



# Masterarbeit

Titel der Masterarbeit

„Der liturgische Begriff und das Motiv der „felix culpa“ in  
dogmatischer und spiritueller Perspektive unter  
besonderer Berücksichtigung der Menschwerdung  
Christi.“

Verfasser

Mag. theol. Dieter Fugger

angestrebter akademischer Grad

Master of Arts (MA)

Wien, im August 2016

Studienkennzahl lt.  
Studienblatt:

A 066 796

Studienrichtung lt.  
Studienblatt:

Masterstudium Katholische Religionspädagogik

Betreuerin:

O. Univ.-Prof. Dr. Marianne Schlosser



## **Dank**

Besonderer Dank gilt meiner Betreuerin, Frau Univ.-Prof. Dr. Marianne Schlosser, die durch ihre fachliche Expertise sowie durch zahlreiche wertvolle Inputs die Arbeit mit viel Geduld begleitet hat.

Bedanken möchte ich mich auch bei Herrn Dr. theol. habil. Christoph Benke für die Literaturhinweise.

Ich danke vor allem auch meinen Eltern, meinen Verwandten, Freunden und allen Wegbegleiter/Innen.

Schließlich möchte ich mich bei meinem Bruder Dr. Gernot Fugger für das Korrekturlesen bedanken.



## Inhaltsverzeichnis

<b>Einleitung</b> .....	<b>7</b>
<b>A. Der liturgische Kontext</b> .....	<b>8</b>
1. Der Gallikanische Osterlobpreis / das Exsultet als eigentlicher Ort der <i>felix culpa</i> .....	8
2. „O glückliche Schuld, die einen solchen und so großen Erlöser zu haben verdient hat!“ <sup>12</sup>	
3. Der ambrosianische Hintergrund der Wendung <i>felix culpa</i> .....	19
<b>B. Die Frage nach der Schuld (<i>culpa</i>) – <i>Peccatum originale</i></b> .....	<b>22</b>
1. „Unheilvolles Erbe?“ .....	22
2. Genesis 3: eine Geschichte vom Sündenfall?.....	23
2.1. Der „Sündenfall“ als eine glückliche Entscheidung ( <i>felix „culpa“</i> )?.....	25
2.2. <i>Felix culpa</i> im Kontext der neuzeitlichen Philosophie .....	29
2.3. Freiheit in Gemeinschaft .....	36
3. Automatische Erlösung? Weitere Gedanken zur <i>felix culpa</i> und zur <i>Vorsehung</i> .....	38
4. Der Mensch als Geschöpf – Was die Rede von der Schöpfung impliziert .....	46
4.1. „Der Anfang aller Dinge“ .....	48
4.2. „Ursünde“ und „Erbsünde“ .....	50
<b>C. Sünde und Vergebung</b> .....	<b>55</b>
1. Allgemeines zu Sünde und Schuld im Horizont der menschlichen Erfahrung .....	55
2. Zum Begriff „Sünde“ .....	56
3. Schuld im Horizont der Vergebung.....	60
<b>D. Gedanken zur <i>felix culpa</i> in der Deutschen Mystik</b> .....	<b>66</b>
1. Problematische Sicht bei Meister Eckhart oder gute Provokation? – „ <i>Glückliche Sünde</i> “ bei Meister Eckhart .....	66
<b>E. Die zugespitzte Frage nach dem Warum der Menschwerdung</b> .....	<b>77</b>
1. Menschwerdung .....	78
2. Antwort der Bibel.....	80
3. Wichtige Vertreter bezüglich der Frage nach dem Warum der Menschwerdung.....	84
3.1. Thomas von Aquin .....	85
3.2. Bonaventura – Das Gute teilt sich mit.....	86
3.3. Alexander von Hales, Albertus Magnus und Johannes Duns Skotus („Skotisten“) .	89
4. Abschließende Gedanken – vom <i>Entweder-oder</i> zum <i>Dass</i> der Menschwerdung .....	93
<b>Zusammenfassung der Ergebnisse</b> .....	<b>96</b>
<b>Literaturverzeichnis:</b> .....	<b>98</b>
<b>Anhang</b> .....	<b>106</b>
Anhang A: Lebenslauf.....	106
Anhang B: Abstract Deutsch.....	107
Anhang C: Abstract Englisch .....	108



## Einleitung

Die vorliegende Arbeit beabsichtigt eine Klärung des aus der Liturgie bekannten Ausdrucks *felix culpa* („glückliche Schuld“) aus theologiegeschichtlicher und dogmatischer Perspektive unter Einbeziehung der Relevanz für das geistliche Leben. Ferner soll die Bedeutung des Begriffs *felix culpa* im Zusammenhang mit der Menschwerdung Christi thematisiert werden.

In einem ersten Schritt soll der liturgische Hintergrund dieses Begriffs näher beleuchtet werden. Hier geht es vor allem um die Frage, woher dieser Begriff ursprünglich stammt. Im Kontext der Frage der „glücklichen Schuld“ gilt es auch auf die Lehre von der „Ursünde“ (*peccatum originale*) einzugehen und den Begriff Sünde in diesem Zusammenhang näher zu erläutern. Dazu sollen sowohl die dogmatische, als auch exegetische und philosophische Positionen kursorisch dargestellt und miteinander ins Gespräch gebracht werden. In einem weiteren Schritt soll der wesentliche Zusammenhang von Sünde, Schuld und Vergebung aufgezeigt werden.

Des Weiteren soll die Position der *Deutschen Mystik* bezüglich des Themas *felix culpa* dargestellt werden. Inwiefern spielt die „glückliche Schuld“ in diesem Kontext eine Rolle?

In einem letzten Schritt soll es wesentlich um die Frage gehen, ob Christus auch ohne die Schuld des Menschen Mensch geworden wäre? Anders formuliert: War die „Sünde Adams“ der Grund für die Menschwerdung Christi? Wäre Gott in Jesus auch Mensch geworden, wenn der Mensch niemals gesündigt hätte? Hier sollen neben den biblischen Zeugnissen und einem Blick in die Patristik vor allem die christlichen Traditionen des Mittelalters dargestellt und miteinander verglichen werden. Zu den klassischen Autoren des Mittelalters zu dieser Frage zählen Thomas von Aquin, Bonaventura und Johannes Duns Scotus. Neben diesen klassischen Autoren soll auch die Position von Meister Eckhart in diese Fragestellung einbezogen werden.

„O glückliche Schuld, die du uns einen so großen Erlöser erworben hast!“ (Osterexultet) Um die Tiefe dieses Geheimnisses zu erfassen, müssen wir die erschütternde Offenbarung Jesu ernst nehmen: ‚Im Himmel wird größere Freude über einen umkehrwilligen Sünder sein als über neunundneunzig Gerechte, die es nicht nötig haben umzukehren.‘ (Lk 15,7).<sup>1</sup>

„Aber klug ist es freilich, im Sünder den Erwählten zu ahnen, und klug ist das auch für den Sünder selbst.“<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> JOHANNES PAUL II, Barmherzigkeit Gottes – Quelle der Hoffnung. Ausgewählt und eingeleitet von Edith OLK, Freiburg 2011, 82.

<sup>2</sup> MANN, Thomas, Der Erwählte, Frankfurt am Main 1980, 260. Ich verdanke den Hinweis auf diese Stelle: KÖBELE, Susanne, Vom Lob der Hölle. Grenzen des *felix culpa* – Modells in der Mystik, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 2008, 170.

## A. Der liturgische Kontext

In einem ersten Schritt soll der liturgische Kontext des Begriffs *felix culpa* näher beleuchtet werden. Damit ist schon gesagt, dass der ursprüngliche und eigentliche Ort dieses Terminus die Liturgie und keine theologische oder philosophische Auseinandersetzung ist.<sup>3</sup> Der Philosoph und Theologe Georg Wieland drückt es folgendermaßen aus: „Der Terminus *felix culpa* stammt weder aus theologischen und natürlich noch weniger aus philosophischen Quellen; er hat vielmehr liturgischen oder literarischen Ursprung.“<sup>4</sup> Hier wäre jedoch einzuwenden, dass theologische Quellen, beziehungsweise eine bestimmte Theologie für diese liturgische Redeweise prägend waren, wie Wieland an anderer Stelle mit Verweis auf die Studie des Liturgiewissenschaftlers Guido Fuchs und von Hans Martin Weikmann, Professor für Historische Theologie an der Universität Eichstätt-Ingolstadt, selbst konstatiert.<sup>5</sup> An dieser Stelle gilt es auch auf das bedeutende Axiom *lex orandi – lex credendi* aufmerksam zu machen. Der Glaube drückt sich demnach im Gebet aus. Anders formuliert besteht eine wesentliche Wechselbeziehung zwischen dem Glauben und der Liturgie. Von diesem Axiom ausgehend erscheint die Rede von der *felix culpa* als ein „höchst gewagter“<sup>6</sup> und nahezu *gefährlicher* Satz der Liturgie. Bedeutet diese Wendung im Hinblick auf Schuld, dass diese unter Umständen auch *glücklich* sein kann? Für die Beantwortung dieser Frage soll zunächst erläutert werden, wie der Ausdruck der *felix culpa* im Kontext des Exsultet zu verstehen ist.

### 1. Der Gallikanische Osterlobpreis<sup>7</sup> / das Exsultet als eigentlicher Ort der *felix culpa*

Der Gallikanische Osterlobpreis, das *Exsultet*, stellt den genuinen Ort des Ausdrucks *felix culpa* dar. Bevor wir auf die Rede von der „glücklichen Schuld“ in diesem Osterlobpreis näher eingehen, soll zunächst ein kurzer geschichtlicher und theologischer Überblick über das

---

<sup>3</sup> Vgl. WIELAND, Georg, *Felix culpa – die philosophisch-theologische Sicht*, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 2008, 158.

<sup>4</sup> WIELAND, *Felix culpa*, 158.

<sup>5</sup> Vgl. WIELAND, *Felix culpa*, 159: „Der heute übliche Text des Hymnus [Exsultet] ist um 700 nachweisbar und wird im 11.-12. Jahrhundert fester Bestandteil der Liturgie der Osternacht. Er stammt aus Norditalien oder Südgallien; einzelne Elemente gehen bis ins 5. oder gar 4. Jahrhundert zurück und stehen literarisch und theologisch unter dem Einfluss des Ambrosius von Mailand.“

<sup>6</sup> MEBNER, Reinhard, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, München – Wien – Zürich<sup>2</sup>2009, 363.

<sup>7</sup> In dieser Arbeit werden sowohl die Bezeichnung „Gallikanisches Praeconium paschale (Osterlob)“ als auch die Bezeichnung „Exsultet“ verwendet. Heinrich Zweck weist darauf hin, dass in der wissenschaftlichen Literatur erstere Bezeichnung vor allem auch in Abgrenzung von anderen Osterpräconien die genauere darstellt. Vgl. ZWECK, Heinrich, *Osterlobpreis und Taufe. Studien zu Struktur und Theologie des Exsultet und anderer Osterpräconien unter besonderer Berücksichtigung der Taufmotive*, Frankfurt am Main (u.a.) 1986, 39: „Ungenau und verwirrend wäre hier die in der Literatur häufig anzutreffende Benennung ‚Ex(s)ultet‘, da das Invitorium ‚Exultet iam angelica turba caelorum‘ auch dem mailändischen und dem beneventanischen Osterlobpreis vorangestellt ist.“

Exsultet gegeben werden. Der Name dieser österlichen Lichtdanksagung leitet sich vom lateinischen Anfangswort *exsultet* ab,<sup>8</sup> das zusammen mit den Anfangswörtern der nächsten beiden Verse, nämlich *gaudeat* und *laetetur*, den Grundton dieses Textes anstimmt und zugleich auf den Punkt bringt,<sup>9</sup> nämlich „eine Aufforderung zu überschwenglicher und überströmender Freude“<sup>10</sup>. Das letzte Wort des Prologs in Vers drei, *resultet*, stellt keinen zufälligen Anklang an das Anfangswort *exsultet* dar, sondern ist eine Art Echo<sup>11</sup> und bildet zusammen mit diesem eine Klammer, sowohl auf der literarischen, als auch auf der theologischen Ebene.<sup>12</sup> Das Exsultet beginnt also mit einer Einladung zu einer jubelnden Freude.<sup>13</sup> „Es ist der Jubel über den Sieg eines so großen Königs.“<sup>14</sup> Von Bedeutung ist in diesen ersten Zeilen auch der Gedanke der „Vereinigung von Himmel und Erde“<sup>15</sup>, denn nicht nur die Engelscharen im Himmel sollen jubeln (*angelica turba caelorum*, Vers 1), sondern auch die Erde (*tellus*, Vers 2) und schließlich auch die Mutter Kirche (*mater Ecclesia*, Vers 3). Es handelt sich also genau gesprochen um einen „dreimaligen Aufruf zur Freude“<sup>16</sup>, der in der Kirche ertönt, aber nicht nur für diese bestimmt ist, sondern dem ganzen Kosmos gilt.<sup>17</sup>

„Das *ex-sultet* am Anfang findet im wahrsten Sinne des Wortes seinen Widerhall im *re-sultet* am Ende dieses Abschnittes, so daß<sup>18</sup> diese beiden Vokabeln gewissermaßen seine Klammer bilden; [...]. Dieser formalen Verknüpfung entspricht eine inhaltliche: Die himmlische Liturgie findet ihr Echo in der Liturgie der Kirche.“<sup>19</sup>

Hier wird schon am Beispiel des Prologs des Exsultet deutlich, dass diesem Hymnus ein äußerst kunstvoller Aufbau entspricht.<sup>20</sup> Der Text ist insgesamt in sich hochgradig verklammert, wie Ingeborg Haubenberger in ihrer Studie anhand von der Licht- und Dunkelthematik eindrücklich gezeigt hat.<sup>21</sup> Es finden sich nicht nur vielfältige biblische Anspielungen, sondern auch Anklänge und Bezüge zur Kirchenvätertheologie.<sup>22</sup> Das Exsultet

<sup>8</sup> Vgl. FUCHS, Guido / WEIKMANN, Hans Martin, *Das Exsultet. Geschichte, Theologie und Gestaltung der österlichen Lichtdanksagung*, Regensburg 1992, 16.

<sup>9</sup> Vgl. FUCHS / WEIKMANN, *Exsultet*, 38.

<sup>10</sup> FUCHS / WEIKMANN, *Exsultet*, 38.

<sup>11</sup> Vgl. MEßNER, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, 361.

<sup>12</sup> Vgl. FUCHS / WEIKMANN, *Exsultet*, 44.

<sup>13</sup> Vgl. HAUBENBERGER, Ingeborg, *et nox ut dies illuminabitur. Licht und Dunkel im Gallikanischen Osterlobpreis. Eine Untersuchung zur Gesamtgestalt des Textes*, Wien 2001, 58.

<sup>14</sup> HAUBENBERGER, *Licht und Dunkel im Gallikanischen Osterlobpreis*, 58.

<sup>15</sup> HAUBENBERGER, *Licht und Dunkel im Gallikanischen Osterlobpreis*, 59.

<sup>16</sup> HAUBENBERGER, *Licht und Dunkel im Gallikanischen Osterlobpreis*, 59.

<sup>17</sup> Vgl. HAUBENBERGER, *Licht und Dunkel im Gallikanischen Osterlobpreis*, 60.

<sup>18</sup> Zugunsten der Leserlichkeit dieser Arbeit wurde in den Zitaten das „ß“ der alten deutschen Rechtschreibung nicht durch ein „[sic]“ gekennzeichnet.

<sup>19</sup> FUCHS / WEIKMANN, *Exsultet*, 44.

<sup>20</sup> Vgl. HAUBENBERGER, *Licht und Dunkel im Gallikanischen Osterlobpreis* 113.

<sup>21</sup> Vgl. HAUBENBERGER, *Licht und Dunkel im Gallikanischen Osterlobpreis*, 113.

<sup>22</sup> Vgl. HAUBENBERGER, *Licht und Dunkel im Gallikanischen Osterlobpreis*, 89.

stellt einen Text mit einem „überschießenden Reichtum“<sup>23</sup> dar. Haubenberger bezeichnet diesen Hymnus als „Kleinod“<sup>24</sup>. Dem kunstvollen Aufbau entsprechen auch tiefe theologische Aussagen.<sup>25</sup>

„Abschließend läßt sich von seiten des Lichtes und der Lichtmotive, aber auch der sonstigen formalen Gegebenheiten, der Metrik und der theologischen Schwerpunktsetzungen, zur Gesamtgestalt des Gallikanischen Osterlobpreis – der literarischen und theologischen – nur sagen, daß auf struktureller und inhaltlicher Ebene dieser Text höchst kunst- und liebevoll gestaltet und durchkomponiert ist; ja man könnte sagen, er ist unter den Gebeten der lateinischen Kirche ein Kleinod.“<sup>26</sup>

Das Exsultet ist eine österliche Lichtdanksagung und zwar die älteste, die uns erhalten ist.<sup>27</sup> Andere lateinische Bezeichnungen für diesen Osterhymnus lauten *praeconium paschale* (Osterlob) und *laus cerei* (Lob der Kerze).<sup>28</sup> Letztere Bezeichnung stellt den ältesten überlieferten Ausdruck für eine solche Lichtdanksagung dar.<sup>29</sup> Auch die Bezeichnungen *benedictio cerei* (Segnung der Kerze) und *consecratio cerei* (Weihe der Kerze) waren vom frühen Mittelalter bis zur Reform der Osternacht (1951-1955) in Verwendung.<sup>30</sup> Bezüglich der Entstehungszeit und des Entstehungsortes ist zu sagen, dass das Exsultet um die Zeit zwischen dem ausgehenden vierten und dem Beginn des fünften Jahrhunderts im norditalienischen oder im südgallischen Raum entstanden sein dürfte.<sup>31</sup> Die älteste Bezeugung finden wir in den gallikanischen Sakramentaren.<sup>32</sup> Aufgrund der Verwendung dieses Hymnus „in der altgallischen Osterliturgie“<sup>33</sup> in spätantiker und frühmittelalterlicher Zeit wird das Exsultet als „gallikanisches Osterlob“ bezeichnet.<sup>34</sup> Man bezeichnet das Exsultet in der wissenschaftlichen Literatur daher, auch in Abgrenzung anderer Osterpräkonien, zutreffend als gallikanisches Osterlobpreis, beziehungsweise als gallikanisches *praeconium paschale*.<sup>35</sup> Von der Theologie des Exsultet wird auf dessen Entstehungszeit geschlossen.<sup>36</sup> Von der Entstehungszeit zu unterscheiden ist die älteste schriftliche Überlieferung, die in die Zeit um 700 datiert wird. Im 12./13. Jahrhundert wurde dieser Osterlobpreis schließlich in die

---

<sup>23</sup> HAUBENBERGER, Licht und Dunkel im Gallikanischen Osterlobpreis, 89.

<sup>24</sup> HAUBENBERGER, Licht und Dunkel im Gallikanischen Osterlobpreis, 115.

<sup>25</sup> Vgl. MEBNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft, 357.

<sup>26</sup> HAUBENBERGER, Licht und Dunkel im Gallikanischen Osterlobpreis, 115.

<sup>27</sup> Vgl. FUCHS / WEIKMANN, Exsultet, 17.

<sup>28</sup> Vgl. FUCHS / WEIKMANN, Exsultet, 16.

<sup>29</sup> Vgl. FUCHS / WEIKMANN, Exsultet, 16. „Bereits in die Zeit der Entstehung der österlichen Lichtdanksagung reicht die älteste überlieferte Bezeichnung *laus cerei* (Lob der Kerze) zurück, die an die antike Gattung der Lobrede auf eine Person oder Sache anknüpft.“

<sup>30</sup> Vgl. FUCHS / WEIKMANN, Exsultet, 16 und vgl. ZWECK, Osterlobpreis und Taufe, 6-7.

<sup>31</sup> Vgl. FUCHS / WEIKMANN, Exsultet, 17 und vgl. ZWECK, Osterlobpreis und Taufe, 82.

<sup>32</sup> Vgl. FUCHS / WEIKMANN, Exsultet, 16.

<sup>33</sup> MEBNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft, 358.

<sup>34</sup> Vgl. MEBNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft, 358.

<sup>35</sup> Vgl. FUCHS / WEIKMANN, Exsultet, 16-17 und vgl. ZWECK, Osterlobpreis und Taufe, 38-39.

<sup>36</sup> Vgl. ZWECK, Osterlobpreis und Taufe, 82.

römische Liturgie aufgenommen.<sup>37</sup> Das Vorhandensein von Lichtdanksagungen für das Osterfest ist seit dem Jahr 384 durch einen Brief von Hieronymus zumindest für Oberitalien sicher bezeugt.<sup>38</sup> Ein weiterer Zeuge ist Augustinus.<sup>39</sup> Der Kirchenvater wurde eine Zeit lang auch als Verfasser des gallikanischen Osterlobs betrachtet.<sup>40</sup> Ebenso nahm man lange Zeit (vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert) an, Ambrosius sei der Autor des Exsultet.<sup>41</sup> Die wissenschaftliche Forschung ist jedoch zum Ergebnis gekommen, dass uns der Verfasser des Exsultet letztlich unbekannt ist. Fest steht allerdings, dass es sich um einen gut gebildeten und mit der Theologie der Kirchenväter – insbesondere des Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, sowie Petrus Chrysologus – bestens vertrauten Autor aus der Zeit des ausgehenden vierten, beziehungsweise beginnenden fünften Jahrhunderts handelt.<sup>42</sup> Man kann also von einer bedeutenden theologischen Prägung, nicht jedoch von der Verfasserschaft des Ambrosius sprechen.<sup>43</sup> Diese theologische Prägung durch Ambrosius soll unter Punkt 3 dieses Kapitels vor allem bezüglich des Motivs der *felix culpa* aufgezeigt werden.

Neben dem gallikanischen Osterlobpreis hat es auch noch zahlreiche andere Osterpräkonien gegeben, von denen uns ebenfalls einige, genauer gesagt sieben, erhalten geblieben sind, wie beispielsweise das ambrosianische *praeconium paschale*<sup>44</sup>, das in der Liturgie Mailands noch heute in Verwendung ist.<sup>45</sup>

Von der Form her handelt es sich beim Exsultet um ein Hochgebet. Hochgebete leiten sich bekanntermaßen von den jüdischen *B'raka*<sup>46</sup>, dankenden Lob- und Segenssprüchen, ab.<sup>47</sup> Typische Elemente eines Hochgebetes sind anamnetische (erinnernde), epikletische (herabrufende) und interzessionale (vermittelnde) Teile. Der Anamnese entspricht der Dank,

---

<sup>37</sup> Vgl. FUCHS / WEIKMANN, Exsultet, 22.

<sup>38</sup> Vgl. FUCHS / WEIKMANN, Exsultet, 17. „Er [Ambrosius] lehnt darin die Bitte des Diakons Praesidius aus Piacenza ab, für diesen ein Lob auf die (Oster-) Kerze zu verfassen [...].“

<sup>39</sup> Vgl. FUCHS / WEIKMANN, Exsultet, 17.

<sup>40</sup> Vgl. ZWECK, Heinrich, Osterlobpreis und Taufe. Studien zu Struktur und Theologie des Exsultet und anderer Osterpraeconien unter besonderer Berücksichtigung der Taufmotive, Frankfurt am Main u.a. 1986, 80.

<sup>41</sup> Vgl. ZWECK, Osterlobpreis und Taufe, 80-81. „Diese Ansicht wurde auch in unserer Zeit noch vertreten. Casel und vor allem Capelle, um nur zwei zu nennen, sind überzeugt, daß Stil, Wortschatz und Gedanken des Osterpraeconiums auf Ambrosius weisen.“

<sup>42</sup> Vgl. ZWECK, Osterlobpreis und Taufe, 81-82.

<sup>43</sup> Vgl. FUCHS / WEIKMANN, Exsultet, 17 und vgl. MEBNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft, 358.

<sup>44</sup> Vgl. dazu das Inhaltsverzeichnis von ZWECK, Osterlobpreis und Taufe, I-III: die weiteren Osterpräkonien sind das gelasianische *praeconium paschale*, das alspanische *praeconium paschale*, das beneventanische *praeconium paschale*, das *praeconium paschale Escorial* und die *praeconia paschalia* des Ennodius von Pavia.

<sup>45</sup> Vgl. FUCHS / WEIKMANN, Exsultet, 17 und vgl. ZWECK, Osterlobpreis und Taufe, 92. Eine genaue Darstellung der uns erhaltenen Osterpräkonien findet sich bei ZWECK, Heinrich, Osterlobpreis und Taufe. Studien zu Struktur und Theologie des Exsultet und anderer Osterpraeconien unter besonderer Berücksichtigung der Taufmotive, Frankfurt am Main u.a. 1986.

<sup>46</sup> Die griechische Entsprechung dazu lautet „*eulogia*“, die lateinische „*benedictio*“. Vgl. dazu FUCHS / WEIKMANN, Exsultet, 23.

