P. Ricœur steht und fällt die Idee einer Ursünde mit der Sichtbarmachung ihrer symbolischen Funktion. Sie enthüllt eine zeitlos gültige Menschennatur, eine Erfahrung, die in den Rang eines Existentials gerückt wird: „Für jedes Bewußtsein, das zur Verantwortlichkeit erwacht, ist das Böse *schon vorhanden*. Indem der Mythos den Ursprung des Bösen auf einen fernen Ahnen überträgt, enthüllt er die Situation eines jeden Menschen: Was er erzählt, hat bereits stattgefunden; ich beginne das Böse nicht; ich setze es nur fort; ich bin in das Böse hineinverwickelt; das Böse hat eine Vergangenheit; es ist seine Vergangenheit; es ist seine eigene Tradition.“<sup>41</sup> Für Ricœur ist der Begriff einer Ursünde nur „ein rationalisierter Mythos“ ohne Konsistenz;<sup>42</sup> seine Plausibilität bezieht er allein aus dem Sündenbekenntnis der Kirche. Dieses schließt das Verbot ein, über das Böse, das wir nicht selbst tun, zu spekulieren: „Wir haben kein Recht, weder über das Böse, das wir beginnen, noch über das Böse, das wir vorfinden, außerhalb jeder Beziehung zur Heilsgeschichte zu spekulieren.“<sup>43</sup>

3) Die Interpretation K. Rahners sieht sich vor dem Dilemma, das Erbsündentheorem, weil Dogma, anerkennen und – wegen der in ihm enthaltenen Zumutungen – ablehnen zu müssen. Das Ergebnis ist eine Stilisierung des Sündenfalls zu einem quasitranszendentalen Faktum, zu jenem „Minimum“, das erhalten bleiben soll, wenn nach Schrift, Tradition und Dogma von einer Erbsünde überhaupt noch die Rede sein kann. Es bleibt „eine allgemeine, alle Menschen im voraus zu ihrer eigenen personalen Freiheitsentscheidung umfassende Unheilssituation, die dennoch Geschichte und nicht Wesensbestand ist, durch den Menschen geschehen und nicht einfach mit der Kreatürlichkeit gegeben ist... denn eine *Unheilssituation* kann nur von einem kommen, der selbst *ganz* dieser zeithaften Geschichte angehört... Die geschichtliche Tat, die eine *universale Unheilssituation* des einen Geschlechtes begründet, muß also notwendig am Ursprung des Geschlechtes begründet worden sein.“<sup>44</sup>

<sup>40</sup> Ebd. 89.

<sup>41</sup> P. Ricœur, Die Erbsünde – Eine Bedeutungsstudie, in: C. Andresen (Hg.), Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart (Darmstadt 1981) 348 f.

<sup>42</sup> Ebd. 351.

<sup>43</sup> Ebd.

<sup>44</sup> K. Rahner, Theologisches zum Monogenismus, in: ders., Schriften I (Einsiedeln 1954) 306 f.

4) *H. Häring* sieht das entscheidende Defizit des Erbsündentheorems in einem ungeklärten, ja willkürlichen Ineinander von rationaler Theorie und religiöser Erfahrung, das zu unzulässiger Objektivierung tendiert und sich damit um seine Überzeugungskraft bringt. Der angemessene Ort der Sündenfallgeschichte sind „Appell und Sprache der Erfahrung“. Statt dessen wird „die appellative Metapher, Unheilserfahrung und Betroffenheit artikulierend, immer mehr zu stimmigen, in ihre wörtliche Bedeutung gehobenen Aussage. Die Metapher verliert ihre Dynamik nicht, wird aber allmählich zum Schlagwort, wird selbst zur beweisenden Theorie, und hüllt sich in den Schein der distanzierten Rationalität.“<sup>45</sup> Die Ergebnisse sind ein unglaubwürdiger Gottesbegriff, die Eliminierung jedweder Freiheit auf seiten des Menschen und die maßlose Stilisierung der sogenannten ‚fleischlichen Begierde‘ in der Dämonisierung der *concupiscentia*.

5) Der entscheidende Gesichtspunkt der Radikalkritik an Augustin ist „der Begriff der *concupiscentia*“, der nach Ebach „so deutlich sexuelle Färbung hat, daß die bis in die Religion des Bürgertums virulente Verortung von Sünde vor allem im Bereich der Sexualität grundgelegt ist. . . Bürgerlicher Religion konnte Lust als sündig und tierisch zugleich gelten, christlichem Bürgertum konnte die Unterwerfung der Lebenswelt unter die Herrschaft der Zwecke als unschuldig und wahrhaft human zugleich erscheinen. Mögen sich die jeweiligen Begründungslinien auch ausschließen, gemeinsam hielten sie um so fester.“<sup>46</sup>

### 10. Schlußbemerkung

Der ontologisierende wie der moralisierende Umgang mit den Erfahrungen des Leidens und des Bösen sind in Verruf geraten. Läßt das pauschale Verdikt der Hypermoralisierung eine differenzierte Wahrnehmung menschlicher Schuld nicht mehr zu, so ist die ontologische Depotenzierung alles Negativen schlicht Verdrängung, zumindest jedoch Relativierung. Glaubwürdige Antwortversuche seitens der Theologie orientieren sich gegenwärtig an der biblischen Gottesrede selber, in der Gott nicht „schon längst in eine zeitlose platonische Idee verwandelt und das Christentum zum . . . Plotinismus der Neuzeit umstilisiert“ wurde, „um es so gegen die Abgründe der menschlichen Leidensgeschichte abzuschirmen“.<sup>47</sup> Angesichts sehr verschiedenartiger Leiderfahrungen und Artikulationen vom Bösem – von der „Banalität des Bösen“ bis zur Exkulpierung der Täter<sup>48</sup> – scheint eines festzustehen: es gibt nicht *das* Böse, das sich hypostasieren und ontologisieren bzw. in globaler Moralisierung unterschiedslos allen aufbürden ließe. Dies jedoch war die erklärte Prämisse der Ansätze, über die hier zu sprechen war. Sie zu überwinden erfordert eine Differenzierungsleistung, die bis in die Sprache hineinreicht. Aber das ist ein anderes Thema . . .

<sup>45</sup> Ebd. 202.

<sup>46</sup> J. Ebach, Ursprung und Ziel (Neukirchen-Vluyn 1986) 119f.

<sup>47</sup> J. B. Metz, Theologie als Theodizee? in: W. Oelmüller, a. a. O. 106.

<sup>48</sup> Vgl. H. Arendt, Eichmann in Jerusalem. A report on the banality of evil (London 1963).