<sup>47</sup> Vgl. FUCHS / WEIKMANN, Exsultet, 23.

der Epiklese die Bitte und die interzessionalen Elemente drücken sich in der Fürbitte aus, die über den Kreis der versammelten Gemeinschaft hinausreicht.<sup>48</sup> Es fällt auf, dass im Exsultet vor allem auch die Nacht Gegenstand des Lobes ist.<sup>49</sup> Zur Theologie des Gallikanischen Osterlobs ist anzumerken, dass darin die „ganze Fülle des göttlichen Heilshandelns“<sup>50</sup> zum Ausdruck gebracht wird, insbesondere aber geht es um die alttestamentliche und vor allem um die neutestamentliche Paschatematik, sowie um das gesamte Christusbysterium.<sup>51</sup>

## 2. „O glückliche Schuld, die einen solchen und so großen Erlöser zu haben verdient hat!“

An welcher Stelle ist nun von der *felix culpa*, der „glücklichen Schuld“ die Rede? In den Versen 14-18 finden sich die sogenannten fünf O-Rufe.<sup>52</sup> Unter diesen fünf „O-Rufen“ befindet sich auch der Ausdruck *felix culpa* in Vers 17. Reinhard Meßner, Professor für Liturgiewissenschaft an der Universität Innsbruck, merkt dazu folgendes an: „In fünf Ausrufen, die mit ‚O‘ beginnen, und einem abschließenden Schriftzitat wird die paradoxe Realität der Erlösung besungen [...].“<sup>53</sup>

„14 O mira circa nos tuae pietatis dignatio!

15 O inestimabilis dilectio caritatis: ut servum redimeres, Filium tradidisti!

16 O certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte delectum est!

17 O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!

18 O vere beata nox, quae sola meruit scire tempus et horam, in qua Christus ab inferis resurrexit!

O wunderbare Auszeichnung deiner erbarmenden Hinwendung zu uns!

O unschätzbare Zärtlichkeit der Liebe: Um den Sklaven freizukaufen, hast du den Sohn hingegeben!

O gewiß notwendige Sünde Adams, die durch Christi Tod getilgt worden ist!

O glückliche Schuld, die einen solchen und so großen Erlöser zu haben verdient hat!

O wahrhaft selige Nacht, die allein verdient hat zu wissen die Zeit und die Stunde, in der Christus aus der Unterwelt auferstanden ist!“<sup>54</sup>

---

<sup>48</sup> Vgl. FUCHS / WEIKMANN, Exsultet, 24-25. Letztere finden sich im Exsultet nicht mehr, da es ohnehin Fürbitten in der Liturgie der Osternacht gibt. Vgl. FUCHS / WEIKMANN, Exsultet, 25.

<sup>49</sup> Vgl. FUCHS / WEIKMANN, Exsultet, 101.

<sup>50</sup> FUCHS / WEIKMANN, Exsultet, 101: „Der Kommentar hat gezeigt, wie die österliche Lichtdanksagung des Exsultet die ganze Fülle des göttlichen Heilshandelns dem Hörer vor Augen führt. Weit ausholend spannt es den Bogen vom alttestamentlichen Exodusgeschehen über die Inkarnation, Passion und Auferstehung Christi bis zu seiner Wiederkunft am Ende der Zeiten.“

<sup>51</sup> Vgl. ZWECK, Osterlobpreis und Taufe, 77. „Damit steht das gallikanische Osterpraeconium in jenem frühchristlichen Traditionsstrom, der das österliche Heilsmysterium nicht auf Tod und Auferstehung Christi beschränkt, sondern in der Ganzheit, angefangen von der Geburt aus Maria bis zur siegreichen Erhöhung feiert.“

<sup>52</sup> Insgesamt finden sich im Exsultet sieben solcher Akklamationen, die mit „O“ beginnen. Vgl. HAUBENBERGER, Licht und Dunkel im Gallikanischen Osterlobpreis, 36

<sup>53</sup> MEßNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft, 363.

<sup>54</sup> FUCHS / WEIKMANN, Exsultet, 65.

Zunächst wird die Liebe Gottes gepriesen und dann erstaunlicherweise auch die Sünde und die Schuld.<sup>55</sup> Wichtig ist in diesem Kontext vor allem das Bewusstsein, dass es sich bei der Rede von der *felix culpa*, sowie bei der Wendung „*necessarium Adae peccatum*“ um eine „paradoxe Soteriologie“<sup>56</sup> handelt. Im Hintergrund dieser paradoxen Redeweise steht ein bestimmtes von den Kirchenvätern vertretenes theologisches Axiom, wonach die Erlösung den Menschen in einen Stand versetzt hat, der den der ursprünglichen Schöpfung noch weit überbietet.<sup>57</sup> Es geht also um den Gedanken einer „reicheren Wiederherstellung“<sup>58</sup>. Der genaue Ausdruck (Terminus technicus) für diesen Gedanken lautet *renovatio in melius* („Erneuerung zum Besseren“).<sup>59</sup> Augustinus und Ambrosius sind zwei bedeutende Vertreter dieser Auffassung.<sup>60</sup> „Die Grundaussage dieser Verse ist, daß die Sünde Adams uns mehr genützt als geschadet hat.“<sup>61</sup> Genau an dieser Stelle sind nun Missverständnisse nicht auszuschließen. Anders formuliert handelt es sich dabei um eine durchaus *gefährliche* Formulierung. Der Religionsphilosoph Jörg Splett bringt die Gefahr des Missverständnisses auf den Punkt: „Und gerade ‚felix culpa‘ kann doch nicht bedeuten: besser Auschwitz plus Vergebung als von Anfang an schuldlose Menschlichkeit!“<sup>62</sup> Salopp ausgedrückt bedeutet *felix culpa* gerade nicht, dass alles „halb so schlimm“<sup>63</sup> ist. Schuld wird von Gott weder ungeschehen gemacht noch vergessen, noch als *halb so schlimm* deklariert.<sup>64</sup> Das kann mit dieser Wendung nicht gemeint sein, ohne den Opfern der Geschichte massives Unrecht anzutun.

„Er [Gott] nimmt uns an trotz und mit aller Schuld. Keineswegs sagt er ja zu ihr selbst, das wäre pervers; jedoch *mit unserer inakzeptablen Schuld akzeptiert* und bejaht Gott *jeden von uns*. Und einzig so haben wir Hoffnung und können wir unsererseits uns akzeptieren; einzig so wird die Rede von ‚felix culpa‘ nicht blasphemisch, sondern der Preis seiner nicht bloß das Endliche tragenden, sondern den Widersinn überwindenden heiligen Liebe.“<sup>65</sup>

Aus dieser Perspektive betrachtet, stellt der Begriff der *felix culpa* insofern eine gelungene Formulierung dar, als er die beiden Pole von wirklicher Schuld und Vergebung in sich

<sup>55</sup> Vgl. MEBNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft, 363.

<sup>56</sup> HAUBENBERGER, Licht und Dunkel im Gallikanischen Osterlobpreis, 69.

<sup>57</sup> Vgl. ZWECK, Osterlobpreis und Taufe, 58-59 und vgl. FUCHS / WEIKMANN, Exsultet, 65-71.

<sup>58</sup> ZWECK, Osterlobpreis und Taufe, 60.

<sup>59</sup> Vgl. FUCHS / WEIKMANN, Exsultet, 65-71 und vgl. MEBNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft, 363.

<sup>60</sup> Vgl. FUCHS / WEIKMANN, Exsultet, 65.

<sup>61</sup> HAUBENBERGER, Licht und Dunkel im Gallikanischen Osterlobpreis, 69.

<sup>62</sup> SPLETT, Jörg, Spiel-Ernst. Anstöße christlicher Philosophie, Frankfurt am Main 1993, 47.

<sup>63</sup> SPLETT, Spiel-Ernst, 48: „Ebensowenig erklärt er [Gott], sie [die Sünde] sei halb so schlimm (das Scharlach, der Purpur der Sünde – Jes 1,18 – sei näher besehen ein Rosa).“

<sup>64</sup> Vgl. SPLETT, Spiel-Ernst, 47-48.

<sup>65</sup> SPLETT, Spiel-Ernst, 48.

vereint. Doch die Frage, die im Hintergrund stehen bleibt, ist ob die Schuld dem Menschen letztlich nicht doch mehr, ja alles (vgl. Röm 8,32) *gebracht* hat, nämlich die Menschwerdung Christi? „Es geht [bei der Erlösung, Anm.] nicht um eine *renovatio in pristinum* [...], sondern um eine Erneuerung des Menschen zum noch Besseren, um eine *renovatio in melius*.“<sup>66</sup> Davon spricht auch die Oration zu Weihnachten.<sup>67</sup> In dieser Oration zu Weihnachten „Am Tag“ heißt es: „Gott, du hast den Menschen in seiner Würde wunderbar erschaffen und noch wunderbarer erneuert. Lass uns, wir bitten dich, teilnehmen an der Gottheit dessen, der unsere Menschennatur annehmen wollte.“<sup>68</sup> Der Theologe Alex Stock, Verfasser der mehrbändigen „Poetischen Dogmatik“ und „Grenzgänger zwischen Theologie, Kunst und Literatur“<sup>69</sup> erläutert, dass es hier um das Wesen des Menschen (*humana substantia*) und um die Würde (*dignitas*) des Menschen geht. Der entscheidende Gedanke ist nun jener, dass Gott den Menschen wunderbarer erneuert hat (*mirabilis reformasti*).<sup>70</sup> Erneut gilt das, was wir bereits eingangs bedacht haben, nämlich der Grundsatz, wonach sich der Glaube im Gebet ausdrückt (*lex orandi – lex credendi*). An dieser Stelle ist schon vorwegnehmend die Frage zu stellen, was mit der Rede von der wunderbaren Erneuerung (*renovatio in melius*) gemeint ist? Hier berühren wir meiner Ansicht nach schon die Frage, ob es eine Inkarnation auch ohne Sündenfall gegeben hätte? Bei der Frage, ob eine Menschwerdung Gottes auch ohne den Sündenfall erfolgt wäre, schieden sich in der mittelalterlichen Theologie bekanntlich die Geister. „Duns Scotus ist überzeugt: Gott wäre auch Mensch geworden, wenn Adam nicht gesündigt hätte“. Die Menschwerdung Gottes ist, so der Schotte, der Höhepunkt im Heilsplan Gottes.<sup>71</sup> Diese Frage, beziehungsweise die theologische Kontroverse soll in einem eigenen Kapitel (E) ausführlicher dargestellt werden.

Zur Frage der *renovatio in melius* sei noch kurz auf die Oration der Osternacht verwiesen, wo nach Ansicht von Alex Stock eine gemäßigte Perspektive zum Ausdruck kommt: „Dass die *redemptio mirabilis* sei als die *creatio* wird hier, im Unterschied zu anderen Orationen, nicht

<sup>66</sup> HAUBENBERGER, Licht und Dunkel im Gallikanischen Osterlobpreis, 69.

<sup>67</sup> Dieser Hinweis ist FUCHS / WEIKMANN, Exsultet, 65 entnommen. Dort wird folgendes angeführt: „In der Liturgie der Osternacht tauch er [der Gedanke der *renovatio in melius*] – spätestens seit dem Ende des 8. Jahrhunderts - nochmals auf in der Oration nach der ersten Lesung: ‚Allmächtiger Gott, du hast den Menschen wunderbar erschaffen und noch wunderbarer erlöst...‘ Außerdem findet er sich im Tagesgebet der Weihnachtmesse ‚Am Tag‘ sowie im Gebet zur Mischung von Wein und Wasser bei der Gabenbereitung im MR [Missale Romanum] 1570.“

<sup>68</sup> zitiert nach Stock, Alex, Orationen. Die Tagesgebete der Festzeiten, Regensburg 2014, 38. Der lateinische Text lautet: vgl. STOCK, Orationen, 38: „Deus, qui humanae substantiae dignitatem et mirabiliter condidisti, et mirabilis reformasti, da, quaesumus, nobis eius divinitatis esse consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps.“

<sup>69</sup> Vgl. [http://philtypo3.uni-koeln.de/sites/phil-fak/aktuelles/2016/Traueranzeige\\_Stock.pdf](http://philtypo3.uni-koeln.de/sites/phil-fak/aktuelles/2016/Traueranzeige_Stock.pdf), Stand: 17.8.16. Alex Stock ist am 17. Juli 2016 verstorben.

<sup>70</sup> Vgl. STOCK, Orationen, 38-39.

<sup>71</sup> BENKE, Christoph, Mit Gott an einem Tisch. Kommunion als Leitmotiv christlicher Spiritualität, Innsbruck-Wien 2013, 71-72.

ausdrücklich gesagt. Die Übersetzung des Deutschen Messbuchs verschiebt den Akzent in diese Richtung [...].<sup>72</sup> Die Oration lautet: „Allmächtiger, ewiger Gott, wunderbar bist du in der Anordnung all deiner Werke. Möchten doch deine Erlösten verstehen, dass die im Anfang geschaffene Welt nicht großartiger ist als das Passahlamm, das am Ende der Zeiten geopfert wurde, Christus.“<sup>73</sup>

Kehren wir zurück zum Motiv der *felix culpa*. Fuchs und Weikmann verweisen auf die literarischen Stilmittel dieser Stelle (*felix culpa*), wie beispielsweise die paradoxe Formulierung, die es für ein angemessenes Verständnis im Auge zu behalten gilt.<sup>74</sup> Hier gilt es also den euphorischen Charakter des Exsultet ebenso zu beachten wie einzelne literarische Stilmittel, die das Unsagbare zumindest ansatzweise verständlich machen möchten. „Nur im Paradoxon kann das eigentlich Unsagbare wenigstens annäherungsweise zum Ausdruck gebracht werden [...].“<sup>75</sup> Anders ausgedrückt erfolgt hier im gallikanischen Osterlob eine literarische Zuspitzung der oben angeführten theologischen Position, die von einem dogmatischen Standpunkt aus betrachtet zumindest verdächtig, ja anstößig erscheint, denn neben der Rede von der *felix culpa*, wird auch die Sünde Adams (*peccatum*) als notwendig (*necessarium*) bezeichnet.<sup>76</sup> Ein Blick in die Geschichte zeigt, dass die beiden Verse 16 („O *felix culpa*...“) und 17 („O certe *necessarium* *Adae peccatum*...“) tatsächlich als anstößig empfunden wurden, denn sie wurden in vielen deutschen und französischen Handschriften am Ende des 10. Jahrhunderts gestrichen. Ein berühmtes Beispiel hierfür ist Abt Hugo von Cluny (1049-1109).<sup>77</sup> Anders verhielt es sich in Italien, wo diese Verse beibehalten wurden.<sup>78</sup>

„Den frühmittelalterlichen Theologen ist bei ihrer Kritik entgangen, daß hier das Osterpraeconium soteriologisches Gedankengut der Kirchenväter tradiert. Die theologische Betrachtung der Sünde Adams unter dem Gesichtspunkt der reicheren Wiederherstellung gehörte beispielsweise auch zur Heilskonzeption des Ambrosius.“<sup>79</sup>

Im Spätmittelalter wurden die Verse 16 und 17 jedoch wieder in die Liturgie aufgenommen und mit dem Missale Romanum von 1570 wurden sie universalkirchlich gesungen. Als ein möglicher Grund dafür wird die theologische Autorität von Thomas von Aquin angeführt.<sup>80</sup>

---

<sup>72</sup> STOCK, Orationen, 83.

<sup>73</sup> zitiert nach STOCK, Orationen, 82.

<sup>74</sup> Vgl. FUCHS / WEIKMANN, Exsultet, 66.

<sup>75</sup> FUCHS / WEIKMANN, Exsultet, 67.

<sup>76</sup> Vgl. FUCHS / WEIKMANN, Exsultet, 67.

<sup>77</sup> Vgl. FUCHS / WEIKMANN, Exsultet, 67 und vgl. ZWECK, Osterlobpreis und Taufe, 59-60.

<sup>78</sup> Vgl. FUCHS / WEIKMANN, Exsultet, 67.

<sup>79</sup> ZWECK, Osterlobpreis und Taufe, 60.

<sup>80</sup> Vgl. FUCHS / WEIKMANN, Exsultet, 67;70.

„Heute ist lediglich die Bedeutung des Wortes *necessarium* (notwendig) umstritten.“<sup>81</sup> Das würde bedeuten, dass die *Ursünde* (*peccatum originale*) *notwendig* war und in diesem Sinne nicht Ausdruck einer freien Entscheidung. In der wissenschaftlichen Forschung wurde die Position vertreten, dass *necessarium* durchaus auch „nützlich“ heißen kann. Der bedeutende Liturgiewissenschaftler Odo Casel favorisierte die Übersetzung „liebenswert“. <sup>82</sup> Die deutsche Übersetzung von *necessarium* im Messbuch (MB) 1975 lautet „heilbringend“. Georg Braulik, emeritierter Professor für Altes Testament an der Universität Wien und Nobert Lohfink, emeritierter Professor für Exegese und Altes Testament, sind der Ansicht, dass durch diese Übersetzung der „provokierende Charakter, der im Begriff der ‚Notwendigkeit‘, allenfalls der ‚Nützlichkeit‘ [...] einer Sünde steckt“<sup>83</sup> verloren geht und sie sprechen sich für die Wahrung der paradoxen Aussage aus.<sup>84</sup> Fuchs und Weikmann betonen in diesem Zusammenhang erneut den poetischen Charakter dieses Hymnus und fügen hinzu, dass von einem streng dogmatischen Standpunkt aus betrachtet, einige Lieder aus dem Gotteslob eine härtere Kritik zu erwarten hätten.<sup>85</sup>

„Da aber des Menschen Elend von Gott ganz und gar vernichtet und dadurch – durch die Dahingabe des Sohnes – die Menschheit befreit wird, werden Sünde und Schuld in höchst gewagter, paradoxer, nur im Hymnus erträglicher Weise für ‚notwendig‘ erachtet, ja ‚seliggepriesen‘ (*felix culpa*). Hinter diesen Spitzenaussagen steht der Gedanke einer *renovatio in melius*: die durch Christus heraufgeführte eschatologische Wirklichkeit des Menschen und des Kosmos ist mehr und besser als die protologische Realität im Paradies.“<sup>86</sup>

Ingeborg Haubenberger hat ferner darauf hingewiesen, dass die Wendung *felix culpa* in Vers 17 mit *beata nox* („selige Nacht“) in Vers 18 parallelisiert wird.<sup>87</sup> Es handelt sich bei den Versen 17 und 18 vom Aufbau her um einen strengen Parallelismus, der auch auf der inhaltlichen Ebene von Bedeutung ist.<sup>88</sup> Die Schuld (*culpa*) wird hier also mit der Nacht (*nox*) identifiziert. Anders gesagt stellt die Nacht hier eine Metapher für die Schuld dar. Haubenberger hat in ihrer Studie die verschiedenen Bedeutungen von *nox* im Gallikanischen Osterlobpreis aufgezeigt.<sup>89</sup> Das heißt, dass ein und dasselbe Wort mitunter unterschiedliche Bedeutungen aufweisen, beziehungsweise eine Bedeutungsvielfalt implizieren kann. So steht

<sup>81</sup> FUCHS / WEIKMANN, *Exsultet*, 70.

<sup>82</sup> Vgl. FUCHS / WEIKMANN, *Exsultet*, 70.

<sup>83</sup> BRAULIK, Georg / LOHFINK, Norbert, *Osternacht und Altes Testament. Studien und Vorschläge. Mit einer Exsultetvertonung von Erwin Brücken*, Frankfurt am Main u.a. 2003, 104.

<sup>84</sup> Vgl. BRAULIK / LOHFINK, *Osternacht und Altes Testament*, 104.

<sup>85</sup> Vgl. FUCHS / WEIKMANN, *Exsultet*, 70.

<sup>86</sup> MEBNER, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, 363-364.

<sup>87</sup> Vgl. HAUBENBERGER, *Licht und Dunkel im Gallikanischen Osterlobpreis*, 36.

<sup>88</sup> Vgl. HAUBENBERGER, *Licht und Dunkel im Gallikanischen Osterlobpreis*, 73.

<sup>89</sup> Vgl. HAUBENBERGER, *Licht und Dunkel im Gallikanischen Osterlobpreis*, 73-75.

das Wort Nacht (*nox*) im Exsultet nicht nur für eine „historische Zeitangabe“<sup>90</sup>, sondern es wird auch als eine „Metapher für Gottes Heilshandeln“<sup>91</sup> und als eine „Metapher für die Sünde der Welt“<sup>92</sup> verwendet. Dieser Befund, dass ein und dasselbe Wort (Finsternis, Dunkelheit, Nacht) durchaus unterschiedliche Konnotationen aufweisen kann, ist bereits biblisch begründet, vor allem auch im Hinblick auf das Wort Nacht.<sup>93</sup> Karl Rahner hat im Zusammenhang von Weihnachten grundsätzlich auch auf die Zweideutigkeit der Nacht hingewiesen.<sup>94</sup> Gegenüber einer falschen Romantisierung der Nacht, die an sich Dunkelheit und Finsternis, beziehungsweise Leere bedeutet, plädiert Rahner für einen hoffnungsvollen und zugleich nüchternen Blick auf die *Nacht*, der letztlich nur aus der Perspektive des Glaubens gelingen kann.<sup>95</sup> Rahner konstatiert, dass nur die zwei Feste von der Geburt und von der Auferstehung Feste der Nacht sind, im Unterschied zu Epiphanie, Pfingsten oder Christi Himmelfahrt. Von daher sieht Rahner auch ein verbindendes Element der beiden Feiern von Inkarnation und Auferstehung.<sup>96</sup> „Weil sie beide den Anfang des Sieges eines ewigen Tages, zusammen den Sieg eines neuen Anfangs bedeuten, darum sind beide Feiern einer allerheiligsten Nacht.“<sup>97</sup>

Entscheidend für unseren Kontext ist jedoch die Parallelisierung von *felix culpa* und *beata nox*. Diese Osternacht wird in Vers 19 durch ein Zitat aus Psalm 139 als „hellerleuchtete Nacht“ ausgewiesen.<sup>98</sup> Inhaltlich bedeutet das, dass die Schuld (*culpa*) von sich aus gesehen

<sup>90</sup> HAUBENBERGER, et nox ut dies illuminabitur. Licht und Dunkel im Gallikanischen Osterlobpreis, 73.

<sup>91</sup> HAUBENBERGER, et nox ut dies illuminabitur. Licht und Dunkel im Gallikanischen Osterlobpreis, 73.

<sup>92</sup> HAUBENBERGER, et nox ut dies illuminabitur. Licht und Dunkel im Gallikanischen Osterlobpreis, 73.

<sup>93</sup> Vgl. SCHUCHNIGG, Dorothea, „Herr du hast mich erforscht und du kennst mich.“: exegetische Untersuchungen zur Gottesbeziehung im Psalm 139 und Anknüpfungspunkte bei Johannes vom Kreuz, Wien 2011, 45: „Dunkelheit, Finsternis“ sind nicht unbedingt negativ zu besetzen. Zwar wird die Finsternis in Gen 1 als ein wesentliches Merkmal des Chaotischen vorgestellt, aber sie bekommt von Gott ihren bestimmten Platz in der Schöpfungsordnung zugewiesen (Gen 1,5; Ps 104,20). Mit dieser Beherrschung und Zuweisung verbindet sich auch die Namensgebung: „Und Gott nannte das Licht Tag, und die Finsternis nannte er Nacht“ (Gen 1,5). Gott als Herr über die Finsternis setzt diese auch zum Schutz und zur Befreiung seines Volkes ein (Ex 10,21; 14,20). Finsternis gehört sehr oft auch zu Theophanieschilderungen (Ps 18,12; Dtn 5,23) und zum Gericht Gottes (Joel 3,4; Am 5,18; Zef 1,15). Die Dunkelheit oder Nacht ist der Bereich, in dem die Bösen und Frevler ihr Unwesen treiben (Ez 8,12; Ijob 24,14.16), ebenso ist eine besondere Nähe der Finsternis zur Unterwelt gegeben, die Begriffe können auch synonym verwendet werden (z. B. Ijob 17,13). Finsternis ist auch ein Bild für die Unwissenheit des Menschen: „Sie tappen umher im Dunkel ohne Licht, er lässt sie irren wie Trunkene“ (Ijob 12,25; vgl. auch Koh 2,14). Dunkelheit wird als Gegenbild zur Erkenntnis Gottes und des Handelns danach geschildert (Jes 59,9f), sowohl im ethischen als auch im religiösen Bereich. Die Nacht ist die Zeit der Sehnsucht nach dem Geliebten (Hld 3,1) und die Zeit in der neues Leben gezeugt wird (Ijob 3,3). Die Nacht wird auch als besondere Zeit der Klage und Bitten vorgestellt (Num 14,1; Ps 77,3; Jes 38,13) aber auch eine Zeit, in der sich Gott dem Menschen besonders offenbart (Gen 28,10; Ri 6,25; 1Kön 3,5; Ijob 33,15).“

<sup>94</sup> Vgl. RAHNER, Karl, Schriften zur Theologie VII. Zur Theologie des geistlichen Lebens, Einsiedeln – Zürich – Köln 1966, 128-132.

<sup>95</sup> Vgl. RAHNER, Schriften zur Theologie VII, 129-131.

<sup>96</sup> Vgl. RAHNER, Schriften zur Theologie VII, 128.

<sup>97</sup> RAHNER, Schriften zur Theologie VII, 128.

<sup>98</sup> „Haec nox est, de qua scriptum est: Et nox ut dies illuminabitur: Et nox mea illuminatio mea in deliciis meis.“ (Dies ist die Nacht, von der geschrieben steht: Und die Nacht wird wie der Tag erleuchtet werden: Und die Nacht ist mein(e) Licht (Erleuchtung) zu meiner Wonne.“)

keineswegs glücklich (*felix*) ist, wie auch die Nacht von sich aus nicht hell, sondern dunkel, ja finster ist. Eine „hellerleuchtete Nacht“ ist (vor allem für den Menschen zur Zeit der Abfassung des gallikanischen Osterlobpreises) ein ebenso großes Geheimnis wie eine „glückliche Schuld“ und zugleich doch auch tiefster Kern der österlichen Botschaft. „Ostern bedeutet, dass Gottes Geist mit allem fertig werden kann – auch mit meiner inneren Lähmung [...]“.“<sup>99</sup>

Die Licht und Dunkelthematik, die sich in einer vielfältigen Terminologie ausdrückt, ist also charakteristisch für das Exsultet.<sup>100</sup> Ingeborg Haubenberger bezeichnet das Motiv der „hellerleuchteten Nacht“ als „das grundlegende Lichtmotiv“, das dem ganzen gallikanischen Osterlobpreis zugrunde liegt.<sup>101</sup> Das heißt, dass in der Rede von der „hellerleuchteten Nacht“ die Grundaussage des gallikanischen Osterlobs besteht, die „entsprechend den kontextuellen theologischen Aussagen jeweils anders entfaltet wird.“<sup>102</sup> Vom Paradoxon der „hellerleuchteten Nacht“ fällt also auch Licht auf die Rede von der *felix culpa*.

Haubenberger weist ferner darauf hin, dass sich in Vers 15 („Und die Nacht wird wie der Tag erleuchtet werden.“ „Und die Nacht wird meine Erleuchtung sein zu meiner Wonne.“<sup>103</sup>) das einzige wörtliche Bibelzitat des gallikanischen Osterhymnus findet, nämlich aus Psalm 139 (138), was ihrer Ansicht nach auf die besondere Stellung im Gesamtkontext des Exsultet hindeutet und die Bedeutsamkeit dieses Zitats hervorhebt.<sup>104</sup> In der Einheitsübersetzung heißt es in Psalm 139, 11-12: „Würde ich sagen: ‚Finsternis soll mich bedecken, statt Licht soll Nacht mich umgeben‘, auch die Finsternis wäre für dich nicht finster, die Nacht würde leuchten wie der Tag, die Finsternis wäre wie Licht.“

„Letztendlich hängt geglücktes Leben davon ab, ob das Licht Gottes die Dunkelheit des Menschen erhellen kann. Der Mensch muss bereit sein, das zuzulassen.“<sup>105</sup>

Hier soll noch kurz angedeutet werden, was im obigen Zitat von Karl Rahner bereits angeklungen ist, nämlich dass Weihnachten und Ostern als die zwei Nachtfeiern der Kirche, wesentlich das Licht, das als Symbol für Christus steht, feiern. Das zentrale Motiv der Osternacht von der „hellerleuchteten Nacht“ findet sich auch in der Oration zu Weihnachten der Nachtmesse. Dort heißt es: „Gott, du hast diese hochheilige Nacht durch den Aufgang des

<sup>99</sup> BENKE, Christoph, Sehnsucht nach Spiritualität, Würzburg 2007, 61.

<sup>100</sup> Vgl. HAUBENBERGER, et nox ut dies illuminabitur. Licht und Dunkel im Gallikanischen Osterlobpreis, 7-18.

<sup>101</sup> Vgl. HAUBENBERGER, et nox ut dies illuminabitur. Licht und Dunkel im Gallikanischen Osterlobpreis, 48.

<sup>102</sup> HAUBENBERGER, et nox ut dies illuminabitur. Licht und Dunkel im Gallikanischen Osterlobpreis, 48.

<sup>103</sup> HAUBENBERGER, et nox ut dies illuminabitur. Licht und Dunkel im Gallikanischen Osterlobpreis, 48.

<sup>104</sup> Vgl. HAUBENBERGER, et nox ut dies illuminabitur. Licht und Dunkel im Gallikanischen Osterlobpreis, 48.

<sup>105</sup> SCHUCHNIGG, „Herr du hast mich erforscht und du kennst, 47.

wahren Lichtes taghell gemacht; so lass uns, wir bitten dich, auch im Himmel das Glück jenes Lichtes kosten, dessen Geheimnisse wir hier auf Erden erkannt haben.“<sup>106</sup> Die Idee eines weihnachtlichen Exsultet sprechen Fuchs / Weikmann unter Rekurs auf J. Seuffert, der „den originellen Versuch unternommen [hat], dem Osterlobpreis ein gewissermaßen weihnachtliches Exsultet gegenüberzustellen“<sup>107</sup> in ihrer Studie an.<sup>108</sup>

Wie wir gesehen haben, ist die Rede von der *felix culpa* nicht ganz unmissverständlich. Wesentlich ist der liturgische und poetische Kontext insgesamt. Von Bedeutung ist auch der Hinweis der Parallelisierung mit der *beata nox*, beziehungsweise dem Motiv der „hellerleuchteten Nacht“. Es handelt sich dabei zweifellos um eine paradoxe Formulierung, die jedoch den Kern des Osterfestes zum Ausdruck bringt, nämlich den Glauben daran, dass Gott dem Negativen nicht nur gewachsen, sondern dieses Dunkle und Abgründige des Menschen auch in etwas Positives und Lichtvolles verwandeln kann.<sup>109</sup>

Im folgenden Abschnitt soll noch der ambrosianische Hintergrund dieses Motivs der „glücklichen Schuld“ näher beleuchtet werden.

### **3. Der ambrosianische Hintergrund der Wendung *felix culpa***

Wie bereits erwähnt, wurde der bedeutende Kirchenvater Ambrosius (340-397) sehr lange für den Verfasser des Exsultet gehalten. Diese Annahme erschien nicht zuletzt auch aufgrund der dem Exsultet zugrunde liegenden Theologie sehr plausibel. Auch im Hinblick auf die Rede von der „glücklichen Schuld“ finden sich bei ihm Formulierungen, die genau diesen Gedanken zum Ausdruck bringen. Ernst Dassmann, deutscher Patrologe und Kirchenhistoriker, spricht in diesem Kontext von einem „spezifisch ambrosianischen Anliegen“<sup>110</sup>. Ambrosius geht es im Zusammenhang der Sündenfallthematik auch um die Frage, welchen Charakter die von Gott gesetzte Initiative der Erlösung hat. Stellt sie im Kern nur eine Art von Schadensbegrenzung dar?<sup>111</sup> „Es bleibt also die Frage nach einem möglichen ‚Sinn‘ der Sünde, und worin er zu sehen ist.“<sup>112</sup> Bei der Beantwortung dieser Frage ist zu beachten, dass Ambrosius nicht streng dogmatisch, sondern „aus der Frömmigkeit einer

---

<sup>106</sup> zitiert nach, STOCK, Orationen, 29.

<sup>107</sup> FUCHS / WEIKMANN, Exsultet, 107-108.

<sup>108</sup> Vgl. FUCHS / WEIKMANN, Exsultet, 107-108.

<sup>109</sup> Vgl. BENKE, Christoph, An den Quellen des Lebens. Exerzitien für den Alltag, Würzburg 1998, 75-76.

<sup>110</sup> DASSMANN, Ernst, Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand. Quellen und Entfaltung, Münster 1965, 129-130.

<sup>111</sup> Vgl. DASSMANN, Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius, 130.

<sup>112</sup> DASSMANN, Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius, 130.

lebendigen Gotteserfahrung“<sup>113</sup> heraus vorgeht. In seinem Werk *De Iacob* rühmt sich der Kirchenvater nicht aufgrund eigener moralischer Leistungen, sondern weil er sich erlöst sieht. „Non gloriabor quia iustus sum, sed gloriabor quia redemptus sum.“ („Ich rühme mich nicht, weil ich gerecht, sondern weil ich erlöst bin.“<sup>114</sup>) In diesem Abschnitt bezeichnet er die Schuld (*culpa*) als fruchtbarer (*fructuosior*) als die Unschuld (*innocentia*): „Fructuosior culpa quam innocentia.“ („Die Schuld ist fruchtbarer als die Unschuld.“<sup>115</sup>) Dassmann bemerkt zu diesem Abschnitt folgendes: „Auch dieser Text enthält pointiert gefaßte Sätze deren gedankliche Nähe zum österlichen Exsultet unverkennbar ist [...].“<sup>116</sup> War die Sünde also tatsächlich notwendig und von Gott gewollt nach Ambrosius? Hier gilt es jedoch zu beachten, dass seine eigene Frömmigkeit den Kontext dieser Aussagen bildet. Das bedeutet, dass es Ambrosius nicht um eine Verschönerung des Sündenfalls geht.<sup>117</sup> Nichtsdestotrotz taucht hier der Gedanke auf, dass Sünde nicht nur überwunden, sondern auch zutiefst geheilt werden kann, was mehr meint als eine bloße Schadensbegrenzung oder die Wiederherstellung eines früheren Zustandes. „Die Sünde hat dem Menschen nicht geschadet, weil sie ihm in der Erlösung mehr schenkte, als Adam vor dem Sündenfall hatte. Ambrosius geht aber nicht so weit, daß er die Sünde als notwendig oder als von Gott wegen der Erlösung.“<sup>118</sup>

Zwei weitere Stellen bezüglich des Gedankens eines Gewinns aufgrund der Schuld finden wir bei Ambrosius in seinem Kommentar zu den Psalmen 37 und 39. In seinem Kommentar zu Psalm 37, 47 heißt es: „a te semper poposci, ne aliquando exultent in me inimici mei, quia, etsi peccavi, tu peccatum dimittis, etsi ego cecidi, tu resuscitas, ne habeant unde exultare possint qui peccatis laetantur alienis. plus enim adquisimus qui plus peccavimus, quia beatiores facit tua gratia quam nostra innocentia.“<sup>119</sup>

Von Bedeutung ist hier der letzte Satz „plus enim adquisimus qui plus peccavimus, quia beatiores facit tua gratia quam nostra innocentia.“<sup>120</sup> (Wir, die wir mehr gesündigt haben, haben mehr erhalten, denn deine Gnade macht gesegnet / glücklicher als unsere Unschuld.). Insofern ist auch hier eine *felix culpa* angesprochen.

---

<sup>113</sup> DASSMANN, Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius, 130.

<sup>114</sup> Zitiert nach DASSMANN, Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius, 130.

<sup>115</sup> Zitiert nach DASSMANN, Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius, 130.

<sup>116</sup> DASSMANN, Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius, 132-133.

<sup>117</sup> Vgl. DASSMANN, Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius, 133.

<sup>118</sup> DASSMANN, Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius, 133.

<sup>119</sup> AMBROSIUS, Explanatio Psalmorum XII, Psalm 37, 47, S(eite). 175 in: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL). Sancti Ambrosii Opera. Pars VI. Explanatio Psalmorum XII, herausgegeben von PETSCHENIG, Michael, Vindobonae, [u.a.] 1999, 175.

<sup>120</sup> AMBROSIUS, CSEL, Explanatio Psalmorum XII, Psalm 37, 47, S. 175.

In seinem Kommentar zu Psalm 39, 20 führt Ambrosius Folgendes im Kontext der Thematik der Ursünde Adams an: „Felix ruina, quae reparatur in melius.“<sup>121</sup> Hier werden der Gedanke der *felix culpa* und die Auffassung der *renovatio in melius* offensichtlich ausgesprochen, wenn auch das Wort *ruina* (Fall, Sturz, Verderben) an Stelle von *culpa* verwendet wird. Das Wort *ruina* darf wohl mit *culpa* als ident betrachtet werden, wenngleich es noch stärker als *culpa* den schädlichen Aspekt (Schaden) zum Ausdruck bringt und noch stärker auf den *Sündenfall* hinweist.

Was berechtigt den Kirchenvater hier von einer *felix ruina* zu sprechen? Ambrosius betrachtet hier offensichtlich das Urgeschehen vom Standpunkt der Erlösung her. Er nimmt also eine soteriologische Perspektive ein und konnotiert in diesem Licht selbst den zweifellos in sich destruktiven Schaden positiv. Der Satz „felix ruina, quae reparatur in melius“ lässt sich zweifach interpretieren. Einmal kann man ihn so lesen, dass der Fall (*ruina*) notwendig für das spätere Gute, ja Bessere war. An dieser Stelle erhebt sich zugleich auch die Frage, was diese *renovatio in melius* denn konkret meint? Zweifellos denkt Ambrosius hier an die Menschwerdung Christi, sowie an seine bis zum Äußersten gehende Liebe (vgl. Joh 13,1), beziehungsweise an jene neue Form der Gottesbeziehung und Gottesbegegnung, wie sie sich durch Christus eröffnet hat. An diesem Punkt wird auch die Frage nach dem Grund der Menschwerdung plausibel. Hätte es auch eine Menschwerdung (ohne Kreuzestod) ohne *ruina*, beziehungsweise *culpa* gegeben? Beantwortet man diese Frage mit ja, dann wäre eine *renovatio in melius* auch ohne *ruina* und *culpa* erfolgt. Die Schuld wäre dann gerade nicht notwendig gewesen.

Eine zweite mögliche Interpretation des Satzes „felix ruina, quae reparatur in melius“ besteht darin, nicht eigentlich den Fall (*ruina*) als in sich glücklich zu bezeichnen, sondern das Handeln Gottes derart zu preisen, dass in dankbarer Freude über die erfolgte Verwandlung (*transformatio*) und Wendung zum Guten die destruktive Schuld mit ihren zerstörerischen Kräften als letztlich entmachtet bekannt wird. Karl Rahner drückt es so aus: „In die Finsternis darf, ohne sein eigenes Wesen zu pervertieren, nur der blicken, der weiß, daß die Nacht schon endgültig daran ist zu endigen.“<sup>122</sup>

Wenden wir uns noch einem anderen Zitat von Ambrosius zu, das aus seiner Schrift *Apologia David* stammt. In *Apologia David* 7 heißt es: „Alias quoque prodesse peccatum possumus comprehendere et prouidentia domini sanctis obrepisse delicta.“ Die französische Übersetzung lautet: „Selon un autre point de vue, nous pouvons comprendre aussi que le

---

<sup>121</sup> AMBROSIUS, CSEL, Explanatio Psalmorum XII, Psalm 39, 20, S. 225.

<sup>122</sup> RAHNER, Schriften zur Theologie VII, 131.

péché peut être utile et que c'est par la providence du Seigneur que les fautes ont pu se glisser chez les saints.“<sup>123</sup> Die entscheidende Formulierung lautet „que le péché peut être utile“ („dass die Schuld fruchtbar sein kann“). Auch hier taucht also der Gedanke auf, dass Schuld nützlich sein kann. Der Kontext ist jedoch nicht das Urgeschehen (Gen 3), sondern das Leben der *Heiligen*, die nach Ambrosius nur dann als Vorbilder für uns fungieren können, wenn wir uns dessen gewahr werden, dass auch sie keine schuldlosen Menschen waren.<sup>124</sup> Der Kirchenvater möchte hier dazu ermutigen, die Heiligen als *geerdete* und *normale* Menschen zu verstehen, weil sie nur auf diese Weise als Vorbilder in Betracht kommen können.<sup>125</sup>

Insgesamt dürfte deutlich geworden sein, dass Ambrosius an mehreren Stellen eine dialektische Auffassung von Schuld vertritt und ihr im Kontext der Soteriologie durchaus auch etwas Positives abgewinnen kann. Wir finden bei ihm also deutlich den Gedanken der *felix culpa*, der „glücklichen Schuld“, wie er sich dann auch im Exsultet findet.

## **B. Die Frage nach der Schuld (*culpa*) – *Peccatum originale***

Im Zusammenhang mit der Rede von der *felix culpa*, der „glücklichen Schuld“ erhebt sich die Frage, welche Schuld damit gemeint ist? Das Exsultet hat dem Vers, der von der *felix culpa* spricht, jenem der „notwendigen Sünde Adams“ (*certe necessarium Adae peccatum*) vorangestellt. Damit ist schon gesagt, dass es um die sogenannte „Ursünde“ (*peccatum originale*) geht. Hier berühren wir ein schwieriges theologisches Terrain, das auch innerhalb der Theologie unterschiedliche Auslegungen und Interpretationen erfahren hat.

### **1. „Unheilvolles Erbe?“<sup>126</sup>**

Die „Erbsünde“ oder „Ursünde“ ist, wie Ludger Schwienhorst-Schönberger, Professor für Alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Universität Wien, sagt, „ein durchaus nicht

---

<sup>123</sup> AMBROISE DE MILAN, Apologie de David (Sources Chrétiennes). Introduction, texte latin, notes et index par Pierre Hadot, Traduction par Marius Cordier, Paris 1977, S(eite). 78-79.

<sup>124</sup> Vgl. AMBROISE DE MILAN, Apologie de David 7-8, S. 79-81.

<sup>125</sup> Vgl. AMBROISE DE MILAN, Apologie de David 7-8, S. 79-81.

<sup>126</sup> Diese Überschrift ist folgender Studie entnommen: HOPING, Helmut / SCHULZ, Michael (Hg.), Unheilvolles Erbe. Zur Theologie der Erbsünde, Freiburg – Basel – Wien 2009.

unmissverständlicher Begriff.“<sup>127</sup> Nichtsdestotrotz ist eine Erläuterung dieser Lehre im Kontext der Rede von der „glücklichen Schuld“ erforderlich. In diesem Kapitel soll die Rede von der „Ursünde“ aus unterschiedlichen Perspektiven dargestellt werden. Letztlich soll auch versucht werden, die Relevanz dieser theologischen Lehre für das geistliche Leben aufzuzeigen, beziehungsweise den Kern dieser Auffassung als einen bleibend gültigen herauszustellen.

„Was in der Theologie peccatum originale, Ursprungssünde – das deutsche ‚Ersünde‘ (seit der deutschen Mystik) ist einengend und mißverständlich – genannt wird, hat tiefe Wurzeln in der Theologie des Alten und des Neuen Testaments, bleibt aber trotzdem eines der nie ganz aufhellbaren ‚Mysterien‘ der biblischen Offenbarung.“<sup>128</sup>

## 2. Genesis 3: eine Geschichte vom Sündenfall?

Die theologische Lehre von der „Ursünde“ bezieht sich auf die biblische Geschichte vom „Sündenfall“ in Genesis 3. Schwienhorst-Schönberger weist darauf hin, dass sich die Bezeichnung „Ursünde“ im Alten Testament nicht findet.<sup>129</sup> Nichtsdestotrotz kommt das mit diesem Begriff Gemeinte sehr wohl zur Sprache, nämlich die „Not einer den Menschen auf unbegreifliche Weise treffenden Gottesferne“<sup>130</sup>. Diese Gottferne kommt auch beispielsweise im Buch Ijob zur Sprache. „Im Namen ‚Ijob‘, welcher übersetzt heißt ‚Wo ist (mein) Vater-Gott‘ klingt sie an.“<sup>131</sup> Hier ist schon gesagt, dass es in gewisser Weise um einen Zustand des Menschen geht, der dadurch charakterisiert ist, dass er die Beziehung zu und die Gemeinschaft mit Gott erschwert, ja schwer belastet. Es geht also um ein Manko,<sup>132</sup> beziehungsweise um eine Schiefelage. Nach biblischer Überlieferung und christlicher Tradition entspricht der vertikalen Schiefelage zwischen Gott und Mensch auch eine horizontale Schiefelage, also eine belastete Beziehung der Menschen untereinander. Es geht bei der Erörterung dieses Themas um nicht weniger als um die Frage der (ursprünglichen und intendierten) Beziehung zwischen Gott und Mensch, sowie der Menschen untereinander.

---

<sup>127</sup> SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, Ein Weg durch das Leid. Das Buch Ijob, Freiburg – Basel – Wien 2007, 64.

<sup>128</sup> BALTHASAR, Hans Urs von, Theodramatik. Dritter Band. Die Handlung, Einsiedeln 1980, 168. Weiter heißt es (168): „Die Grundaussage ist, daß die Entscheidung eines Einzelnen gegen Gott, und zwar nicht die eines Beliebigen, sondern des die Menschheitsfamilie Begründenden, diese ganze Familie zwar nicht in persönliche Sünde, wohl aber in ein Manko (samt dessen Folgen für die Verfaßtheit der Natur) gestürzt hat. Dieses Manko ist nicht nur der Quellgrund der unzählbaren persönlichen Sünden der Einzelnen, sondern die Ursache der Unfähigkeit aller, aus den ihnen verbleibenden Kräften wirksam ihr Endziel bei Gott anzustreben.“

<sup>129</sup> Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, Ein Weg durch das Leid. Das Buch Ijob, Freiburg – Basel – Wien 2007, 64.

<sup>130</sup> SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Das Buch Ijob, 64.

<sup>131</sup> SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Das Buch Ijob, 64.

<sup>132</sup> Vgl. BALTHASAR, Theodramatik III, 168.

Das Thema der „Ursünde“ geht demnach Hand in Hand mit der *Schöpfungstheologie*. Anders formuliert geht es hier also nicht nur um den Ursprung von Sünde und Schuld, sondern auch um den Ursprung des Menschen insgesamt aus theologischer Perspektive. Dazu werden die biblischen Texte (Gen 1-3) und deren theologische wie nichttheologische Auslegungen herangezogen.

Im Zentrum der Geschichte vom Sündenfall steht nach biblisch-christlicher Interpretation ein Übergriff.<sup>133</sup> Schwienhorst-Schönberger schreibt dazu folgendes: „In der Geschichte vom Sündenfall in Gen 3 wird der Mensch – im wahrsten Sinne des Wortes – ‚übergriffig‘. Er missachtet die ihm gesetzte Grenze, um sich etwas anzueignen, was ihm nicht zugedacht ist. Er handelt aus Lieblosigkeit.“<sup>134</sup> Auch Jörg Splett deutet darauf hin, dass im Zuge des Sündenfalls der Mensch aufgrund von Misstrauen sich etwas gewalttätig nimmt, was er als Geschenk bekommen hätte sollen.<sup>135</sup> Das entscheidende Motiv ist demnach jenes des Sich-Beschenken-Lassens, das weder völlig aktiv noch zur Gänze passiv ist. Es geht also um ein Sich-Geben-Lassen.<sup>136</sup> Im Zentrum steht dabei nicht nur die Gutheißung des Geschenkes, sondern letztlich des Gebers.<sup>137</sup> So streicht auch der Theologe Christoph Benke heraus, dass die Geschenkfähigkeit des Menschen mit dem Sündenfall beeinträchtigt wurde.<sup>138</sup> „Seit dem Sündenfall wohnt im Menschen die Abneigung, ein Geschenk anzunehmen, denn er wird sich dadurch seiner Abhängigkeit bewusst. [...] Der Mensch muss erst geschenkfähig werden.“<sup>139</sup> An diesem Punkt berühren wir auch die beiden großen Themen von Freiheit und Abhängigkeit, sowie deren richtiges Verständnis.<sup>140</sup> Marianne Schlosser, Professorin am Institut für Spiritualität an der Universität Wien, drückt es ebenfalls pointiert aus: „Die Ursünde war, modern ausgedrückt, ein Vertrauensbruch gegenüber Gott (ingratitude, inoboedientia), der jeder gesicherten Erkenntnisgrundlage entbehrte.“<sup>141</sup>

---

<sup>133</sup> Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, *Das Hohelied der Liebe*, Freiburg – Basel – Wien 2015, 125.

<sup>134</sup> SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Hohelied der Liebe*, 125.

<sup>135</sup> Vgl. SPLETT, Jörg, *Gott-ergriffen. Grundkapitel einer Religionsanthropologie*, Köln 2006, 121.

<sup>136</sup> Vgl. SPLETT, *Spiel-Ernst*, 112.

<sup>137</sup> Vgl. RAHNER, Karl, *Grundkurs des Glaubens. Einführungen in den Begriff des Christentums*, Freiburg – Basel – Wien 1976, 126: „Entscheidend für das Verständnis dieser Selbstmitteilung Gottes an den Menschen ist es, zu begreifen, daß der Geber in sich selber die Gabe ist, daß der Geber sich selbst in sich und durch sich selbst der Kreatur als ihre Vollendung zu eigen gibt.“

<sup>138</sup> Vgl. BENKE, *Sehnsucht nach Spiritualität*, 54.

<sup>139</sup> BENKE, *Sehnsucht nach Spiritualität*, 54.

<sup>140</sup> Vgl. BENKE, *Sehnsucht nach Spiritualität*, 53.

<sup>141</sup> SCHLOSSER, Marianne, *Cognitio et amor. Zum kognitiven und voluntativen Grund der Gotteserfahrung nach Bonaventura*, Paderborn (u.a.) 1990, 88-89.

## 2.1. Der „Sündenfall“ als eine glückliche Entscheidung (*felix „culpa“*)?

Es gibt neben diesem Verständnis von der Geschichte vom „Sündenfall“ auch noch andere, ja konträre Interpretationen, die nicht von einem „Sündenfall“, sondern von einem Akt der Freiheit, beziehungsweise einer Emanzipationsgeschichte sprechen. Letztere Position versteht das Paradies als eine „regressive Utopie“<sup>142</sup> und den „Sündenfall“ als eine „*felix culpa*“<sup>143</sup>. In diesem Zusammenhang wird der Begriff der *felix culpa* jedoch in einem anderen Sinn verstanden, nämlich als eine glückliche Entscheidung, beziehungsweise als Schritt des *Erwachsenwerdens*. Der bedeutende Psychologe Erich Fromm vertritt in seinem Werk „Ihr werdet sein wie Gott. Eine radikale Interpretation des Alten Testaments und seiner Tradition“<sup>144</sup> offensichtlich diese zuletzt genannte Position. In gut reflektierter Weise klärt Fromm zunächst sein eigenes Vorverständnis, beziehungsweise seine Hermeneutik, also seinen Verstehenszugang zu den biblischen Texten.<sup>145</sup>

„Ich betrachte die Bibel nicht als ‚Wort Gottes‘, und dies nicht nur nicht, weil die historische Forschung zeigt, daß sie ein Buch ist, welches von Menschen geschrieben wurde, von unterschiedlichen Menschen, die zu unterschiedlichen Zeiten gelebt haben, sondern auch deshalb, weil ich kein Theist bin. Dennoch ist sie für mich ein außergewöhnliches Buch [...].“<sup>146</sup>

Ferner schreibt er: „Die Bibelinterpretation in diesem Buch ist die des radikalen Humanismus.“<sup>147</sup> Darunter versteht Fromm „eine globale Philosophie“<sup>148</sup>, der es letztlich um Einheit und Frieden unter den Menschen, sowie um innere Entfaltung des Menschen geht.<sup>149</sup> Hier wird grundsätzlich deutlich, dass kein Verstehenszugang neutral ist, sondern immer schon vorgeprägt ist. Meistens wird dieser allerdings verschwiegen, beziehungsweise nicht explizit offengelegt.

Erich Fromm ist der Ansicht, dass die christliche Deutung von Gen 3 als „Sündenfall“ den eigentlichen Sinn dieser Geschichte verfehlt, ja verdunkelt hat.<sup>150</sup> Wie Fromm richtig herausstellt, kommt der Terminus „Sünde“ im Text nicht ausdrücklich vor.<sup>151</sup> Seiner Ansicht nach wird auch das mit dem Begriff Sünde *Gemeinte* (verstanden als „Verfehlen des

---

<sup>142</sup> KROCHMALNIK, Daniel, Schriftauslegung. Das Buch Genesis im Judentum. Neuer Stuttgarter Kommentar – Altes Testament 33/1, Stuttgart 2001, 60.

<sup>143</sup> KROCHMALNIK, Das Buch Genesis im Judentum, 60.

<sup>144</sup> FROMM, Erich, Ihr werdet wie Gott sein. Eine radikale Interpretation des Alten Testaments und seiner Tradition, Stuttgart 1982.

<sup>145</sup> Vgl. FROMM, Ihr werdet wie Gott sein, 10.

<sup>146</sup> FROMM, Ihr werdet wie Gott sein, 10.

<sup>147</sup> FROMM, Ihr werdet wie Gott sein, 15-16.

<sup>148</sup> FROMM, Ihr werdet wie Gott sein, 16.

<sup>149</sup> Vgl. FROMM, Ihr werdet wie Gott sein, 16.

<sup>150</sup> Vgl. FROMM, Ihr werdet wie Gott sein, 23.

<sup>151</sup> Vgl. FROMM, Ihr werdet wie Gott sein, 23.

Weges<sup>152</sup>) nicht thematisiert. Demnach geht es ihm zufolge in Gen 3 nicht um Sünde, sondern vielmehr um Freiheit und Unabhängigkeit.<sup>153</sup> Fromm bestreitet nicht den Ungehorsam des Menschen gegen „Gott“ in diesem Kontext, sondern er versteht den Ungehorsam hier als befreienden Akt des Menschen gegenüber einer despotischen Gottheit.<sup>154</sup> Im Hintergrund seiner Bibelinterpretation sieht Fromm eine Entwicklung des Gottesbildes im Laufe der Geschichte, beziehungsweise schon innerhalb der Bibel.<sup>155</sup> „Gott, der autoritäre Herrscher, wird zum konstitutionellen Monarchen, der selbst an die von ihm verkündeten Grundsätze gebunden ist.“<sup>156</sup> Im Grunde hebt Fromm für Gen 3 das Motiv der Eifersucht, besser formuliert, der Missgunst Gottes hervor.<sup>157</sup> Die christliche Interpretation von Gen 3 behauptet nun gerade, dass der Kern der „Ursünde“ genau darin besteht, dass der Mensch glaubt, Gott enthalte ihm das Beste vor.

Erich Fromm hat zweifellos Recht mit seiner Beobachtung, dass sich das Gottesbild bereits innerbiblisch verändert und wandelt. Ob der Gott Adams ein missgünstiger und despotischer Gott sei, wie Fromm behauptet, sei zunächst dahingestellt.<sup>158</sup> Ferner macht er darauf aufmerksam, dass die Gottesvorstellung eines Menschen nicht ohne weiteres mit der Wirklichkeit Gottes gleichzusetzen ist. Allerdings ist er persönlich der Auffassung, dass der Begriff Gott nicht auf ein reales personales Wesen verweist, sondern lediglich auf „den höchsten Wert im Humanismus“<sup>159</sup>. Vor diesem Hintergrund stellt Fromm auch die Frage, ob in unserer Zeit und Gesellschaft „die Gottesvorstellung tot [ist], oder [...] die *Erfahrung*, auf welche diese Gottesvorstellung hinweist [...]“<sup>160</sup>

Ein weiterer wichtiger, ja entscheidender Punkt, auf den er in diesem Werk hinweist, ist die Unterscheidung von Gott und Götze. Den entscheidenden Unterschied definiert er folgendermaßen: „Götzendienst verlangt seinem Wesen nach nach Unterwerfung – die

---

<sup>152</sup> FROMM, *Ihr werdet wie Gott sein*, 145.

<sup>153</sup> Vgl. FROMM, *Ihr werdet wie Gott sein*, 23.

<sup>154</sup> FROMM, *Ihr werdet wie Gott sein*, 23: „Die christliche Interpretation der Geschichte vom Ungehorsam des Menschen als einem ‚Sündenfall‘ hat die augenfällige Bedeutung dieser Geschichte verdunkelt. Im biblischen Text kommt das Wort ‚Sünde‘ überhaupt nicht vor; der Mensch fordert vielmehr Gott in seiner Vormachtstellung heraus, und er ist dazu befähigt, weil er selbst potentiell Gott ist. Der erste Akt des Menschen ist *Rebellion*, und Gott straft ihn, weil er aufbegehrt und weil Gott selbst die Vormachtstellung behalten will.“

<sup>155</sup> Vgl. FROMM, *Ihr werdet wie Gott sein*, 192.

<sup>156</sup> FROMM, *Ihr werdet wie Gott sein*, 192.

<sup>157</sup> Vgl. FROMM, *Ihr werdet wie Gott sein*, 107.

<sup>158</sup> Vgl. FROMM, *Ihr werdet wie Gott sein*, 34: „Die Gottesvorstellung hat eine Entwicklung durchgemacht vom eifersüchtigen Gott Adams über den namenlosen Gott Moses’ bis hin zum Gott des Maimonides, von dem der Mensch nur wissen kann, was er *nicht* ist.“

<sup>159</sup> FROMM, *Ihr werdet wie Gott sein*, 19: „‚Gott‘ ist eine der vielen poetischen Ausdrucksweisen für den höchsten Wert im Humanismus und keine Realität an sich. [...] Daher möchte ich meinen Standpunkt von vornherein klarstellen. Wenn ich meine Position annähernd definieren wollte, würde ich sie als nicht-theistische Mystik bezeichnen.“

<sup>160</sup> FROMM, *Ihr werdet wie Gott sein*, 194.

Verehrung Gottes dagegen verlangt Unabhängigkeit.<sup>161</sup> Jegliche Form von Götzendienst ist demnach verbunden mit einer falschen Abhängigkeit und Unfreiheit. An dieser Stelle gilt es jedoch kritisch rückzufragen, ob die Alternative „Unterwerfung“ und „Unabhängigkeit“ so überhaupt stimmt? Diese Frage soll weiter unten in diesem Kapitel noch näher behandelt werden. Vorweg sei in diesem Zusammenhang hier schon auf den springenden Punkt hingewiesen. Entscheidend ist das Gottesbild: Gott ist hier (bei der Interpretation Gottes in Gen 3 als Götze) wie eine projizierte menschliche Gestalt. Von einem kontingenten Wesen möchte letztlich niemand abhängig sein. Aber wenn Gott wirklich Gott ist – „und kein Mensch mit der Möglichkeit zu lügen(!)“ wie es im AT (vgl. Num 23,19<sup>162</sup>) heißt – ist „Abhängigkeit“ eine andere qualitative Relation als sie innerweltlich denkbar ist.

Fromm betont zu Recht, dass gerade die jüdische Tradition stets mit großem Nachdruck vor dem Götzendienst gewarnt hat.<sup>163</sup> Ein Götze schränkt den Menschen insofern ein, als er den Menschen von der wirklichen Gottesbegegnung und somit vom Leben fernhält und ihn dadurch klein hält.<sup>164</sup> Anders formuliert drückt das Wort Götzendienst eine ausnahmslose Bindung an einen rein weltlichen Gegenstand aus, die aus jüdischer und christlicher Perspektive die eigentlichen Möglichkeiten des Menschen verschleiert und verhindert. Fromm erkennt scharfsinnig, dass der *„Gehorsam gegen Gott auch die Negierung der Unterwerfung unter die Menschen“*<sup>165</sup> bedeutet. Wie bereits erwähnt, meint er mit „Gott“ allerdings nicht ein personales göttliches Wesen, sondern den höchsten Wert. Damit nimmt er eine deutlich andere Weichenstellung vor als der christliche Glaube, in dessen Mitte keine Idee oder Ideal, sondern eine Person, nämlich Jesus Christus steht.<sup>166</sup> Versteht Fromm den „Gott Adams“ in Gen 3 als Repräsentanten eines Götzen? Diese Frage ist sicherlich mit einem Ja zu beantworten.

Nochmals auf den Punkt gebracht lautet seine Position folgendermaßen: „Das Ziel der menschlichen Entwicklung ist Freiheit und Unabhängigkeit.“<sup>167</sup> Seine Kritik richtet sich nicht gegen das Alte Testament insgesamt, das er sehr wohl als ein Dokument versteht, das zutiefst

---

<sup>161</sup> FROMM, *Ihr werdet wie Gott sein*, 44.

<sup>162</sup> Vgl. Num 23,19: „Gott ist kein Mensch, der lügt, kein Menschenkind, das etwas bereut. Spricht er etwas und tut es dann nicht, sagt er etwas und hält es dann nicht?“

<sup>163</sup> Vgl. FROMM, *Ihr werdet wie Gott sein*, 45.

<sup>164</sup> Vgl. FROMM, *Ihr werdet wie Gott sein*, 41.

<sup>165</sup> FROMM, *Ihr werdet wie Gott sein*, 66.

<sup>166</sup> Vgl. BENKE, *Mit Gott an einem Tisch*. 19-20: „Es geht also nicht um eine Idee, auch nicht um ein Ideal (Ideale mutieren manchmal zu unbarmherzigen Götzen, die ihre Kinder fressen). Es geht um eine Person.“

<sup>167</sup> FROMM, *Ihr werdet wie Gott sein*, 68.

von der Befreiung des Menschen handelt.<sup>168</sup> Den „Gott Adams“ in Gen 3 kritisiert er jedoch scharf und die Selbstbefreiung des Menschen von dieser despotischen Gottheit ist ihm zufolge als *glücklich (felix)* und nicht als Schuld (*culpa*) zu bewerten.

Der Philosoph Robert Spaemann macht grundsätzlich auf die „Metamorphosen des Erbsündendogmas“<sup>169</sup> aufmerksam. Er meint damit, dass der interpretationsbedürftige<sup>170</sup> Ausdruck „Ursünde“ in der säkularen Philosophie aufgenommen und in entscheidender Weise transformiert und uminterpretiert wurde.<sup>171</sup> Darunter zählt er auch jene Position, die die „Ursünde“ nicht als Sünde interpretiert, sondern als einen Akt der eigentlichen Menschwerdung, die auf Freiheit und Selbstentfaltung zielt.<sup>172</sup> Was diese Position mit der christlichen Rede von der „Ursünde“ gemeinsam hat, ist die Annahme, dass es so etwas wie einen „Urzustand“ des Menschen gegeben hat, der sich vom jetzigen Zustand unterscheidet. Die Bewertung beider Zustände fällt jedoch konträr aus.<sup>173</sup> „*Peccatum originale* und Erwachen zur Freiheit werden ununterscheidbar.“<sup>174</sup> Die Bezeichnung *peccatum* (Sünde) meint in dieser Position einen positiven Bruch mit einem letztlich nicht vollendeten Urzustand. Spaemann führt Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) als den bedeutendsten und wirkmächtigsten Vertreter diesbezüglich an.<sup>175</sup> Die Parallele zur Interpretation Fromms liegt auf der Hand.

Offensichtlich geht es bei der Interpretation von Gen 3 wesentlich um das richtige Verständnis von Freiheit und Abhängigkeit. Nun ist aus christlicher und theologischer Sicht kritisch rückzufragen, welches Verständnis von Freiheit und Unabhängigkeit damit gemeint ist. Diese Überlegungen führen keineswegs vom Thema der „Ursünde“ weg, sondern berühren vielmehr dessen entscheidende Mitte. Das richtige Verständnis davon entscheidet, ob die Geschichte in Gen 3 eine „*felix culpa*“ im Sinne Fromms darstellt, oder ob es sich um eine tatsächliche *culpa* (Schuld) handelt, die an sich betrachtet keineswegs glücklich (*felix*)

---

<sup>168</sup> Vgl. FROMM, Ihr werdet wie Gott sein, 10: „Das Alte Testament ist ein revolutionäres Buch; sein Thema ist die Befreiung des Menschen von den inzestuösen Bindungen an Blut und Boden, von der Unterwerfung unter Götzen, von der Sklaverei und von mächtigen Herren zur Freiheit des Individuums, der Nation und der ganzen Menschheit. (Dieser revolutionäre Charakter des Alten Testaments war es auch, der es zur Richtschnur für die revolutionären christlichen Sekten vor und nach der Reformation machte).“

<sup>169</sup> SPAEMANN, Robert, Über einige Schwierigkeiten mit der Erbsündenlehre, in: SCHÖNBORN, Christoph / GÖRRES, Albert / SPAEMANN, Robert, Zur kirchlichen Erbsündenlehre. Stellungnahmen zu einer brennenden Frage, Freiburg 1994, 54.

<sup>170</sup> Vgl. dazu KNOP, Julia, Die Ursünde – Unheilvolles Erbe der Theologiegeschichte oder der Menschheit?, in: HOPING, Helmut / SCHULZ, Michael (Hg.), Unheilvolles Erbe? Zur Theologie der Erbsünde, Freiburg – Basel – Wien 2009, 35.

<sup>171</sup> Vgl. SPAEMANN, Über einige Schwierigkeiten mit der Erbsündenlehre, 54.

<sup>172</sup> Vgl. SPAEMANN, Über einige Schwierigkeiten mit der Erbsündenlehre, 54-55.

<sup>173</sup> Vgl. SPAEMANN, Über einige Schwierigkeiten mit der Erbsündenlehre, 54-55.

<sup>174</sup> SPAEMANN, Über einige Schwierigkeiten mit der Erbsündenlehre, 56.

<sup>175</sup> Vgl. SPAEMANN, Über einige Schwierigkeiten mit der Erbsündenlehre, 54-55.

ist. Es geht hier also um eine Alternative zwischen verdankter Autonomie, die auf Beziehung zielt und undankbarer Autonomie, die nur sich selbst sucht. Der christliche Philosoph Josef Pieper bringt die Alternative, um die es hier geht, wunderbar auf den Punkt.

„Das Besondere der Kreatürlichkeit des Menschen liegt darin, daß er -anders als Kristall, Baum oder Tier – ‚Ich-Selbst‘ sagen kann und also, sobald er den ihm eigenen *status* in kritischer Bewußtheit erkennt [...], sogleich vor der Alternative steht – man könnte jetzt sagen: sich selbst zu wählen oder Gott; doch das wäre eine unerlaubte Vereinfachung; die wirkliche Alternative sieht vielmehr so aus: *entweder* Selbstverwirklichung als Hingabe an Gott, das heißt in Anerkennung der eigenen Kreatürlichkeit; *oder* ‚absolute‘ Selbstliebe und der Versuch einer Selbstverwirklichung auf Grund der Leugnung oder Ignorierung der Tatsache, Kreatur zu sein.“<sup>176</sup>

Besser kann man es schwer sagen. Menschsein zielt auch nach christlicher Perspektive auf Selbstverwirklichung, jedoch unter einem anderen Vorzeichen als jenem des Sich-selber-Machens und des Habens. Dankbare Selbstverwirklichung als Hinordnung und Hingabe an ein Du, letztlich an das Du Gottes ist die entscheidende Alternative. Nur weil der Mensch als Freiheitswesen geschaffen ist, steht er überhaupt vor dieser Alternative.<sup>177</sup> Hier gilt es jedoch zu bedenken, dass diese „positive“ Freiheit, selbst wenn sie möglicherweise missbraucht wird, die Voraussetzung dafür ist, dass der Mensch wahrhaft lieben kann. Diese Fähigkeit zu „lieben“ zeichnet den Menschen aus. Die Freiheit des Menschen ist demnach die eigentliche Voraussetzung für die Vollkommenheit des Menschen, die personal und insofern von der Fähigkeit zu lieben her verstanden wird.

„Beides: die Rede von der Gottebenbildlichkeit wie auch die von der Bestimmung zur Freiheit, sagen je auf ihre Weise das Höchste vom Menschen aus; beide implizieren auch, dass der Mensch nur in Gott und mit ihm die faktische Begrenztheit seines Wesens überwinden und im Unendlichen Heimat finden kann.“<sup>178</sup>

Im nächsten Abschnitt sollen nun zunächst die Voraussetzungen für die Interpretation von Gen 3 als *Emanzipationsakt* näher beleuchtet werden.

## **2.2. *Felix culpa* im Kontext der neuzeitlichen Philosophie**

In diesem Abschnitt soll gezeigt werden, dass das Motiv, beziehungsweise die liturgische Rede von der *felix culpa*, die zwei entscheidende Brennpunkte hat, nämlich einerseits die

---

<sup>176</sup> PIEPER, Josef, Über den Begriff der Sünde, München 1977, 82.

<sup>177</sup> Vgl. PIEPER, Über den Begriff der Sünde, 82.

<sup>178</sup> GRESHAKE, Gisbert, Maria-Ecclesia. Perspektiven einer marianisch grundierten Theologie und Kirchenpraxis, Regensburg 2014, 259.

wirkliche Schuld des Menschen (die biblische Geschichte vom Fall in Gen 3) und andererseits die Erlösung durch das Christusergebnis, in der säkularen Philosophie der Neuzeit aufgenommen, dekontextualisiert und dadurch entscheidend verändert wurde.<sup>179</sup>

„In der Philosophie des deutschen Idealismus wurde der Sündenfall, weniger die Figur Eva, unter der befreienden Perspektive betrachtet, die eine Positivierung des Geschehens bedeutet. [...] Die dialektische Denkfigur ‚bonum per malum‘/ ‚Gutes durch Böses‘ erscheint hier als von biblischen Vorlagen emanzipierte Weiterführung der systemimmanent gültigen Positivierung des Sündenfalls.“<sup>180</sup>

Die liturgische Bezeichnung wird wie Georg Wieland zu Recht bemerkt dekontextualisiert.<sup>181</sup> „Es fehlt das Bewusstsein von der Sünde, es fehlt vor allem der Bezug zum Erlöser.“<sup>182</sup> Die beiden Brennpunkte von Sünde und Erlösung gehen also verloren. Anders formuliert: Wo es keine Sünde gibt braucht es auch keine Erlösung. Es kommt dadurch zu einer Fehlinterpretation dieses Gedankens der *felix culpa*, beziehungsweise zu einer Metamorphose um die Terminologie Spaemanns aufzugreifen, die jedoch das, was die Liturgie sagen möchte, nicht mehr bewahrt. Hier ist jedoch auch darauf aufmerksam zu machen, dass der Begriff *felix culpa* dabei nicht explizit verwendet wird. Es wird aber sehr wohl auf die biblische Geschichte in Gen 3 Bezug genommen. Auch das Motiv der (Selbts-)Erlösung, beziehungsweise der Befreiung ist diesen Modellen eingeschrieben.

Man könnte auch sagen, die Philosophie der Neuzeit setzt sich kritisch mit der christlichen Interpretation der „Ursünde“ auseinander. Robert Spaemann vertritt die Ansicht, dass erst die „protestantische Version“<sup>183</sup> der katholischen Lehre, die nach Spaemann insofern in einer Radikalisierung besteht, als sie die „Lehre von der totalen und radikalen Verderbtheit der menschlichen Natur“<sup>184</sup> darstellt, diese säkularen Interpretationen ermöglicht hat.<sup>185</sup> Spaemann hat Recht damit, dass die protestantische Version von einem völligen Verlust des Gottesverhältnisses ab Gen 3 ausgeht.<sup>186</sup> Es geht hierbei (bei dem Unterschied zwischen der

---

<sup>179</sup> Vgl. WIELAND, *Felix culpa*, 160.

<sup>180</sup> BEHRE, Maria, Eva. Die Denkstil-Figur der *felix culpa* in Gedichten Rose Ausländers, in: BRAUN, Helmut / HAMPEL, Klaus (Hg.), „Endlos von Neuem Anfängen“. Die Dichterin Rose Ausländer (1901-1998), Münster 1999, 57: „Nach Kant ist der Sündenfall die Befreiung aus selbstverschuldeter Unmündigkeit, nach Herder ist er die Sprachwerdung, nach Goethe das verzweifelt Trost suchende Angehen gegen den Tod.“

<sup>181</sup> Vgl. WIELAND, *Felix culpa*, 160.

<sup>182</sup> WIELAND, *Felix culpa*, 160.

<sup>183</sup> SPAEMANN, Über einige Schwierigkeiten mit der Erbsündenlehre, 60.

<sup>184</sup> SPAEMANN, Über einige Schwierigkeiten mit der Erbsündenlehre, 60.

<sup>185</sup> Vgl. SPAEMANN, Über einige Schwierigkeiten mit der Erbsündenlehre, 60.

<sup>186</sup> Vgl. AXT-PISCALAR, Christine, Die Krise der Freiheit. Überlegungen zu Sünde im Anschluss an Sören Kierkegaard, in: HOPING, Helmut / SCHULZ, Michael (Hg.), *Unheilvolles Erbe? Zur Theologie der Erbsünde*, Freiburg – Basel – Wien 2009, 149.

katholischen und evangelischen Interpretation) um die anthropologisch – theologische Frage, inwieweit (also ob zur Gänze oder nicht zur Gänze) der „Sündenfall“ das menschliche Wesen, beziehungsweise die menschliche Natur beeinträchtigt hat. Der deutsche Philosoph Odo Marquard hingegen sieht die Ermöglichung der neuzeitlichen positiven Deutung von Gen 3 in dem Verblässen der „Optik der Heilsgeschichte“<sup>187</sup>. In den folgenden Punkten sollen nun zwei philosophische Modelle vorgestellt werden, die beide, wenn auch in unterschiedlicher Weise, mit der Rede von der *felix culpa* zu tun haben, beziehungsweise vermeintlich zu tun haben.

### **2.2.1. Immanuel Kant – nicht Schuld (*culpa*), sondern glückliche (*felix*) Entscheidung**

In dieser Arbeit wurden bereits Erich Fromm und Rousseau als Vertreter der positiven Deutung des „Sündenfalls“ genannt. Wieland verweist vor allem auf Immanuel Kant und auf dessen Werk „Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte“.<sup>188</sup> Kant sieht das Paradies als ein Bild für den „Zustand menschlicher Harmonie mit der Natur“<sup>189</sup>. Durch das Verlassen des Paradieses geschieht nach Kant der Schritt in die Freiheit und Vernunft.<sup>190</sup> „Glücklich [*felix*] also mag man die Entscheidung für die Freiheit nennen, von Schuld [*culpa*] kann jedoch in diesem Zusammenhang keine Rede sein.“<sup>191</sup> Das ist der springende Punkt. Nach Kant, der im Gefolge Rousseaus steht<sup>192</sup>, ist „der Sündenfall [...] der Schritt des Menschen zu sich selbst.“<sup>193</sup> Odo Marquard kristallisiert die Kerngedanken dieser Position heraus und nennt folgende Punkte und Verschiebungen, die diese Interpretation ausmachen. Erstens geht es darum, dass „der Mensch als sein [eigener] Schöpfer“<sup>194</sup> auftritt, dem die Geschichte letztlich zum neuen Paradies, zum „self-made-Paradies“<sup>195</sup> werden soll. Dadurch wird zweitens die „Urtat“ zum notwendigen (*necessarius*) Schritt in die Welt und in die Geschichte, ja zum „summum bonum humanum“<sup>196</sup>. Nicht mehr Gott ist der Schöpfer und der Erlöser, sondern nur noch der Mensch. Marquard macht in diesem Kontext auch darauf aufmerksam, dass mit dieser Umwertung eine gewisse Unsicherheit im Hinblick auf die Thematik von Gut und Böse

---

<sup>187</sup> MARQUARD, Odo, *Felix culpa? – Bemerkungen zu einem Applikationsschicksal von Genesis 3*, in: FUHRMANN, Manfred / JAUB, Hans Robert / PANNENBERG, Wolfhart, *Text und Applikation. Theologie, Jurisprudenz und Literaturwissenschaft im hermeneutischen Gespräch*, 54.

<sup>188</sup> Vgl. WIELAND, *Felix culpa*, 161.

<sup>189</sup> WIELAND, *Felix culpa*, 161.

<sup>190</sup> Vgl. WIELAND, *Felix culpa*, 161.

<sup>191</sup> WIELAND, *Felix culpa*, 161.

<sup>192</sup> Vgl. MARQUARD, *Felix culpa?*, 58.

<sup>193</sup> MARQUARD, *Felix culpa?*, 58.

<sup>194</sup> MARQUARD, *Felix culpa?*, 59.

<sup>195</sup> MARQUARD, *Felix culpa?*, 59.

<sup>196</sup> MARQUARD, *Felix culpa?*, 60.

insgesamt gekommen ist, weil sich ja gezeigt habe, dass der Sündenfall in Gen 3 in Wahrheit gar keiner gewesen sei.<sup>197</sup> Das bedeutet, dass die Rede vom „Sündenfall“ mit der oben genannten Position keinesfalls aus der Welt geschafft ist. Sie kehrt vielmehr in neuer, veränderter Form und mit Akzentverschiebungen wieder.<sup>198</sup> Von nun an besteht die *Sünde* darin, überhaupt von Sünde zu sprechen.<sup>199</sup>

„Wo das Heil daran hängt, zu erkennen, daß der Sündenfall kein Sündenfall ist, liegt der eigentliche Sündenfall darin, den Sündenfall einen Sündenfall zu nennen, und wer es tut, sündigt.“<sup>200</sup>

Die Frage sei an dieser Stelle erlaubt, ob nicht genau jene Meinung heute eine ungeschriebene dogmatische Geltung im Bewusstsein vieler Menschen hat? Auf die „Wirkungen der Wirkungsgeschichte“ hat der Philosoph Hans-Georg Gadamer hingewiesen.<sup>201</sup> Gadamer zufolge können wir einen Text niemals in einer absoluten Unmittelbarkeit rezipieren, interpretieren und verstehen. *Zwischen* dem Text und uns *liegt* die Wirkungsgeschichte. Er misst den „Wirkungen der Wirkungsgeschichte“<sup>202</sup> eine wesentliche Dimension bei. Wer meint, er könne von der Wirkungsgeschichte eines Textes oder eines Werkes gänzlich absehen, unterliegt nach Gadamer einem Trugschluss, weil die Wirkungsgeschichte unser Vorverständnis immer schon mitprägt.<sup>203</sup> Das gilt demnach sowohl für christliche, als auch für säkular-philosophische Wirkungsgeschichten. Die hier dargestellte Position von Gadamer widerspricht also der Ansicht, wonach es eine absolute *Unmittelbarkeit* zu einem Text gibt.

### **2.2.2. Felix culpa als „Ent-übelung der Übel“?**

Eine weitere neuzeitliche Position, die vermeintlich das mit dem Begriff der *felix culpa* Gemeinte zum Ausdruck bringt, finden wir bei Gottfried Wilhelm Leibniz in seinem Werk „Die Theodizee“.<sup>204</sup> Durch die vermeintliche Nähe gilt es um so genauer zu prüfen, inwiefern Leibniz die *felix culpa* verstanden hat. Der Kontext seiner Ausführungen ist der Gedanke der

<sup>197</sup> Vgl. MARQUARD, Felix culpa?, 60.

<sup>198</sup> Vgl. MARQUARD, Felix culpa?, 61.

<sup>199</sup> Hier sei noch erwähnt, dass es im Kontext der Neuzeit, näherhin bedingt durch die französische Revolution, auch zu einer ambivalenten Bewertung, beziehungsweise zu einer negativen Sichtweise der Freiheit des Menschen gekommen ist. In dieser Perspektive schlägt jenes Modell, das die Freiheit ausschließlich positiv bewertet und als *felix* (glücklich) charakterisiert hat, in das Gegenteil um. Die Freiheit wird in diesem Modell letztlich zur Schuld (*culpa*). Vgl. MARQUARD, Felix culpa?, 61-66.

<sup>200</sup> MARQUARD, Felix culpa?, 61.

<sup>201</sup> Vgl. GADAMER, Hans-Georg, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1972, 284.

<sup>202</sup> GADAMER, Wahrheit, 284.

<sup>203</sup> Vgl. GADAMER, Wahrheit, 284.

<sup>204</sup> Vgl. MARQUARD, Felix culpa?, 54-56 und vgl. WIELAND, Felix culpa, 161.

Rechtfertigung Gottes, also der Theodizee, angesichts des Leids und des Bösen in der Welt. Bei Leibniz finden wir Marquard zufolge im Grunde eine „Ent-übelung der Übel“<sup>205</sup>. Marquard fasst die drei wesentlichen Argumentationslinien von Leibniz zusammen.<sup>206</sup> Das erste Argument besteht darin, dass Gott das Übel zulassen muss, um das Optimum der *bestmöglichen aller Welten* zu erreichen, also „ohne malum kein optimum“<sup>207</sup>.

Kann es aber eine reale bestmögliche aller Welten überhaupt geben? Anders gefragt: Kann eine endliche Welt nicht immer besser sein?<sup>208</sup> „Eine schlechthin beste Welt kann es so wenig geben wie die ein für alle Male größte Zahl: auf jedes  $n$  folgt ein  $n + 1$ .“<sup>209</sup> Das zweite Argument der Rechtfertigung besteht im Gedanken eines schon innerweltlichen Ausgleichs.<sup>210</sup> Beim dritten Argument, das von der Entstehung des Guten aus dem Bösen ausgeht, scheint nun die *felix culpa* thematisiert zu sein. „Das dritte Argument – ein zugespitzter Spezialfall des zweiten – verteidigt Gott durch den *bonum-durch-malum-Gedanken*; häufig entsteht durch Schlimmes Gutes und durch Unglück Glück, das es ohne Unglück gar nicht gäbe [...].“<sup>211</sup> Auf die Theologie übertragen heißt das dann: Ohne Sünde keine Menschwerdung, oder? Es bedarf hier allerdings nur eines kleinen Schrittes innerhalb dieser *bonum-durch-malum-* Denkfigur, um nicht die Erlösung dankbar und jubelnd zu besingen wie etwa im Exsultet, sondern bereits den Sündenfall an sich positiv zu sehen.<sup>212</sup> Anders formuliert wird nicht mehr der Sündenfall, beziehungsweise das Destruktive aus der Perspektive der erfolgten Erlösung betrachtet, sondern es wird viel mehr behauptet, dass es das Gute ohne das Böse nicht geben würde. Marquard sagt es so: „Darum ist nicht erst die Erlösung, es ist schon die Schuld des Sündenfalls, die ihr Gegenteil schuf, insofern positiv: eine *felix culpa*.“<sup>213</sup>

Konkret bedeutet diese Denkfigur jedoch einen Schlag ins Gesicht für alle Opfer. Sie ist im Grunde zynisch, weil sie das Destruktive als Notwendigkeit für das Gute ausgibt und so allen Opfern von Gewalt und Verbrechen nochmals Unrecht zufügt. Um noch konkreter zu werden, sei an dieser Stelle erneut Jörg Splett zitiert: „Und gerade ‚felix culpa‘ kann doch nicht

---

<sup>205</sup> MARQUARD, *Felix culpa?*, 55.

<sup>206</sup> Vgl. MARQUARD, *Felix culpa?*, 55.

<sup>207</sup> MARQUARD, *Felix culpa?*, 55.

<sup>208</sup> Vgl. SPLETT, *Spiel-Ernst*, 44-45.

<sup>209</sup> SPLETT, *Spiel-Ernst*, 45.

<sup>210</sup> MARQUARD, *Felix culpa?*, 55.

<sup>211</sup> MARQUARD, *Felix culpa?*, 55.

<sup>212</sup> Vgl. MARQUARD, *Felix culpa?*, 56.

<sup>213</sup> MARQUARD, *Felix culpa?*, 56.

bedeuten: besser Auschwitz plus Vergebung als von Anfang an schuldlose Menschlichkeit!“<sup>214</sup>

Splett verweist darauf, dass wir einer gewissen „optischen Täuschung“<sup>215</sup> erliegen, wenn wir meinen, dass es das Böse doch irgendwie für die Welt, ja für das Gute braucht. Diese verzerrte Wahrnehmung resultiert ihm zufolge daraus, dass einerseits in einer endlichen Welt immer auch (also auch beim Guten) eine Form von Verzicht einhergehen muss, und dass andererseits korrektes Verhalten erfahrungsgemäß nicht selten auch andere Motivationen als das Gute hat, wie beispielsweise Bequemlichkeit oder eine Scheu, etwas zu wagen.<sup>216</sup> Was Splett hier auf den Punkt bringt, ist die latente oder offen ausgesprochene Vermutung vieler Menschen, dass das Böse (und hier darf beim Sündenfall angesetzt werden) eine Form von Reichtum, beziehungsweise Gutem impliziert und daher per se gar nicht so böse ist.

„Zur Schuld aber, genauerhin zur ‚felix culpa‘ [...] hier nur dies: Eine so schlimme wie religiös offenbar naheliegende Form ist jene ‚Zuversicht‘, die Heinrich Heine auf die Spitze getrieben haben soll: ‚Bien sûr, qu’il me pardonnera; c’est son métier.‘ – Objektiv nicht weniger blasphemisch wird die Rede von der *felix culpa*, sobald sie nicht mehr (*sensu positivo*) aus reiner Dankbarkeit spricht, sondern vergleichend gemeint ist: Sünde sei besser als Unschuld – als ob Bewahrung (mariologisch: ‚Vorerlösung‘) weniger wäre als Rettung.“<sup>217</sup>

Anhand von Maria verdeutlicht Splett, dass Bewahrung vor Schuld in sich keineswegs weniger groß zu denken ist als die erfolgte und geglaubte Rettung. Damit enttarnt er die Attraktivität und Plausibilität des *bonum-durch-malum*-Gedankens als eine optische Täuschung.

Insgesamt dürfte deutlich geworden sein, dass die christliche Sicht von Sünde und Erlösung in der Philosophie rezipiert und in einem neuen Kontext ausbuchstabiert wurde, was jedoch dazu führte, dass die Rede von der *felix culpa* im Kern missverstanden wurde. Die entscheidenden Momente von Schuld und Erlösung sind mit dem Wegfall Gottes außer Acht gelassen worden.<sup>218</sup> Bei Leibniz wurde aus der intendierten Rechtfertigung Gottes im Grunde eine Rechtfertigung des Bösen.<sup>219</sup> Da nicht nur in diesen Modellen, sondern auch in christlicher

---

<sup>214</sup> SPLETT, Spiel-Ernst, 47.

<sup>215</sup> Diese Terminologie ist von SPLETT, Gott-ergriffen 103-104, Fußnote 179.

<sup>216</sup> Vgl. SPLETT, Gott-ergriffen, 103-104, Fußnote 179: „Eine Welt ohne faktische Schuld läßt sich genau so denken (und wünschen) wie eine Welt ohne Irrtum (und wer nicht schuldig wir, ‚versäumt‘ so wenig etwas, wie jemand der Wahrheit etwas schuldig bliebe, der sich nicht irrt). Die hier herrschende ‚optische‘ Täuschung erklärt sich daraus, daß einerseits die Absage an das Böse konkret den Verzicht auf an sich Gutes fordert (z-B. eheliche Treue den Verzicht auf anderweitige Erfahrungen) und andererseits korrektes Verhalten nicht selten durch Bequemlichkeit und Risikoscheu motiviert ist.“

<sup>217</sup> SPLETT, Gott-ergriffen, 104.

<sup>218</sup> Vgl. WIELAND, Felix culpa, 158-162.

<sup>219</sup> Vgl. MARQUARD, Felix culpa?, 56.

Perspektive die Freiheit des Menschen eine entscheidende Rolle spielt, sollen nun im Anschluss einige Gedanken dazu folgen, vor allem im Hinblick auf das Thema Freiheit in Beziehung und Gemeinschaft. Die wesentliche Frage lautet, wie sich Freiheit und Bindung zueinander verhalten.

Guardini bringt es auf den Punkt, wenn er sagt: „Frei ist also noch lange nicht, wer tun kann, was er will.“<sup>220</sup> Joseph Ratzinger bezeichnet den „Sündenfall“ als „Wahn der falschen Emanzipation“<sup>221</sup>. Demzufolge gilt es zwischen einer falschen und einer richtigen Emanzipation zu unterscheiden. Unbestritten ist, dass der Mensch ein Beziehungswesen ist.<sup>222</sup> Die Beziehung ist die „Urweise“<sup>223</sup> des menschlichen Seins.<sup>224</sup> Konrad Stauss, Facharzt für Psychiatrie, Neurologie und Rehabilitationswesen und „Dozent der Süddeutschen Akademie für Psychotherapie“<sup>225</sup>, macht auch darauf aufmerksam, dass ein Beziehungsgeschehen notwendigerweise die Differenz zur Voraussetzung hat.<sup>226</sup> „Eine Beziehung ohne Differenz ist keine Beziehung.“<sup>227</sup> Das gilt auch für die Trinität, also die Dreifaltigkeit Gottes. „Die Bezogenheit Gottes in seinen drei Personen setzt die Differenz, die Unterschiedlichkeit dieser Personen voraus.“<sup>228</sup> Hier wird bereits deutlich, dass Beziehung keine Verschmelzung und keine Vereinheitlichung bedeutet. Beziehung meint aber letztlich mehr als ein Nebeneinander von Individuen. Das entscheidende Wort im Hinblick auf *Communio* ist die große Vokabel Liebe. „Liebe unterscheidet und eint nämlich zugleich: Sie unterscheidet, um zu einen; sie eint, um zu unterscheiden.“<sup>229</sup>

Die Psychologie weiß um Bindungs- und Autonomiekonflikte, wo entweder die Bezogenheit oder die Eigenständigkeit in Mitleidenschaft gezogen wird.<sup>230</sup> Der nun im folgenden weiter auszuführende Gedankengang gründet in der Überzeugung, dass sich Freiheit letztlich nur in Gemeinschaft sinnvollerweise realisiert.

---

<sup>220</sup> GUARDINI, Romano, Briefe über die Selbstbildung. Bearbeitet von Ingeborg KLINGER, Mainz 2001, 112.

<sup>221</sup> RATZINGER, Joseph / BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth. Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg – Basel – Wien <sup>2</sup>2007, 172.

<sup>222</sup> Vgl. STAUSS, Konrad, Die heilende Kraft der Vergebung. Die sieben Phasen spiritueller-therapeutischer Vergebungs- und Versöhnungsarbeit. Mit Vorworten von Joachim Bauer und Michael Klessmann, München <sup>2</sup>2012, 44.

<sup>223</sup> STAUSS, Die heilende Kraft der Vergebung, 44.

<sup>224</sup> Vgl. STAUSS, Die heilende Kraft der Vergebung, 44.

<sup>225</sup> [http://www.dr-stauss.de/cms/front\\_content.php](http://www.dr-stauss.de/cms/front_content.php), Stand: 17.8.16.

<sup>226</sup> Vgl. STAUSS, Die heilende Kraft der Vergebung, 46.

<sup>227</sup> STAUSS, Die heilende Kraft der Vergebung, 46.

<sup>228</sup> STAUSS, Die heilende Kraft der Vergebung, 46.

<sup>229</sup> STAUSS, Die heilende Kraft der Vergebung, 46.

<sup>230</sup> Vgl. STAUSS, Die heilende Kraft der Vergebung, 46-47.

### 2.3. Freiheit in Gemeinschaft

Nicht nur im profan gesellschaftlichen Bereich, sondern ebenso und um so gefährlicher im religiösen Bereich gibt es die Gefahr von destruktiven Verschmelzungs- und Abhängigkeitsverhältnissen.<sup>231</sup> Daneben gibt es vor allem auch im kirchlichen Bereich die Gefahr, das Ideal von Gemeinschaft über die konkrete Wirklichkeit zu stellen. So schreibt Christoph Benke: „Jede Rede von Spiritualität und besonders jene über Kirche als *Communio* ist in Gefahr, abzuheben und reale Verhältnisse des Unheils schönzureden.“<sup>232</sup> Hier wird eine bodenständige Sicht auf das menschliche Miteinander vor allem auch in der Kirche bewusst gemacht, das stets fragmentarisch bleibt und gleichsam eine Romantisierung von (kirchlicher) Gemeinschaft abgewehrt.<sup>233</sup> Eine schöne Formulierung für die Kirche stammt vom bedeutenden katholischen Religionsphilosophen Romano Guardini: „Die Kirche ist nicht *die* *erlöste Menschheit*, sondern die *mit der Menschheit ringende Erlösung*.“<sup>234</sup>

Benke macht darauf aufmerksam, dass es heute beide Tendenzen gibt, nämlich „Tendenzen zum Individualismus ebenso wie neue und alte Formen von Gemeinschaft.“<sup>235</sup> Ein völliger Individualismus bedeutet jedoch in letzter Konsequenz Vereinzelung und Beziehungsarmut.<sup>236</sup> Romano Guardini hat bereits im Jahre 1923 die „Überwindung der absoluten Autonomie“<sup>237</sup> als „Aufgabe der Neuzeit“ bezeichnet.<sup>238</sup> Mit dieser (neuzeitlichen) Brille der *absoluten* Autonomie erscheint jede Form von Bindung zugleich auch als Abhängigkeit. Das Stichwort lautet Misstrauen. Gen 3 erzählt aus christlicher Sicht genau davon.

„Die angemessene Antwort auf Gottes Liebe wären Dankbarkeit und Vertrauen. Gerade in der Undankbarkeit und Auflehnung gegen Gott aus Motiven wie Hochmut und Mißachtung (*contemptus*), Gier und Mißtrauen, sieht Bonaventura das Wesen der Sünde. So zeigt sich die Ursünde als Prototyp der Abkehr von Gott: Der Mensch verrät die Liebe zu ihm, mißtraut ihm, fürchtet, zu kurz zu kommen, und wendet sich wandelbaren Gütern zu.“<sup>239</sup>

Wenn man von einer absoluten Autonomie spricht gilt es die zweifache Form von Freiheit im Blick zu behalten, nämlich die Freiheit „*von*“ und die Freiheit „*für*“. Die absolute Autonomie

---

<sup>231</sup> Vgl. BENKE, *Mit Gott an einem Tisch*, 58-59.

<sup>232</sup> BENKE, *Mit Gott an einem Tisch*, 42.

<sup>233</sup> Vgl. BENKE, *Mit Gott an einem Tisch*, 42-45.

<sup>234</sup> GERL-FALKOWITZ, Hanna-Barbara (Hg.), *Lauterkeit des Blicks. Unbekannte Materialien zu Romano Guardini*, Heiligenkreuz 2013, 112.

<sup>235</sup> BENKE, *Mit Gott an einem Tisch*, 9. Zu den neuen Formen von Gemeinschaft führt BENKE die sozialen Netzwerke (Facebook, Twitter) an. Vgl. dazu BENKE, *Mit Gott an einem Tisch*, 11-13.

<sup>236</sup> Vgl. BENKE, *Mit Gott an einem Tisch*, 10-13.

<sup>237</sup> GERL-FALKOWITZ, *Lauterkeit des Blicks*, 125.

<sup>238</sup> GERL-FALKOWITZ, *Lauterkeit des Blicks*, 125.

<sup>239</sup> SCHLOSSER, *Cognitio et amor*, 89.

meint letztlich und konsequent vollzogen eine absolute Freiheit *von* allen anderen allein *für* sich selbst. Aus der Sicht des Christentums widerspricht das aber genau dem, was wahres und geglücktes Menschsein auszeichnet.

Christoph Benke bezeichnet das theologische Wort Kommunion als „Leitmotiv christlicher Spiritualität“<sup>240</sup>. Das Wort *Communio* kann jedoch auch missverstanden werden. „*Communio*“<sup>241</sup> bedeutet nicht einfach „Einheit“ oder Vereinigung, sondern „Teilhabe an etwas Gemeinsamem“. Dieses Wort leitet sich vom lateinischen Wort „*munus*“<sup>242</sup> – „Gabe, Aufgabe, Geschenk“ ab. Die Bedeutung „Teilhabe“ wird auch am Gegenteil „*immunis*“<sup>243</sup> sichtbar: „keinen Teil an etwas haben“. Daher hängt „*communio*“ mit „*communicatio*“<sup>244</sup> zusammen, also mit der Mitteilung.

Einheit kann sich nämlich auch „zu einer zwiespältigen Sache entwickeln“<sup>245</sup>, wie Benke zu Recht bemerkt. Dem Thema „Einheit“ sollen daher an dieser Stelle kurze allgemeine Überlegungen gewidmet sein, die sich sowohl auf die Christologie als auch auf die Trinitätslehre beziehen. Die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute, *Gaudium et Spes* (GS), verdeutlicht, dass ausgehend von der rechten Betrachtung des Geheimnisses der Menschwerdung Gottes die menschliche Individualität gerade nicht verleugnet oder negiert, sondern im Gegenteil zutiefst aufgewertet wird.<sup>246</sup> In GS 22 heißt es angelehnt an das Konzil von Chalcedon (451): „Da in ihm [Christus] die menschliche Natur angenommen wurde, ohne dabei verschlungen zu werden, ist sie dadurch auch schon in uns zu einer erhabenen Würde erhöht worden.“<sup>247</sup>

Christoph Benke geht in seinem Buch „Mit Gott an einem Tisch. Kommunion als Leitmotiv christlicher Spiritualität“ auf dieses Thema ein und betont, dass die Gemeinschaft von Gott und Mensch „keine Auflösung der menschlichen Person“<sup>248</sup> bedeutet. „Das Ich hat in der innigsten *Communio* mit Gott weiter Bestand. Anders gesagt: Einheit mit Gott personalisiert und differenziert.“<sup>249</sup> Diese Einheit in Differenz findet in der Trinität ihr Urbild.<sup>250</sup> Walter

---

<sup>240</sup> So lautet schon der Titel: Vgl. BENKE, Mit Gott an einem Tisch. Kommunion als Leitmotiv christlicher Spiritualität.

<sup>241</sup> Vgl. STOWASSER, Josef M. / PETSCHENIG, Michael / SKUTSCH, Franz, STOWASSER. Österreichische Schulausgabe. Lateinisch – deutsches Schulwörterbuch, Wien 1997, 100-101.

<sup>242</sup> Vgl. STOWASSER, Josef M. / PETSCHENIG, Michael / SKUTSCH, Franz, STOWASSER, 326.

<sup>243</sup> Vgl. STOWASSER, Josef M. / PETSCHENIG, Michael / SKUTSCH, Franz, STOWASSER, 247-248.

<sup>244</sup> Vgl. STOWASSER, Josef M. / PETSCHENIG, Michael / SKUTSCH, Franz, STOWASSER, 100.

<sup>245</sup> BENKE, Mit Gott an einem Tisch, 53.

<sup>246</sup> Vgl. *Gaudium et Spes* 22.

<sup>247</sup> *Gaudium et Spes* 22.

<sup>248</sup> BENKE, Mit Gott an einem Tisch, 54.

<sup>249</sup> BENKE, Mit Gott an einem Tisch, 54.

<sup>250</sup> Vgl. BENKE, Mit Gott an einem Tisch, 54.

Kasper bringt genau diesen Punkt im Zusammenhang seiner systematischen Ausführungen zur Barmherzigkeit als „Spiegel der Trinität“<sup>251</sup> zum Ausdruck: „Es ist vielmehr das Geheimnis der Liebe, dass wir im Einswerden erst voll zu uns selber finden und zur je eigenen Erfüllung kommen. Wahre Liebe ist nicht distanzlos; sie respektiert das Anderssein des anderen; sie wahrt die eigene Würde des anderen. [...] Das Paradox der Liebe ist es, dass sie Einheit ist, welche Andersheit und Unterschiedenheit einschließt.“<sup>252</sup> Was schon für Menschen untereinander gilt, gilt auch in analoger Weise – analog verstanden im Sinne des vierten Laterankonzils (1215) – für die Beziehung zwischen Gott und Mensch. Ohne diesen Grundsatz der Liebe wäre auch keine Lehre von der Dreifaltigkeit denkbar. Entgegen allen Programmen einer absoluten Autonomie setzt die christliche Perspektive auf jene Kommunion zwischen Gott und Mensch, sowie den Menschen untereinander<sup>253</sup>, die sich der Logik des Machens entzieht. Erst in diesem Raum der Liebe ist wahre Personwerdung, ja Menschwerdung vollends möglich. Die Rede von der „Ursünde“, beziehungsweise „Erbsünde“ meint jedoch genau, dass dieser Raum der Liebe brüchig geworden ist.

Im nächsten Abschnitt soll es um das schwierige Thema gehen, wie sich Gottes Vorsehung zur Freiheit des Menschen verhält. Hätte Gott das Übel nicht verhindern müssen, wenn er darum gewusst hat?

### **3. Automatische Erlösung? Weitere Gedanken zur *felix culpa* und zur Vorsehung**

Der Dogmatiker Leo Kardinal Scheffczyk erörtert in seinem Buch „Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde. Sünde – Erbsünde“ im Schlusskapitel, das die Überschrift „Die Sündenmacht im Heilsplan Gottes“<sup>254</sup> trägt, die Frage nach einem möglichen Sinn der „Erbsünde“ und er kommt auf diese Weise auch auf den liturgischen Begriff der *felix culpa* zu sprechen.<sup>255</sup> Scheffczyk sieht sich herausgefordert, aus Gründen des Glaubens letztlich einen Sinn in der *Zulassung* von Sünde zu sehen, ohne dabei die Sünde selbst „im Nachhinein wieder als gut zu erklären“<sup>256</sup>. Er spricht in diesem Kontext von einer Gratwanderung.<sup>257</sup>

---

<sup>251</sup> KASPER, Walter, Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens, Freiburg – Basel – Wien 42014, 96.

<sup>252</sup> KASPER, Barmherzigkeit, 97.

<sup>253</sup> Vgl. Lumen Gentium (LG) 1.

<sup>254</sup> SCHEFFCZYK, Leo, Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde. Sünde – Erbsünde, Augsburg 1970, 192.

<sup>255</sup> Vgl. SCHEFFCZYK, Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde, 194.

<sup>256</sup> SCHEFFCZYK, Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde, 194.

<sup>257</sup> Vgl. SCHEFFCZYK, Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde, 194-195.

„Das gläubige Denken bewegt sich hier auf einem schmalen Grat zwischen *positiver* und allzu optimistischer Deutung der Sünde, die schließlich zu ihrer gänzlichen Aufhebung führen müßte, und zwischen einer totalen negativen Sicht, die in dem Ganzen überhaupt keinen Sinn mehr findet.“<sup>258</sup>

Einerseits möchte er also den Graben einer Positivierung der Sünde vermeiden wie es in der *bonum-durch-malum-Denkfigur* der Fall war und andererseits geht es ihm darum, die Sünde gewissermaßen im Heilsplan Gottes sinnvoll einzuordnen. An dieser Stelle gilt es an das „Vorherwissen“ Gottes und seine „Vorsehung“ zu erinnern. Zu dieser Gratwanderung sieht er sich eben durch die liturgische Rede von der *felix culpa* berechtigt.<sup>259</sup> Im Hintergrund seines Denkens steht auch die bereits thematisierte Vorstellung von der *renovatio in melius*, also dem Gedanken einer reicheren Wiederherstellung durch Christus. Scheffczyk spricht hier von einer „Höherführung der Schöpfung“<sup>260</sup> und er spricht sich in der Frage, ob es eine Menschwerdung des Sohnes Gottes auch ohne Sünde gegeben hätte offensichtlich für ein klares Nein aus.<sup>261</sup> Woher er sein *Wissen* diesbezüglich bezieht bleibt jedoch unklar. Indem er von einer „Höherführung“ und „Innigkeit“ aufgrund der erfolgten Sünde spricht, scheint die Gratwanderung doch in Richtung des Modells „der Zweck heiligt die Mittel“<sup>262</sup> auszuschlagen.<sup>263</sup> Konkret schreibt er: „So kommt in der Verwirklichung der Erlösung auf Grund der zugelassenen Sünde etwas von der Zielhaftigkeit des Planes Gottes zum Ausdruck, der durch die Überwindung der Menschheitssünde mit der Welt und dem Menschen ein höheres Ziel erreichen wollte, als er es ohne deren Zulassung erreicht hätte.“<sup>264</sup> Wieder gilt es hier kritisch rückzufragen, woher er dieses Wissen nimmt? Dass Scheffczyk die Sünde nicht positiviert macht er jedoch deutlich, indem er vor Verharmlosungen der Sünde ausdrücklich warnt.<sup>265</sup> Das Anliegen Scheffczyks besteht also darin, einerseits Fatalismus und Pessimismus und andererseits die Verharmlosung im Zusammenhang mit der Rede der Sünde und

---

<sup>258</sup> SCHEFFCZYK, *Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde*, 194.

<sup>259</sup> Vgl. SCHEFFCZYK, *Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde*, 194: „Daß wir aber diesen schmalen Grat betreten dürfen, dazu ermächtigt uns die Kirche selbst, wenn sie z.B. i der ergreifenden Osternachtsliturgie an einer liturgisch hochbedeutsamen Stelle von der *felix culpa*‘, von der glückseligen Schuld spricht, ‚die einen so hehren und so erhabenen Erlöser gefunden hat.‘“

<sup>260</sup> SCHEFFCZYK, *Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde*, 195.

<sup>261</sup> Vgl. SCHEFFCZYK, *Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde*, 195: „Und doch kann man bei einigem Bemühen erkennen, daß hier eine höhere Sinnhaftigkeit verborgen liegt, als es den Anschein hat; man muß sich hier allerdings von dem Gedanken überzeugen lassen, daß eine erlöste Welt, eine Schöpfung, in der Jesus Christus als Erlöser erschien und der er dann zum alles umfassenden erlösenden Haupt gesetzt wurde, eine höhere Ordnung darstellt als es die Weltordnung wäre, in der es keinen Erlöser zu geben brauchte und keine gegeben hätte.“

<sup>262</sup> MARQUARD, *Felix culpa?*, 56.

<sup>263</sup> Vgl. SCHEFFCZYK, *Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde*, 195.

<sup>264</sup> SCHEFFCZYK, *Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde*, 195.

<sup>265</sup> Vgl. SCHEFFCZYK, *Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde*, 196.

„Ersünde“ abzuwehren. Der gedankliche Grenzgang ist ihm dabei durchaus bewusst.<sup>266</sup> Hinsichtlich der Frage, ob die Erlösung ein „Mehr“ gegenüber der ursprünglichen Schöpfung gebracht habe, plädiert er, wie wir gesehen haben, für ein klares Ja.<sup>267</sup> Widerspricht diese Position jedoch nicht der Auffassung Spletts, der die *Bewahrung* vor Sünde und Schuld in Rekurs auf Maria keineswegs als minderwertiger als die *Rettung* betrachtet?<sup>268</sup> Bei Maria greifen jedoch „Bewahrung“ und „Erlösung“ ineinander.<sup>269</sup> Die Alternative zwischen Bewahrung und Rettung stimmt also so nicht. Hier gilt es auch zu beachten, dass der Gegensatz zur Bewahrung nicht die Rettung, sondern die Wiederherstellung ist. Im Hinblick auf die Erlösung durch Christus wurde Maria bewahrt.<sup>270</sup> Anders formuliert bedeutet das, dass sie im wahren Sinn des Wortes „erlöst“ ist durch den Erlöser aller, und in ihrem Fall die Erlösung die Gestalt der Bewahrung annahm, weil sie „Kirche im Ursprung“ ist, das erste Glied und der Prototyp<sup>271</sup> der „makellosen Kirche“ – der „*Ecclesia Immaculata*“<sup>272</sup> – (vgl. Eph 5,27)<sup>273</sup>, die es nur gibt, weil sie aus der Hingabe Christi heraus existiert. Erlösung, beziehungsweise Bewahrung haben des Weiteren auch bei Maria keinen absoluten, individuellen Charakter, sondern sind vor allem im Hinblick auf einen entscheidenden Neuanfang für alle geschehen.<sup>274</sup>

Es bleibt jedoch auch die Frage, ob man dogmatisch so von dem Gedanken der *felix culpa* überhaupt sprechen darf und soll, oder ob dieser Begriff mit all seinen Implikationen nicht

<sup>266</sup> Vgl. SCHEFFCZYK, *Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde*, 196.

<sup>267</sup> Vgl. SCHEFFCZYK, *Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde*, 195.

<sup>268</sup> Vgl. SPLETT, *Gott-ergriffen*, 104.

<sup>269</sup> Vgl. GRESHAKE, *Maria-Ecclesia*, 268: „In der lebendigen Glaubens-tradition Israels stehend, empfing Maria also einen radikalen Neuanfang Gottes, der, obgleich er sich ‚chronologisch‘ vor dem Erlösungsgeschehen in Jesus Christus ereignet, dennoch im Hinblick auf ihn geschah und durch ihn und in ihm begründet ist. Maria ist von der Sünde erlöst wie wir (‚cum omnibus hominibus salvandis in stirpe Adam invenitur coniuncta‘ – ‚in der Nachkommenschaft Adams verbunden mit allen erlösungsbedürftigen Menschen, sagt LG 53). Ja, Maria ist von der Sünde sogar mehr als wir erlöst (‚sublimiore modo redempta‘: LG 52): [...] Darin [in der Gottesmutter-schaft Mariens] ist sie Höhepunkt und Zusammenfassung aller ‚Neuanfänge‘ Gottes und das Paradigma schlechthin für universales Heil. Dafür erhält sie auch die dementsprechende Gnade, die als ‚Bewahrung vor der Sünde‘ nicht etwa eine geringere Weise der Erlösung ist, sondern Erlösung in ihrer reinsten Gestalt, so dass Maria ‚in vollkommener Weise erlöst‘ ist. In diesem Sinn ist sie – so das Zweite Vatikanische Konzil (LG 56), dabei Germanus v. Konstantinopel zitierend – ‚ganz heilig und von jeder Sündenmakel frei zu nennen, gewissermaßen vom Heiligen Geist gebildet und zu einer neuen Kreatur gemacht‘, damit sie fähig sei, mit Gott in Dialog zu treten und darin jenes ‚Fiat‘ zu sprechen, das für die ganze Menschheitsgeschichte von entscheidender Bedeutung ist.“

<sup>270</sup> Vgl. GRESHAKE, *Maria-Ecclesia*, 268.

<sup>271</sup> Vgl. *Lumen Gentium* 63.

<sup>272</sup> Vgl. GRESHAKE, *Maria-Ecclesia*, 283: „So steht hinter aller Wirklichkeit der Schöpfung, mag sie durch die Sünde auch noch so unheil und grauenhaft, gebrochen und düster sein, die *Ecclesia immaculata* in ihrer personalen Gestalt: Maria.“

<sup>273</sup> Vgl. *Lumen Gentium* 65.

<sup>274</sup> Vgl. GRESHAKE, *Maria-Ecclesia*, 267: „Ihre besondere, hervorgehobene und sie von allen anderen unterscheidende Stellung resultiert daraus, dass Gott ihr deshalb ‚neue Freiheit‘ schenkte, damit sie inmitten einer vom Bösen geprägten Welt nicht nur selbst einen neuen Anfang habe, sondern ein neuer Anfang sei.“

doch vielmehr der Liturgie vorbehalten ist, wo er nicht von einem vermeintlich neutralen und allwissenden Standpunkt, sondern vom existentiellen Standpunkt der Erlösung gesprochen, beziehungsweise gesungen wird. Ansonsten besteht die Gefahr, dass die geglaubte Erlösung als eine Art *Automatismus* von Erlösung gedacht wird.<sup>275</sup>

Der bedeutende Kirchenvater Augustinus berührt in seinem Werk *De libero arbitrio* auch dieses Thema der Vollkommenheit, beziehungsweise des Ziels des Universums (*perfectioni universitatis*) im Zusammenhang von Sünde und Schuldigwerden.<sup>276</sup>

„Es scheint aber, daß ein weniger Einsichtiger gegen das Gesagte einen Einwand erheben könnte, indem er behauptet: ‚Wenn sogar unser Unglück die Vollkommenheit des Universums vervollständigt, dann würde etwas an dieser Vollkommenheit fehlen, wenn wir immer glücklich wären. Wenn die Seele aber nur durch Sündigen ins Unglück gerät, dann sind auch unsere Sünden zur Vollkommenheit des Universums nötig [*etiam peccata nostra necessaria sunt perfectioni universitatis*], das Gott geschaffen hat. Wie kann er also gerechterweise die Sünden bestrafen, ohne die seine Schöpfung nicht vollständig und vollkommen wäre?‘ Hierauf ist zu antworten, daß nicht die Sünden selbst oder das Unglück selbst zur Vollkommenheit des Universums notwendig sind, sondern die Seelen als Seelen, die sündigen, wenn sie es wollen, und die unglücklich werden, wenn sie gesündigt haben.“<sup>277</sup>

Augustinus setzt sich offensichtlich bereits mit diesem Gedanken, dass das Böse vielleicht doch irgendwie notwendig für das Gute ist, auseinander. Nicht die Sünde und das Böse sind notwendig für die Vollendung der Welt, sondern der Mensch.<sup>278</sup> Das ist die entscheidende Conclusio. Anders und pointiert formuliert: Gott geht es um den Menschen, auch und gerade um den sündigen Menschen.

Das Hauptthema von *De libero arbitrio* ist „die Frage nach dem Ursprung des Bösen“<sup>279</sup>. Im zweiten Buch (Teil) dieses Werkes erörtert der Kirchenvater die Frage nach dem Grund dafür, dass Gott den Menschen mit einem freien Willen ausgestattet hat und er kommt mittels rationaler Überlegungen letztlich zu dem Schluss, dass es sich beim freien Willen um ein Gut handeln muss.<sup>280</sup> Wie bereits erwähnt, ist die Freiheit des Menschen die Voraussetzung für seine Fähigkeit lieben zu können. Insofern ist sie tatsächlich ein großes Gut und die

---

<sup>275</sup> Vgl. GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara, Verzeihung des Unverzeihlichen? Ausflüge in Landschaften der Schuld und der Vergebung, Wien – Graz – Klagenfurt 2008, 37-38.

<sup>276</sup> Ich verdanke den Hinweis auf diese Stelle den Ausführungen von GERL-FALKOVITZ, Verzeihung des Unverzeihlichen?, 39.

<sup>277</sup> Aurelius AUGUSTINUS, *De libero arbitrio* III, 9, in: AUGUSTINUS, *De libero arbitrio – der freie Wille*. Zweisprachige Ausgabe eingeleitet, übersetzt und herausgegeben von BRACHTENDORF, Johannes, Paderborn (u.a.) 2006, 243.

<sup>278</sup> Vgl. Aurelius AUGUSTINUS, *De libero arbitrio* III, 9.

<sup>279</sup> DRECOLL, Volker Henning (Hg.), *Augustin Handbuch*, Tübingen 2007, 270.

<sup>280</sup> Vgl. DRECOLL, *Augustin Handbuch*, 271.

eigentliche Voraussetzung für eine Vollkommenheit, die von der Fähigkeit zu lieben her verstanden wird. „Der freie Wille aber als die Möglichkeit freier Bejahung Gottes und der gottgegebenen Ordnung ist ein so hohes Gut, daß dadurch die Möglichkeit der Abkehr von Gott gleichsam aufgewogen wird.“<sup>281</sup>

Im dritten Buch behandelt Augustinus die Frage, warum der Mensch seinen freien Willen nicht für das Gute einsetzt. In diesem Zusammenhang beschäftigt ihn auch das Thema, wie sich die Willensfreiheit des Menschen mit der göttlichen Vorsehung vereinbaren lässt.<sup>282</sup> „Du sagst nämlich, wenn Gott vorherweiß, daß der Mensch sündigen wird, ist es notwendig, daß er sündigt; wenn es aber notwendig ist, dann beruht das Sündigen nicht auf der Entscheidung des Willens [...]“<sup>283</sup> Diesem Einwand begegnet Augustinus dadurch, dass er sagt, dass es nicht Gott ist, der den Menschen zum Sündigen zwingt, dass er aber die Entscheidungen schon im voraus kennt. Dieses Wissen Gottes erlegt dem Menschen jedoch keinen Zwang auf.<sup>284</sup> Hier gilt es, um den Sachverhalt besser zu verstehen, zwischen einer Vorherbestimmung,<sup>285</sup> dem „Vorher-wissen“ (*praescientia*) und der „Vor-sehung“ (*providentia*) Gottes zu unterscheiden. Dass Gottes Wissen auch das Morgen des Geschöpfes kennt, legt dessen Entscheidungen nach Augustinus keine Notwendigkeit auf – ebensowenig wie die Tatsache, dass ich jemanden sitzen sehe, die Ursache dafür ist, dass er sitzt oder gar notwendigerweise sitzt. Was Augustinus grundsätzlich geltend macht, ist der Gedanke, dass Gott die Freiheit des Menschen respektiert. Hier ist jedoch auch rückzufragen, ob Gottes *Sehen* einfach als ein völlig passives Zuschauen gedacht werden darf? Das Stichwort in diesem Kontext lautet „Vorsehung“. Der entscheidende Gedanke liegt darin, dass der Begriff der „Vorsehung“ Gottes mehr ausdrückt, als im Begriff des „Vorherwissens“<sup>286</sup> steckt. Es

---

<sup>281</sup> CORETH, Emerich, Vom Sinn der Freiheit, Innsbruck-Wien 1985, 44.

<sup>282</sup> Vgl. DRECOLL, Augustin Handbuch, 271.

<sup>283</sup> Aurelius AUGUSTINUS, De libero arbitrio III, 3, S. 215.

<sup>284</sup> Vgl. Aurelius AUGUSTINUS, De libero arbitrio III, 4, S. 223: „Wenn ich mich nicht täusche, würdest du denjenigen nicht ohne weiteres zwingen zu sündigen, von dem du vorherweist, daß er sündigen wird, und auch dein Vorherwissen selbst würde ihn nicht zwingen zu sündigen [...] Wie es sich deshalb nicht widerspricht, daß du durch dein Vorherwissen weißt, was ein anderer durch seinen Willen tun wird, so zwingt Gott niemanden zum Sündigen, und kennt dennoch jene im voraus, die durch ihren eigenen Willen sündigen werden.“

<sup>285</sup> Vorherbestimmung: Hier schwingt immer etwas Zeitliches mit – weil der Mensch eben zeitlich ist, und seine Entscheidungen von morgen heute nur potentiell existieren und nicht real. Dass Gottes Wissen auch das Morgen des Geschöpfes kennt, legt dessen Entscheidungen (nach Augustinus) jedoch keine Notwendigkeit auf – ebensowenig wie die Tatsache, dass ich jemanden sitzen sehe, die Ursache dafür ist, dass er sitzt oder gar notwendigerweise sitzt.

<sup>286</sup> Hier sei noch darauf aufmerksam gemacht, dass das Wissen Gottes ein eigenes Thema darstellt, das vor allem in der Scholastik ausführlich diskutiert wurde. Auch im Hinblick auf den Willen Gottes gilt es noch darauf hinzuweisen, dass diesbezüglich zwischen einem zulassenden und einem „positiven“ Willen Gottes zu unterscheiden ist. Gott lässt manches zu, was nicht seinem Willen entspricht. Das betrifft gerade die „culpa“. Göttlich aber ist, dass er in seiner Heiligkeit und Allwissenheit noch einmal über diesen von ihm nicht positiv bejahten Entscheidungen kontingenter, begrenzter Freiheit steht, und diese (von Ewigkeit her) in den „Plan des Heiles“ einbauen kann – wie auch andere – gute – Entscheidungen, die wirkliche Ursachen für das Wachsen des Reiches Gottes sind. Diesen Sachverhalt hat Leo Scheffczyk, wie wir gesehen haben, unter Bezugnahme auf die

geht bei der Vorsehung um die Fürsorge Gottes. Zum Thema der Vorsehung hat Romano Guardini Gedanken formuliert, die diesen nicht unmissverständlichen Begriff erhellen. Diese seien hier kurz, gleichsam als kleiner Exkurs, beziehungsweise als eine Weiterführung der Frage der *felix culpa* angesprochen.

Guardini bringt die Vorsehung zutiefst mit dem Sehen Gottes in Verbindung. Es geht ihm dabei nicht darum, die Welt zu idealisieren oder zu verharmlosen. Er ist jedoch davon überzeugt, dass gelebter Vorsehungsglaube das Potenzial der Weltverwandlung in sich trägt.<sup>287</sup> Der entscheidende Gedanke bei ihm ist nun jener, wonach die Vorsehung kein „fertiger Apparat ist, der funktioniert, sondern daß sie [die Vorsehung] sich schöpferisch vollzieht aus dem Neuen der Freiheit Gottes heraus, und ‚auch‘ aus unserer kleinen Menschenfreiheit.“<sup>288</sup> Damit ist gesagt, dass Vorsehung gerade kein unentrinnbares Schicksal im Sinne einer vorherbestimmten Determination meint, sondern eben das Zusammenspiel von lebendigen Freiheiten. Guardini kommt es im Kontext seiner Ausführungen nicht auf ein theoretisches Durchschauen des Vorsehungsgedankens an, sondern vielmehr auf den lebendig-gläubigen Vollzug.<sup>289</sup> „Man kann den Gedanken der Vorsehung bloß mit dem Verstande denken. Dann bleibt er Theorie. [...] Das Geheimnis der Vorsehung bleibt tot, sobald wir es nur denken. Es wird Wirklichkeit, wenn wir es tun.“<sup>290</sup> Vorsehung ereignet sich nach Guardini nicht in einem geschichtsenthobenen Raum, „sondern hier“ und „Nicht überhaupt, sondern jetzt.“<sup>291</sup> Worauf Guardini hinaus möchte ist die Überzeugung, dass Gott aus christlicher Perspektive immer auch als Person zu denken, besser formuliert, zu lieben ist.<sup>292</sup> Wer Gott nur als allmächtig (und allwissend), also als absolutes Wesen denkt, erreicht gerade nicht, was der christliche Glaube mit Gott meint.<sup>293</sup>

Guardini macht also geltend, dass ein rein theoretisches Überlegen im Hinblick auf die Frage was Vorsehung bedeutet, gerade nicht das zu fassen vermag, was eigentlich damit gemeint ist. Der Religionsphilosoph wehrt demnach ein mechanisches Verständnis, zugunsten eines lebendigen, d.h. im Leben des einzelnen Menschen verankerten Verständnisses ab. Nur daraus erschließe sich ihm zufolge erst wirklich was Vorsehung meint. Wie bereits erwähnt,

---

*felix culpa* als herausfordernde Gratwanderung beschrieben. Ein eigenes wichtiges Thema, das an dieser Stelle leider nicht näher ausgeführt werden kann, ist die Unterscheidung von „Zulassung“ und „positivem“ Willen Gottes in der geistlichen Unterweisung.

<sup>287</sup> Vgl. GUARDINI, Romano, Vom lebendigen Gott, Mainz 1957, 25-28.

<sup>288</sup> GUARDINI, Vom lebendigen Gott, 31.

<sup>289</sup> Vgl. GUARDINI, Vom lebendigen Gott, 30-31.

<sup>290</sup> GUARDINI, Vom lebendigen Gott, 30-31.

<sup>291</sup> GUARDINI, Vom lebendigen Gott, 31.

<sup>292</sup> Vgl. GUARDINI, Vom lebendigen Gott, 19-21.

<sup>293</sup> Vgl. GUARDINI, Der Anfang aller Dinge, 80-82.

hat Vorsehung wesentlich mit dem Sehen zu tun. Auch zu diesem Thema hat Guardini bedeutende Gedanken vorgebracht.

Zunächst stellt er fest, dass der Mensch in der Welt keineswegs den umfassenden *Überblick*, beziehungsweise *Durchblick* hat und haben kann, schlichtweg, weil sich ihm vieles einfach entzieht. Das gilt einerseits schon für die materielle Wirklichkeit und andererseits und hier noch vielmehr für den Bereich des Inneren des Menschen.<sup>294</sup> Gott hingegen sieht alles und er „durchblickt das Gewebe.“<sup>295</sup> Hier ist also ein gewichtiger Unterschied zwischen dem Sehen Gottes und dem Sehen des Menschen formuliert. Es geht also in erster Linie darum *was* gesehen wird. Darüber hinaus macht Guardini auf ein weiteres Merkmal des Sehen Gottes aufmerksam, nämlich auf die Art und Weise, *wie* er sieht. „Es gibt verschiedene Arten, gesehen zu sein. Der sehende Blick spiegelt nicht nur, was ist, sondern er wirkt auch auf das, was er erblickt.“<sup>296</sup> Sehen ist demnach nicht einfach neutral. Es ist darüber hinaus mehr als ein rein passives, rezeptives Aufnehmen. In diesem Zusammenhang wehrt Guardini auch die (immer noch, im Bewusstsein von vielen Menschen, vorhandenen) Vorstellungen ab, wonach Gottes Sehen eine Art steriles und blendendes, ja erbarmungsloses Ausleuchten aller Winkel des Lebens darstellt. Konkret bringt er das Beispiel des Operationssaals.<sup>297</sup> Gottes Sehen ist anders. „Gott ist Der, der sieht. Aber sein Sehen ist Liebe. Sein Sehen umfaßt seine Geschöpfe, sagt Ja zu ihnen und ermutigt sie [...].“<sup>298</sup> Der springende Punkt ist, wie wir bereits gesehen haben jener Gedanke, wonach das Sehen kein bloßes Rezipieren einer fertigen Welt bedeutet, sondern dass gerade das Sehen immer schon eine Form von Wirkung impliziert. Das gilt auch für das Sehen Gottes. Gottes Sehen ist also eine Form seines Wirkens.<sup>299</sup>

Von diesen Gedanken fällt auch Licht auf die Geschichte vom Sündenfall in Gen 3, wo Adam und Eva sich vor Gott verstecken und gerade nicht von ihm gesehen werden wollen (vgl. Gen 3,8). Sie wollten damit auch dem Ja Gottes zu ihnen entfliehen. Die anschließende Frage Gottes an den Menschen in Gen 3,9 („Adam, Mensch, wo bist du?“) kann unterschiedlich interpretiert werden. Der Kirchenvater Ambrosius von Mailand kommt auf diese Frage in seinem Werk „Über das Paradies“ zu sprechen und er sieht darin nicht eigentlich eine Frage, sondern vielmehr einen Tadel ausgedrückt. Aber indem Gott den Menschen anruft, lässt er

---

<sup>294</sup> Vgl. GUARDINI, Vom lebendigen Gott, 35-37.

<sup>295</sup> GUARDINI, Vom lebendigen Gott, 37.

<sup>296</sup> GUARDINI, Vom lebendigen Gott, 39-40.

<sup>297</sup> Vgl. GUARDINI, Vom lebendigen Gott, 39.

<sup>298</sup> GUARDINI, Vom lebendigen Gott, 40.

<sup>299</sup> Vgl. GUARDINI, Vom lebendigen Gott, 40-41. „Sein Sehen ist nicht so, daß es etwas Fertiges vorfände und es anblickte, sondern es ist selbst schaffende Liebe; ist selbst die Macht, welche das Ding in seinem Sein begründet und aus der Verfallenheit heraushebt.“ (41).

jedoch gerade nicht ab von ihm, wie Ambrosius zu bedenken gibt.<sup>300</sup> „Was bedeutet also: ‚Adam, wo bist du?‘? Es bedeutet nicht, ‚an welchem Ort‘, sondern, ‚in welchem Zustand befindest du dich?‘“<sup>301</sup> Christoph Benke sieht darin die Sehnsucht Gottes nach dem Menschen ausgesprochen.<sup>302</sup>

Hier sei noch auf eine interessante Deutung des Sehens Gottes im Zusammenhang von Sünde und Schuld beim Dominikaner Meister Eckhart (1260-1328) aufmerksam gemacht. In seiner fünften Predigt schreibt er: „Gott erkennt auch nichts außerhalb seiner, sondern sein Auge ist nur auf ihn selbst gerichtet. Was er sieht, das sieht er in sich. Darum sieht uns Gott nicht, wenn wir in Sünden sind. Drum: soweit wir in ihm sind, soweit erkennt uns Gott, das heißt: soweit wir ohne Sünde sind.“<sup>303</sup> Die Aussage klingt zunächst überraschend. Aber worum geht es hier? Eckhart zufolge geht es Gott gerade nicht darum, über unsere Sünden Buch zu halten. So ein Gottesbild ist unchristlich. Eckhart unterscheidet zwischen „sehen“ und „erkennen“. Auch Jesus spricht davon, dass er zu bestimmten Leuten sagen müsse: „Ich kenne euch nicht.“ (vgl. Mt 7,22-23). „Erkennen“ und „kennen“ bedeuten biblisch betrachtet eine vertraute Beziehung. Es geht um das gegenseitige sich Kennen.<sup>304</sup> Dass Gott den Menschen auch trotz Sünde und Schuld nicht einfach aus seinem Blickfeld lässt, ist jedoch Kern der Rede von der *felix culpa*.

„Wir können nichts Besseres tun, als uns und alles, was unser ist, in Gottes Blick stellen: ‚Sieh mich!‘ Die Furcht wegtun, die uns daran hindern will. Die Trägheit, den Schein des Ehrgefühls, den Stolz, alles das fort! ‚Das Gute: sieh es! Das Unzulängliche: sie es auch! Das Häßliche, das Unrechte, das Böse, das Schlechte, alles: - sieh es, Gott!‘

Manchmal kann man etwas nicht ändern. So soll Er es wenigstens sehen. Manchmal kann man auch nicht in Ehrlichkeit bereuen. Aber sehen soll Er es – und daß wir es noch nicht bereuen können dazu! Alle Unzulänglichkeit und alles Schlimme mag sein. Es ist noch nicht tödlich, solange es sich vor seine Augen stellt. Sobald noch das Hintreten vor die Augen Gottes geschieht, ist das wie ein unzerstörbarer Punkt der Erneuerung. Alles ist möglich von Gott her. Aber alles ist in Gefahr, sobald Einer dieses nicht mehr will.“<sup>305</sup>

---

<sup>300</sup> Vgl. AMBROSIIUS von Mailand, Über das Paradies, Einsiedeln 2013, 92-93.

<sup>301</sup> AMBROSIIUS von Mailand, Über das Paradies, 92-93: „Wohin haben dich deine Sünden geführt, dass du vor deinem Gott fliehst, den du zuvor gesucht hast?“ (93)

<sup>302</sup> Vgl. BENKE, Mit Gott an einem Tisch, 17 und vgl. BENKE, Spiritualität, 26-27.

<sup>303</sup> ECKHART, Meister Werke I und II. Herausgegeben und kommentiert von Niklaus Largier (Bibliothek des Mittelalters 20; 21), Frankfurt a.M. 1993, im Folgenden abgekürzt mit: W I, Pr(edigt). 5A, (Seite) 61.

<sup>304</sup> In Psalm 138,6 heißt es: „Ja, der Herr ist erhaben; doch er schaut auf die Niedrigen und die Stolzen erkennt er von fern.“

<sup>305</sup> GUARDINI, Vom lebendigen Gott, 42.

Was Romano Guardini in diesem längeren Zitat zum Ausdruck bringt, finden wir auch bei Meister Eckhart, wenn er sagt: „Was immer zu Gott kommt, das wird verwandelt; so geringwertig es auch sei, wenn wir es zu Gott bringen, so entfällt es sich selbst.“<sup>306</sup>

Es dürfte deutlich geworden sein, dass aus der Art und Weise wie Guardini die Vorsehung, ja das Sehen Gottes, versteht, sich ein ganz anderes Bild ergibt, als jenes *deistische*, vom alles sehenden, unbeteiligten Beobachter, der unberührt zuschaut. Man wird an dieser Stelle schließlich noch kurz auf das Hohelied der Liebe verweisen dürfen, wo die Beziehung zwischen Gott und Mensch als Liebesbeziehung „von Angesicht zu Angesicht“<sup>307</sup> gedeutet wird.<sup>308</sup>

Im nächsten Punkt soll es nun zunächst um das Geschaffensein des Menschen gehen, bevor nochmals und weiterführend davon die Rede sein wird, inwiefern das *Erbe* des Menschen nicht aus der Hand Gottes, sondern aus einem entscheidenden ursprünglichen Freiheitsakt des Menschen, belastet wurde.

#### **4. Der Mensch als Geschöpf – Was die Rede von der Schöpfung impliziert**

Wie bereits erwähnt, impliziert die Thematik der „Ursünde“ nicht nur den Ursprung von Sünde und Schuld in der Welt, sondern auch die Frage nach dem Anfang und Ursprung des Menschen überhaupt. Nach biblisch-christlichem Verständnis gehört das Böse nicht gleichursprünglich zum Menschen wie das Gute. „Grundlegender ist ihm [dem Menschen] das Gute, seine gottebenbildliche Freiheit, die durch die Sünde zwar entstellt, aber nicht zerstört wurde.“<sup>309</sup>

„Die erste Wirkung von Denken, Reden und Tun trifft ihn [den Menschen] selbst.“<sup>310</sup> Damit ist nach Jörg Splett „das erste ‚Objekt‘ eines Handelnden dieser selbst“<sup>311</sup>. Denken, Reden und Handeln des Menschen haben zweifellos eine Wirkung auf seine Umgebung. Dabei wird jedoch oft leicht übersehen, dass es auch eine Rückwirkung des positiven, sowie des negativen Verhaltens auf den Menschen selbst gibt.<sup>312</sup> Anders formuliert bleibt das Wesen des Menschen davon nicht unberührt. In diesem Sinne *erschafft* sich der Mensch tatsächlich ein

---

<sup>306</sup> ECKHART, W I, Pr. 3, 43.

<sup>307</sup> SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Das Hohelied der Liebe, 167.

<sup>308</sup> Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Das Hohelied der Liebe, 167.

<sup>309</sup> HOPING, Helmut, Bewusstes Leben, Egozentrität und die Macht des Bösen, in: HOPING, Helmut / SCHULZ, Michael (Hg.), Unheilvolles Erbe? Zur Theologie der Erbsünde, Freiburg – Basel – Wien 2009, 190.

<sup>310</sup> SPLETT, Jörg, Gott-ergriffen, Grundkapitel einer Religionsanthropologie, Köln 2006, 57.

<sup>311</sup> SPLETT, Gott-ergriffen, 65.

<sup>312</sup> Vgl. SPLETT, Gott-ergriffen, 65.

Stück weit selbst.<sup>313</sup> Der französische christliche Philosoph Maurice Blondel ist auch der Ansicht, dass möglicherweise nicht die Tatsache der Unabänderlichkeit unserer (negativen) Taten das Schlimmste darstellt, sondern vielmehr die Tatsache, dass diese Taten unser Wesen, also uns selbst, dermaßen verändern, dass eine Änderung unserer selbst mitunter nicht möglich ist.<sup>314</sup>

„Der böse Mensch soll nicht sagen: Was schadet es mir, daß ich Übles täte, wenn es mir doch nicht weh täte? [...] Eben das, daß du Übles tust, das ist ganz und gar *dein* Schaden und tut dir weh genug. [...] er [Gott] könnte dem Sünder nichts Schlimmeres antun, weder mit der Hölle noch mit irgend etwas, als er ihm damit antut, daß er es ihm gestattet oder über ihn verhängt (=ihm zuläßt), daß er sündig ist [...]. Und gäbe ihm Gott das Weh der ganzen Welt, so könnte ihn Gott dennoch nicht mehr schlagen, als er damit geschlagen *ist*, daß er sündigt.“<sup>315</sup>

Meister Eckhart, dessen *Mystik* zutiefst praktisch und insofern ethisch ist, spricht davon, dass alles Geschaffene das Sein aus Gott hat und zwar nicht nur in dem Sinne, dass Gott die Welt in der Vergangenheit einmal aus dem Nichts erschaffen hat (*creatio ex nihilo*), sondern auch im Sinne einer fortwährenden Lebenserhaltung<sup>316</sup> (*creatio continuans*).

Diese Einsicht dass der Mensch einerseits endlich und andererseits etwas Unendliches in sich trägt, macht aus biblischer Sicht seine Würde aus. Denn nach Gen 1,27 ist der Mensch Abbild Gottes. Seit dem „Sündenfall“, wo der Mensch sich letztlich absolut und zum alleinigen Maßstab setzen wollte, liegt gerade in dieser doppelten Ausstattung auch der Grund für die Selbstüberschätzung einerseits und die Minderwertigkeitsgefühle andererseits.<sup>317</sup>

Nochmals gilt es zu betonen, dass es das Böse für das Gute nicht braucht.<sup>318</sup> Darauf beharrt die Bibel in der Genesis. „Im Unterschied zu vielen Mythen der Urschuld, wo die Weltenschöpfer (auch im Plural) selbst Gut und Böse mischen, [...] weiß die biblische Genesis vom reinen, geglückten Anfang, vom mehrfach bestätigten, truglosen ‚Gutsein‘ (*tow*) der Schöpfung.“<sup>319</sup> Die Philosophin Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz sagt hier, dass die Genesis entscheidende Akzente gegenüber anderen Schöpfungsmythen setzt, was den Ursprung von Sünde und Schuld betrifft, nämlich dass er biblisch gesehen gerade nicht *per se* in die

---

<sup>313</sup> Vgl. Vgl. FROMM, Ihr werdet wie Gott sein, 78 „Der Mensch erschafft sich selbst im Prozeß der Geschichte, der mit seinem ersten Akt der Freiheit begann – der Freiheit, nicht zu gehorchen – ‚nein‘ zu sagen.“

<sup>314</sup> Vgl. BLONDEL, Maurice, Logik der Tat. Aus der „Action“ von 1893 ausgewählt und übertragen von Peter Henrici, Einsiedeln 1986, 54: „Es ist vielleicht nicht das Schlimmste, daß wir unsere Taten nicht mehr ändern können; das Schlimmste ist, daß diese Taten uns ändern – so sehr, daß wir uns selbst nicht mehr ändern können.“ Diese Stelle verdanke ich Jörg Splett, in: SPLETT, Gott-ergriffen, 65.

<sup>315</sup> ECKHART, W II, Pr. 74, 105.

<sup>316</sup> Vgl. ECKHART, W I, Pr. 4, 53.

<sup>317</sup> Vgl. dazu SPLETT, Spiel-Ernst, 26-27.

<sup>318</sup> Vgl. GERL-FALKOVITZ, Verzeihung des Unverzeihlichen?, 35.

<sup>319</sup> GERL-FALKOVITZ, Verzeihung des Unverzeihlichen?, 35.

Definition des Menschen gehört. Konsequenterweise, oder eigentlich umgekehrt gilt folgender Glaube: Weil der Schöpfer absolut gut ist, ist auch sein Geschöpf als sein Abbild zunächst einfachhin gut. Dieses Freihalten des Gottesbildes von jeglichen negativen Zügen, gehört nach Gerl-Falkovitz zum biblischen Durchbruch.<sup>320</sup> Umso bedrängender bleibt in diesem Kontext die Frage nach dem als fehlend erfahrenen göttlichen Widerstand gegen das Böse.<sup>321</sup>

Aus christlicher Perspektive ist der Mensch von Gott geschaffen und gewollt. „Alles Da-Sein ist, ursprünglich, ein Gewolltsein.“<sup>322</sup> Der tiefste und letzte Sinn menschlichen Daseins besteht in der freien Antwort auf das Bejahtsein. „Duns Scotus sagt es so: Gott will Mit-Liebende“<sup>323</sup>. Es ist eine Art Kurzformel christlichen Glaubens und Spiritualität.“<sup>324</sup> Das Mitlieben-Können impliziert wirkliche Freiheit. Mit diesem Verständnis, beziehungsweise mit diesem Gottesbild soll nun die Geschichte von Gen 3 als „Sündenfall“ eingehender thematisiert werden.

#### 4.1. „Der Anfang aller Dinge“<sup>325</sup>

Romano Guardini hebt hervor, dass es verschiedene Weisen des Fragens nach dem Anfang gibt. Die Genesis tut es weder mit naturwissenschaftlichem noch mit frühgeschichtlichem Interesse.<sup>326</sup> „Sie richtet sich vielmehr an den Menschen, der in Frömmigkeit fragt: Wo entspringt die Quelle meines Daseins? [...] Was ist mit mir gewollt?“<sup>327</sup> Er verweist ferner auf die Bildsprache des Bibeltextes<sup>328</sup>, den er, im Unterschied zu Fromm etwa, als Wort Gottes liest.<sup>329</sup>

---

<sup>320</sup> Vgl. GERL-FALKOVITZ, Verzeihung des Unverzeihlichen?, 89-90.

<sup>321</sup> Vgl. GERL-FALKOVITZ, Verzeihung des Unverzeihlichen?, 90: „Einer Erörterung wert bleibt zweifellos die Frage, ob und mehr noch: warum sich Gottes Gutheit nicht der *Erfahrung* zuweilen unlesbar zeige, nämlich als schweigende, fehlende, nicht eingreifende, nichts Böses verhindernde Größe. Dennoch ist biblisch darauf zu bestehen, vor allem im Lichte des Neuen Testaments, Gott sei gut, ohne Einschränkungen.“ Hier ist vor allem auch auf folgendes Werk zu verweisen: METZ, Johann Baptist, Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg – Basel – Wien <sup>4</sup>2011. Vgl. dazu auch KASPER, Barmherzigkeit, 11; 125-132.

<sup>322</sup> SPLETT, Spiel-Ernst, 32.

<sup>323</sup> Auf Lateinisch heißt es: „Deus vult alios habere condiligentes.“

<sup>324</sup> BENKE, Mit Gott an einem Tisch, 84.

<sup>325</sup> Vgl. den Titel von GUARDINI, Romano, Der Anfang aller Dinge. Meditationen über Genesis Kapitel I-III, Würzburg 1961.

<sup>326</sup> Vgl. GUARDINI, Der Anfang aller Dinge, 12-13.

<sup>327</sup> GUARDINI, Der Anfang aller Dinge, 13.

<sup>328</sup> Vgl. GUARDINI, Der Anfang aller Dinge, 45: „[...] wir müssen uns bewußt bleiben, wie der heilige Text redet: religiös und in Bildern.“

<sup>329</sup> Vgl. GUARDINI, Der Anfang aller Dinge, 9.

Wie oben (unter Punkt B. 2.) bereits dargelegt wurde, sieht Erich Fromm den „Gott Adams“ in Gen 3 als einen eifersüchtigen und missgünstigen Gott, der sich letztlich davor fürchtet, dass der Mensch ihm sein Gottsein streitig machen könnte.<sup>330</sup> Guardini kennt die Argumentationslogik dieser Position bereits und er weist sie als unbiblisch zurück.<sup>331</sup>

„Das [dass der Mensch aufgrund der Erkenntnis von Gut und Böse das „herrscherliche Richten auszuüben“<sup>332</sup> vermag] wollen aber die Götter für sich behalten; die Menschen sollen unwissend sein, damit sie leicht regiert werden können. So wird das Wissen-Wollen zum Unrecht erklärt, die Unwissenheit zur Tugend erhoben, und ‚Paradies‘ ist das Scheinglück, das die Götter den Menschen vorspiegeln, damit sie unterwürfig bleiben. [...] Das Paradies zerbricht, aber das wahre Menschsein nimmt seinen Anfang. [...] Man braucht nur den Text sorgfältig zu lesen, um zu sehen, wie tief die Deutung seinen Sinn entstellt.“<sup>333</sup>

Er plädiert offensichtlich für eine andere, beziehungsweise für die traditionelle Deutung. Zunächst soll hier das Bild vom Paradies erläutert werden. Was ist mit dem Bild des Paradieses (Gartens) gemeint, wenn es kein Scheinglück bezeichnen soll? Nach Guardini bedeutet es schlichtweg die Welt, die dem Menschen anvertraut wurde und in der auch Gott in allem wohnte.<sup>334</sup> Der Begriff Paradies scheint heute nur noch als Karikatur in Verwendung zu sein. Bereits Guardini kennt die ironischen oder romantischen Vorstellungen davon.<sup>335</sup>

„Auch vom Paradies gehen sonderbare Begriffe um. Mythische Vorstellungen, von der Insel der Seligen, oder vom Land Hesperien, wo ewiger Frühling ist. Märchenvorstellungen vom Schlaraffenland, in dem nichts ist als Genuß. Psychologistische Vorstellungen von einem Kinderland, in dem es nur Unmündigen wohl sein kann. Die Vorstellung kann einen höhnischen Beiklang bekommen; dann wird das Paradies zu einem Ort der Beschränktheit und Langeweile, in welchem der Mensch herumgeht und nicht weiß, was er mit sich anfangen soll, bis endlich die Sünde kommt, und das Leben lohnend macht... Armselige Gedanken, mit denen der abgesunkene Mensch etwas erniedrigt, dessen Größe ihn beschämt.“<sup>336</sup>

Verwundert es, dass vom *Himmel* mitunter ähnliche Vorstellungen existieren? Guardini bezeichnet das Paradies als die Welt vor dem Sündenfall des Misstrauens. Was aber ist die Welt? Auch dazu äußert sich der Religionsphilosoph scharfsinnig. „Welt“ ist im Grunde keine vom Menschen unabhängig und in sich existierende Größe. Was „Welt“ bedeutet, wird stets wesentlich durch die konkrete „Begegnung des Menschen mit dem Gegebenen“<sup>337</sup> ins Leben

---

<sup>330</sup> Vgl. FROMM, *Ihr werdet wie Gott sein*, 59.

<sup>331</sup> Vgl. GUARDINI, *Der Anfang aller Dinge*, 59-60.

<sup>332</sup> GUARDINI, *Der Anfang aller Dinge*, 59.

<sup>333</sup> Vgl. GUARDINI, *Der Anfang aller Dinge*, 59-60.

<sup>334</sup> Vgl. GUARDINI, *Der Anfang aller Dinge*, 43.

<sup>335</sup> Vgl. GUARDINI, *Der Anfang aller Dinge*, 53; 55.

<sup>336</sup> GUARDINI, *Der Anfang aller Dinge*, 53.

<sup>337</sup> GUARDINI, *Der Anfang aller Dinge*, 55.

gerufen, beziehungsweise verweigert.<sup>338</sup> „Dem in sich entzweiten Menschen zeigt sich daher eine entzweite, aus den Fugen geratene Welt. [...] Sie wird widersprüchlich, in ein Hell-Dunkel getaucht [...].“<sup>339</sup> Dieser Ernst, der darin zum Ausdruck kommt, macht nur nochmals deutlich, welches Gottes- und Menschenbild der christliche Glaube hat, nämlich jenes der Freiheit und der Verantwortung. Doch vor aller Aufgabe steht die Zusage Gottes, beziehungsweise ist die Gabe des Lebens schon eine Zusage. Jörg Splett hat darauf hingewiesen, dass Existenz nicht neutral ist, wie wir es unter dem Eindruck der modernen Wissenschaft gerne glauben, sondern eben gut, beziehungsweise sehr gut (vgl. Gen 1,31) ist, wie es die Bibel gleich auf den ersten Seiten sagt.<sup>340</sup> Wenn alles so gut war, wie die Bibel in der Genesis sagt, erhebt sich die Frage, woher das Böse in die Welt kam? Die Lehre von der „Ursünde“ stellt einen Antwortversuch darauf dar.

#### 4.2. „Ursünde“ und „Ersünde“

Recht verstanden geht es hierbei gerade nicht um eine pessimistische Anthropologie<sup>341</sup>, wie vielfach vermutet<sup>342</sup>, sondern um das Ernstnehmen dessen, was der Begriff Freiheit impliziert, nämlich die Aufgabe der Entscheidung zwischen Ja und Nein. Der christliche Glaube geht davon aus, dass der Mensch, der von Gott *im* Anfang gut geschaffen war, *am*<sup>343</sup> Anfang ein Nein mit Folgewirkungen gesprochen hat. Prägnant formuliert handelt es sich bei der „Ursünde“, wie das Wort schon anklingen lässt, um „eine Tragik der Geschichte, nicht der Schöpfung – um eine Tragik also, die erlösbar ist.“<sup>344</sup> Eine eingehendere Darstellung dieser Lehre würde den Rahmen dieser Arbeit bei Weitem sprengen. Nichtsdestotrotz spricht diese Lehre von jener anfänglichen Schuld (*culpa*), die im Exsultet im Kontext der Erlösung als *felix culpa* bezeichnet wird. Die Rede von der „Ursünde“ meint keinen Verlust der Gottebenbildlichkeit des Menschen, sondern eine vom Menschen ausgehende Störung im

---

<sup>338</sup> Vgl. GUARDINI, Der Anfang aller Dinge, 54-55.

<sup>339</sup> SCHULZ, Michael, Theodramatisches Urereignis: die Sünde Adams und die Wandlung des Menschen zum Schlechteren, in: HOPING, Helmut / SCHULZ, Michael (Hg.), Unheilvolles Erbe? Zur Theologie der Erbsünde, Freiburg – Basel – Wien 2009, 229.

<sup>340</sup> Vgl. SPLETT, Spiel-Ernst, 92.

<sup>341</sup> Vgl. REIFENBERG, Peter, Einleitung: Unheilvolles Erbe? Zum Verständnis der Erbsündenlehre, in: HOPING, Helmut / SCHULZ, Michael (Hg.), Unheilvolles Erbe? Zur Theologie der Erbsünde, Freiburg – Basel – Wien 2009, 17.

<sup>342</sup> Vgl. GERL-FALKOVITZ, Verzeihung des Unverzeihlichen?, 79.

<sup>343</sup> GERL-FALKOVITZ trifft die Unterscheidung zwischen lat. *principium* (hebr. *bereshit* zeitfreier Ursprung) und *initium* (zeitlicher Anfang). Vgl. dazu GERL-FALKOVITZ, Verzeihung des Unverzeihlichen?, 15-16.

<sup>344</sup> REIFENBERG, Einleitung: Unheilvolles Erbe?, 15.

Gottes-, Welt- und Selbstverhältnis, die sich als „Ersünde“<sup>345</sup> fortan in der Geschichte ausgebreitet hat. „Ursünde“ bezieht sich in der christlichen Tradition seit Augustinus auf den „Fall Adams“, „Ersünde“ bezeichnet den durch die „Ursünde“ bedingten *Zustand* des (aller) Menschen, der von einer gewissen Freiheitsprägung, oder besser formuliert von einer Freiheitsbelastung charakterisiert ist.<sup>346</sup> Hier ist zu beachten dass der von Augustinus geprägte Terminus „Ersünde“ eine „eine Sünde im analogen Sinne“<sup>347</sup> meint, d.h. es geht hier nicht um individuell begangene Sünden, sondern um eine Art Sündenmacht<sup>348</sup>, die jeden Menschen unfrei im Sinne einer Ausrichtung auf das Gute macht, „schon bevor wir im bewussten Leben zu uns selbst erwachen.“<sup>349</sup> Die Fähigkeit zu lieben ist also schon belastet. Auch Immanuel Kant spricht von einem „Hang zum Bösen“ im Menschen.<sup>350</sup> Wird jedoch mit dem Konzept der „Ursünde“ nicht die Freiheit und dadurch die Fähigkeit zum Schuldigwerden geleugnet? Wie bereits erläutert, geht es hierbei um keine völlige Verdorbenheit des Menschen, sondern um einen negativ geprägten Zustand.

„Das Böse affiziert die Wurzel der Subjektivität eines jeden von uns. Die Universalität der ‚Ersünde‘ lässt sich nicht erklären. Sie ist letztlich nur soteriologisch begründbar als die Voraussetzung der universalen Erlösungsbedürftigkeit des Menschen.“<sup>351</sup>

Zum Begriff der „Ersünde“ hält Karl Rahner fest, dass es sich hierbei um einen missverständlichen Ausdruck handelt.<sup>352</sup> „Man könnte nun Theologie und Verkündigung der Kirche kritisch befragen, warum sie ein so mißverständliches Wort benutzt.“<sup>353</sup> Missverständlich an diesem Begriff ist das Wort „Sünde“, das ja immer ein persönliches Verschulden aus einer eigenen Freiheitsentscheidung heraus meint. Ein solches personales Verschulden ist nun tatsächlich nicht übertragbar, wie auch die Freiheit eines Menschen nicht übertragbar ist.<sup>354</sup> „Es wird uns in der ‚Ersünde‘ nicht die Sünde Adams angerechnet.“<sup>355</sup> Es ist also das Wort Sünde, das hier zu Recht irritiert, weil es einmal für „die personale schlechte

---

<sup>345</sup> „Ersünde“ meint hier eine Sünde im analogen Sinn. Vgl. KNOP, Julia, Die Ursünde – Unheilvolles Erbe der Theologiegeschichte oder der Menschheit?, in: HOPING, Helmut / SCHULZ, Michael (Hg.), Unheilvolles Erbe? Zur Theologie der Ersünde, Freiburg – Basel – Wien 2009, 28-29.

<sup>346</sup> Vgl. KNOP, Julia, Die Ursünde – Unheilvolles Erbe der Theologiegeschichte oder der Menschheit?, 28-29.

<sup>347</sup> HOPING, Helmut, Bewusstes Leben, Egozentrität und die Macht des Bösen. Zum Verständnis der „Ersünde“, 187.

<sup>348</sup> Vgl. HOPING, Bewusstes Leben, Egozentrität und die Macht des Bösen, 190.

<sup>349</sup> HOPING, Bewusstes Leben, Egozentrität und die Macht des Bösen, 190.

<sup>350</sup> Vgl. HOPING, Bewusstes Leben, Egozentrität und die Macht des Bösen, 182; 184.

<sup>351</sup> HOPING, Bewusstes Leben, Egozentrität und die Macht des Bösen, 190.

<sup>352</sup> Vgl. RAHNER, Grundkurs des Glaubens, 118.

<sup>353</sup> RAHNER, Grundkurs des Glaubens, 118.

<sup>354</sup> Vgl. RAHNER, Grundkurs des Glaubens, 117.

<sup>355</sup> RAHNER, Grundkurs des Glaubens, 117.

Entscheidung eines Subjektes<sup>356</sup> und das andere mal für „eine Unheilssituation verwendet wird, die von fremder Entscheidung sich herleitet“<sup>357</sup>. Daher handelt es sich bei der „Sünde“ im Wort „Ersünde“ um eine Sünde im *analogen*,<sup>358</sup> nicht jedoch im *univoken*<sup>359</sup> Sinn.<sup>360</sup>

Rahner plädiert grundsätzlich dafür, nicht beim Wort „Ersünde“ zu beginnen, weil dieser Ausdruck vielfach diese Verwirrungen mit sich bringt und es viel Mühe bereitet, vom Begriff ausgehend, das Gemeinte plausibel zu machen. Daher schlägt er vor, zunächst zu versuchen, die *Sache* ausgehend von der Erfahrung und der Situation des Menschen zur Sprache zu bringen.<sup>361</sup> „Erst anschließend wäre darauf hinzuweisen, daß diese sehr reale Wirklichkeit des eigenen Lebens und der eigenen Situation im kirchlichen Sprachgebrauch mit ‚Ersünde‘ bezeichnet wird.“<sup>362</sup>

Im Kern geht es bei der „Ersünde“ um eine negative Mitbestimmtheit der jetzigen Freiheitssituation des Menschen durch eine fremde, ja ursprüngliche, *radikale*, d.h. bis in die tiefsten Wurzeln reichende, geschichtliche, von (einem oder mehreren) Menschen begangene Schuld, die universal und in gewisser Weise bleibend ist.<sup>363</sup>

„Die ‚Ersünde‘ besagt selbstverständlich nicht, daß die personale ursprüngliche Freiheitstat am eigentlichen Ursprung der Geschichte in ihrer sittlichen Qualität auf die Nachkommen übergegangen sei. Eine solche Konzeption, daß uns die personale Tat ‚Adams‘ oder der ersten Menschengruppe so angerechnet werde, daß sie gleichsam biologisch auf uns übergegangen sei, hat mit dem christlichen Dogma von der Ersünde schlechterdings nichts zu tun.“<sup>364</sup>

„Um zu einem wirklichen Verständnis der Ersünde zu kommen, gehen wir von der Tatsache aus, daß unsere eigene Freiheitssituation in einer uneliminierbaren Weise durch fremde Schuld mitgeprägt ist. Das bedeutet aber, daß diese Schuldmitbestimmtheit in ihrer Universalität und Unentrinnbarkeit nicht denkbar ist, wenn sie nicht schon vom Anfang der Freiheitsgeschichte der Menschheit her mitgegeben wäre.“<sup>365</sup>

Folgender Satz drückt aus, worum es im Kern geht: „Aber jedem Anfang eignet auch eine prägende Bedeutung für das Nachfolgende.“<sup>366</sup> An dieser Stelle ist Vorsicht geboten, um nicht jener Vorstellung von schlaraffenlandartigen Zuständen zu verfallen, vor denen Guardini gewarnt hat. Endliches ist immer auch begrenzt und mangelhaft. Der springende Punkt liegt

---

<sup>356</sup> RAHNER, Grundkurs des Glaubens, 118.

<sup>357</sup> RAHNER, Grundkurs des Glaubens, 118.

<sup>358</sup> Selbes Wort, unterschiedliche Bedeutung.

<sup>359</sup> Selbes Wort, selbe Bedeutung.

<sup>360</sup> Vgl. RAHNER, Grundkurs des Glaubens, 118.

<sup>361</sup> Vgl. RAHNER, Grundkurs des Glaubens, 118.

<sup>362</sup> RAHNER, Grundkurs des Glaubens, 118.

<sup>363</sup> Vgl. RAHNER, Grundkurs des Glaubens, 115-117.

<sup>364</sup> RAHNER, Grundkurs des Glaubens, 116-117.

<sup>365</sup> RAHNER, Grundkurs des Glaubens, 117.

<sup>366</sup> SCHULZ, Theodramatisches Urereignis: die Sünde Adams und die Wandlung des Menschen zum Schlechteren, 222.

nun darin, dass aus christlicher Sicht dieses begrenzte, mangelhafte und endliche Sein eine absolute Würde und Dignität besitzt, weil sie von Gott gewollt ist. Endlichkeit und Begrenztheit gilt es also strikt von Schuld und Sünde zu unterscheiden, um nicht einem Trugschluss zu unterliegen und in Teufels Küche zu gelangen.<sup>367</sup> Adam hätte nicht hätte sündigen müssen – er hätte auch einen Schritt der Bewährung tun und damit wachsen können.

Jörg Splett weist auf unser „*Ressentiment* gegen Gott, die anderen wie uns selbst“<sup>368</sup> hin, das ihm zufolge daraus resultiert, dass wir insofern einer optischen Täuschung erliegen, als wir unsere konkrete Welt vor dem gedanklichen Hintergrund einer besseren Welt oft nicht annehmen möchten.<sup>369</sup> Dass es ihm hier nicht um eine falsche Zufriedenheit geht, sondern um die grundsätzliche Bejahung von Endlichem und Begrenztem, gilt es im Auge zu behalten.

„Denn Endliches kann immer besser sein, und bei jedwedem Besseren meldet der Einspruch sich wieder. Will man das nicht, muß man in die ideologische Verfälschung flüchten, sich und/oder den anderen und die eigene Welt(konzeption) zum Besten = Einzig-Guten zu erklären. Daß dergleichen nur auf Zeit gelingt (und dies bereits um welchen Preis), bedarf keiner Worte. Wie aber kann ich Endliches mit seinen Grenzen und Mängeln aufrichtig (nicht notgedrungen, als Bestes ‚faute de mieux‘) akzeptieren? Meine These dazu lautet: letztlich allein aus dem Wissen, daß es von unendlich-absoluter, personaler Freiheit akzeptiert, ja gewollt ist.“<sup>370</sup>

Nach Splett liegt der Schlüssel zur Akzeptanz und Bejahung der endlichen Welt in der Akzeptanz und Bejahung des „*wollenden Schöpfer[s]*“<sup>371</sup>. Die Welt ist endlich, vergänglich aber dadurch gerade nicht wertlos.<sup>372</sup> Tragischerweise wurde nicht selten auch in der christlichen Tradition Endlichkeit und Wertlosigkeit miteinander verwechselt, was genau zu jener Abwertung geführt hat, die nicht christlich, beziehungsweise biblisch ist.<sup>373</sup> Die Annahme des Endlichen bedeutet aber in keinem Fall die Aufgabe der Sehnsucht nach Gott.<sup>374</sup> Mit diesen Gedanken haben wir uns nicht von dem entfernt, was „Ursünde“, oder „Erbsünde“ meint.

Sünde ist nach christlichem Verständnis etwas anderes als ein sozial unangepasstes Verhalten.<sup>375</sup> Robert Spaemann macht auch darauf aufmerksam, dass mit dem Begriff

---

<sup>367</sup> Vgl. SPLETT, Spiel-Ernst, 44-47.

<sup>368</sup> SPLETT, Spiel-Ernst, 45.

<sup>369</sup> SPLETT, Spiel-Ernst, 44-45.

<sup>370</sup> SPLETT, Spiel-Ernst, 45.

<sup>371</sup> SPLETT, Spiel-Ernst, 46.

<sup>372</sup> Vgl. SPLETT, Spiel-Ernst, 45-46.

<sup>373</sup> Vgl. SPLETT, Spiel-Ernst, 89-90.

<sup>374</sup> Vgl. BENKE, Spiritualität, 22-23.

<sup>375</sup> Vgl. REIFENBERG, Einleitung: Unheilvolles Erbe? Zum Verständnis der Erbsündenlehre, 19.

„Erbsünde“ keine „positive Qualität“<sup>376</sup> bezeichnet wird, sondern vielmehr ein Defizit des Menschen, beziehungsweise eine „fehlende Qualität“<sup>377</sup>. Im Kontext der Rede von der „Erbsünde“ steht, wie bereits erörtert, immer auch die Frage im Raum, wie man diese erben könne? Spaemann begegnet in diesem Zusammenhang einer individualistischen Sicht und individualistischen Einwänden, indem er die „Erbsünde“ als „den Zustand der anfänglichen Nichtzugehörigkeit zu dem Volk Gottes“<sup>378</sup> interpretiert. Der entscheidende Gedanke dahinter ist, dass mit dem *peccatum originale* („Ursünde“) eine Beziehungsstörung in die Welt gekommen ist, die das zerstört, beziehungsweise erheblich erschwert hat, wozu der Mensch berufen ist, nämlich zur *Communio* mit Gott und den Mitmenschen.<sup>379</sup> Wo eine solche *Communio* nicht mehr besteht, kann sie auch nicht weitergegeben, ja *vererbt* werden.<sup>380</sup>

„Die Menschheit ist nicht mehr eine solche Heilsgemeinde. [...] Bei einer individuell anzueignenden Qualität könnte man zu Recht fragen, warum sie einem Menschen bloß deshalb nicht zuteil wird, weil ein anderer sich verfehlt hat. Die Qualität der Zugehörigkeit zu einem das Heil vermittelnden Volk Gottes kann aber gar nicht weitergegeben werden, wenn dieses Volk nicht existiert. Man könnte die Erbsünde als den Zustand der anfänglichen Nichtzugehörigkeit zu dem Volk Gottes interpretieren.“<sup>381</sup>

Mit der Erörterung der „Ursünde“ haben wir einen der beiden Brennpunkte, beziehungsweise Pole der Rede von der *felix culpa* behandelt, nämlich Schuld und Sünde, näher betrachtet. Mit dem Verlust der „Theozentrik“<sup>382</sup> des Menschen, ist nach biblisch-christlicher Sicht eine falsche Egozentrik des Menschen einhergegangen, die so die Wahrheit des Menschen verfälscht hat.<sup>383</sup> Die Rede von der „Ursünde“, beziehungsweise „Erbsünde“, die hier keineswegs erschöpfend dargestellt wurde, darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass die biblisch-christliche Sicht den Menschen primär und zuerst als gut charakterisiert.

„Doch der Mensch ist nicht der absolut Böse. Grundlegender ist in ihm das Gute, seine gottebenbildliche Freiheit, die durch die Sünde zwar entstellt, aber nicht zerstört wurde. Daher spricht die Schrift von der Sünde auch von Beginn an immer in einer letzten Perspektive des Heils. Diese Vorgabe der Schrift gilt es auch für die Hermeneutik der Erbsündenlehre zu beachten.“<sup>384</sup>

---

<sup>376</sup> SPAEMANN, Zur kirchlichen Erbsündenlehre, 64.

<sup>377</sup> SPAEMANN, Zur kirchlichen Erbsündenlehre, 64.

<sup>378</sup> SPAEMANN, Zur kirchlichen Erbsündenlehre, 64.

<sup>379</sup> Vgl. BENKE, Mit Gott an einem Tisch, 87.

<sup>380</sup> Vgl. SPAEMANN, Zur kirchlichen Erbsündenlehre, 64.

<sup>381</sup> SPAEMANN, Zur kirchlichen Erbsündenlehre, 64.

<sup>382</sup> SPLETT, Gott-ergriffen, 51.

<sup>383</sup> Vgl. SPLETT, Gott-ergriffen, 50-51.

<sup>384</sup> HOPING, Bewusstes Leben, Egozentrität und die Macht des Bösen, 190.

Anders formuliert, nimmt der biblisch-christliche Glaube letztlich immer schon die Perspektive der *felix culpa* diesbezüglich ein.

Im folgenden Kapitel soll es vor allem um die Frage gehen, inwiefern Reue, Sünde und Vergebung miteinander zusammenhängen? Es soll auch der Begriff „Sünde“ näher beleuchtet werden.

## C. Sünde und Vergebung

### 1. Allgemeines zu Sünde und Schuld im Horizont der menschlichen Erfahrung

Walter Kasper kommt in seinem Buch „Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens“ gleich zu Beginn auf die unzähligen, vom Menschen verübten Grausamkeiten des 20. und auch des 21. Jahrhunderts zu sprechen.<sup>385</sup>

„Das hinter uns liegende 20. Jahrhundert war in vieler Hinsicht ein fürchterliches Jahrhundert und das noch junge 21. Jahrhundert, das am 11. September mit dem Terroranschlag auf das World-Trade-Center in New York mit einem wenig Gutes versprechenden Paukenschlag begonnen hat, verspricht bisher nicht besser zu werden.“<sup>386</sup>

Einerseits herrscht heute durchaus ein waches Bewusstsein für die Brutalität, zu der der Mensch imstande ist und darüber hinaus wird die Erinnerung an die Opfer von Krieg, Gewalt und Grausamkeiten großgeschrieben. Andererseits wird die Schuldfähigkeit des Menschen jedoch immer wieder auch infrage gestellt. Seit Freud und Nietzsche scheint die Schuld zu einem therapierbaren Schuldgefühl transformiert worden zu sein, von dem es sich zu *lösen* gilt.<sup>387</sup> Was unter Punkt C.3. noch eigens und ausführlicher thematisiert werden soll, sei hier bereits erwähnt, nämlich die These, dass man letztlich nur im Horizont von Vergebung auch sinnvollerweise von Sünde sprechen kann.<sup>388</sup> Wo der Horizont der Vergebung fehlt, bleibt im Grunde nur die Möglichkeit nach einer Form von Entschuldigung zu suchen, oder die noch unglücklichere Alternative, für immer „hoffnungslos schuldig“<sup>389</sup> zu bleiben. Vergebung hat

---

<sup>385</sup> Vgl. KASPER, Barmherzigkeit, 11.

<sup>386</sup> KASPER, Barmherzigkeit, 11.

<sup>387</sup> Vgl. GERL-FALKOVITZ, Verzeihung des Unverzeihlichen?, 12.

<sup>388</sup> Vgl. SPLETT, Spiel-Ernst, 80.

<sup>389</sup> SPLETT, Spiel-Ernst, 81.

jedoch letztlich, oder besser gesagt ursprünglich, mit Gott zu tun.<sup>390</sup> „Ohne Gott sind wir alle entweder (so, wie wir leben) hoffnungslos schuldig, oder seit je schon entschuldigt.“<sup>391</sup> Entschuldigung kann zwei Formen annehmen und so entweder als Beschuldigung anderer oder als Selbstentmündigung erfolgen.<sup>392</sup>

„Gibt es nämlich keine *Vergebung* – und deren einziger Ort ist die Religion als Gottes-Bezug -, dann *muß* man geradezu nach *Entschuldigung* suchen, also zeigen: Ich war es nicht, und eigentlich nie. Das aber bringt ein Doppeltes ein: a) Beschuldigung anderer; denn irgendwer ist es gewesen; b) Selbst-Entmündigung; denn war ich's nie, dann bin ich offenbar gar nicht verantwortlich: nicht zurechnungsfähig. Müßig die Frage, was von beidem das schlimmere sei; führt doch eines wie das andere zur Abschaffung wahren Mensch-seins. Wie so oft, rettet auch hier und gewiß immer wieder glückliche Inkonsequenz.“<sup>393</sup>

Es ist nach Splett also einer glücklichen Inkonsequenz zu verdanken, dass der Mensch sich letztlich nicht dadurch selbst abschafft, dass er seine Schuldfähigkeit zumindest theoretisch oftmals zu leugnen scheint. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz meint, dass die Versuche des Auflösens und Wegerklärens der Schuld vor dem Hintergrund der Aufarbeitung der menschlichen Verbrechen des 20. Jahrhunderts heute nicht mehr greifen. Sie geht vielmehr von einer ungeschminkten Rückkehr und Thematisierung von Schuld in den Bereichen von Politik, Glaube und Philosophie aus.<sup>394</sup> Aber was ist mit dem Wort Sünde eigentlich gemeint?

## 2. Zum Begriff „Sünde“

Der Philosoph Josef Pieper hat zu unserem Thema wichtige Gedanken vorgebracht. Er stellt zunächst fest, dass das Wort „Sünde“ im alltäglichen Sprachgebrauch eigentlich nicht vorkommt. Im Gegensatz dazu wird im Bereich des religiösen Sprechens geradezu hemmungslos, also ohne jeglichen Widerstand, davon gesprochen. Letzteres betrachtet er durchaus kritisch. Neben der religiösen Sprachwelt, gibt es nach Pieper noch einen zweiten Bereich, wo das Wort „Sünde“ ebenso hemmungslos in den Mund genommen wird, nämlich in der Unterhaltungsindustrie.<sup>395</sup> Dort herrscht jedoch eine andere Tonart diesbezüglich und es wird zudem mit einer „fast schwachsinnigen Bedeutungsfälchung“<sup>396</sup> verwendet. Pieper hebt hervor, dass es ihm hier nicht nur um Gegenwartskritik geht, sondern er verweist auch auf die Tatsache, dass der oben dargestellte Sachverhalt, wonach das Wort Sünde oft in ironischer

<sup>390</sup> Vgl. SPLETT, Gott-ergriffen, 42-43.

<sup>391</sup> SPLETT, Spiel-Ernst, 81.

<sup>392</sup> Vgl. SPLETT, Spiel-Ernst, 80.

<sup>393</sup> Vgl. SPLETT, Spiel-Ernst, 80-81.

<sup>394</sup> Vgl. GERL-FALKOVITZ, Verzeihung des Unverzeihlichen?, 13-14.

<sup>395</sup> Vgl. PIEPER, Über den Begriff der Sünde, 11-12.

<sup>396</sup> PIEPER, Über den Begriff der Sünde, 12.

und bedeutungsverschobener Weise verwendet wird, schon für die Situation im alten Rom gültig war.<sup>397</sup> „Das Phänomen ist also nichts spezifisch ‚Modernes‘. Ein jedenfalls bedenkenswertes Faktum.“<sup>398</sup> Pieper ist ferner der Ansicht, dass auch im Hinblick auf das mit dem Wort „Sünde“ *Gemeinte* das zutrifft, was grundsätzlich „für alle fundamentalen Existenzsachverhalte zutrifft: wir wissen viel mehr als wir ‚wissen‘.“<sup>399</sup>

Die Tatsache, dass im alltäglichen Sprechen das Wort „Sünde“ nicht vorkommt, sieht er offenbar nicht negativ, wenn er sagt: „Aber vielleicht ist es in der besten Ordnung, daß die letzten und ernsten Dinge durch eine Art Nicht-Beanspruchung, durch Schweigen also, geschützt bleiben, daß sie gerade nicht im Alltagsgebrauch abgegriffen und verschlissen werden.“<sup>400</sup> Trifft diese Beobachtung jedoch heute noch in diesem Maße zu, oder gibt es inzwischen nicht auch schon Änderungen diesbezüglich in der religiösen und der alltäglichen Sprachwelt? Das Wort Sünde wird heute im Alltag im Kontext verschiedenster Gesetzesverstöße verwendet. Man spricht beispielsweise vom Parksünder oder vom Umweltsünder.<sup>401</sup> Aber auch Schokolade zu essen bedeutet für manche zu „sündigen“. Als erstes Fazit können wir festhalten: Dort wo heute im Alltag das Wort Sünde verwendet wird, möchte man damit oft in ironischer Weise eine Form von Regelverstoß zum Ausdruck bringen. Gibt es von hier aus einen Anknüpfungspunkt für die religiöse Sprachwelt? Erscheint nicht immer wieder auch im religiösen Sprechen Sünde primär als Regelverstoß? Was ist aber mit dem Begriff „Sünde“ von seiner Wortbedeutung her ursprünglich gemeint?

Hinsichtlich der Wortbedeutung von Sünde unterscheidet Pieper zunächst zwei Bedeutungsfelder. In einem weiten Sinn gefasst kann sich das Wort Sünde darauf beziehen, dass etwas „nicht in Ordnung“<sup>402</sup> ist – also grundsätzlich auf den Bereich des Schlimmen (*malum*) – sowohl in Bezug auf den Menschen als auch auf die Welt insgesamt.<sup>403</sup> Dieser weit gefasste Sinn kann in Zusammenhang mit dem gebracht, was als „soziale Sünde“ oder „strukturelle Sünde“ bezeichnet wird. Damit ist ein schwer durchschaubares Geflecht von Schuldzusammenhängen und negativen Strukturen gemeint, die die Ebene der einzelnen

---

<sup>397</sup> Vgl. PIEPER, Über den Begriff der Sünde, 12-13.

<sup>398</sup> PIEPER, Über den Begriff der Sünde, 13.

<sup>399</sup> PIEPER, Über den Begriff der Sünde, 14.

<sup>400</sup> PIEPER, Über den Begriff der Sünde, 17.

<sup>401</sup> Vgl. STUBENRAUCH Bertram / LORGUS Andrej (Hg.), Handwörterbuch Theologische Anthropologie. Römisch-katholisch / Russisch-orthodox. Eine Gegenüberstellung, Freiburg – Basel – Wien 2013, 524.

<sup>402</sup> PIEPER, Über den Begriff der Sünde, 27.

<sup>403</sup> Vgl. PIEPER, Über den Begriff der Sünde, 27.

Personen überschreitet.<sup>404</sup> In diesem Verständnis von „sozialer Sünde“ liegt auch ein Anknüpfungspunkt für ein modernes Verständnis von der „Ersünde“.<sup>405</sup>

„Soziale Sünde übersteigt Einzeltaten von Personen und prägt die Gesellschaft und ihre Strukturen, aber sie gründet im individuellen Versagen von Menschen und führt erneut zu konkretem sündhaften Tun. So verstanden sind in der Konzeption von der sozialen Sünde die Grundpfeiler der Erbsündenlehre, wie sie kirchenamtlich formuliert wurde, aufgenommen und bewahrt.“<sup>406</sup>

Hier ist auch anzumerken, dass die Vorstellung von einer „Urschuld“ nicht nur das christliche und (in anderer Form auch) das jüdische Denken kennzeichnen, sondern einen Bestandteil „aller menschheitlichen Überlieferung“<sup>407</sup> darstellen (z.B. Raub des Feuers).<sup>408</sup> Es geht dabei stets um ein Ausschauhalten nach einer ersten „Sünde“, die erklären soll, warum es chaotische Zustände in der Welt gibt.<sup>409</sup>

Neben dieser Bedeutungsebene des Nicht-in-Ordnung-Seins, was auf einen *Zustand* hindeutet, bezeichnet Sünde auch das fehlerhafte menschliche *Tun*.<sup>410</sup> Es geht also um Fehlleistungen. Aber schon hier gibt Pieper zu bedenken: „Jede Sünde ist eine Fehlleistung; aber nicht jede menschliche Fehlleistung ist schon Sünde im strikten Sinn, natürlich nicht.“<sup>411</sup>

Ferner hebt er hervor, dass die im Neuen Testament verwendeten Begriffe für Sünde, nämlich *peccatum* (lat.) und *hamartia* (griech.) ursprünglich „einen weiteren, *nicht*-ethischen Sinn haben.“<sup>412</sup> Bei Homer meinte *hamartánein* schlichtweg das Verfehlen des Zieles mit einem Speer. Aristoteles verwendet das Wort *hamartia* sowohl für nicht-ethische, als auch ethische Verfehlungen. Es gibt also auch eine weiter gefasste, nicht auf den religiösen Bereich beschränkte Bedeutung von Sünde. Der wesentliche Unterschied zwischen einer natürlichen menschlichen Fehlleistung und einer sittlichen Fehlleistung liegt in der Freiwilligkeit, beziehungsweise in der Absichtlichkeit.<sup>413</sup> „Sünde ist ihrer Natur nach gerade kein Versehen; und ein Versehen, das heißt eine ungewollte Fehlleistung, ist niemals Sünde.“<sup>414</sup> Wo von Sünde die Rede ist, ist eine absichtliche Verfehlung, beziehungsweise eine willentliche

---

<sup>404</sup> Vgl. STUBENRAUCH / LORGUS (Hg.), Handwörterbuch Theologische Anthropologie, 528: „Mit diesen Begriffen [„soziale“, „strukturelle Sünde“] wird die Erfahrung beschrieben, dass Unterdrückung, Ausbeutung und Demütigung von Menschen ihre Ursachen oft nicht in konkreten und benennbaren Taten von einzelnen Menschen haben, sondern in überindividuellen, gesellschaftlichen Strukturen gesucht werden müssen. Gerade im globalen Rahmen ist der Zusammenhang von Ursache und Wirkung unanschaulich geworden.“

<sup>405</sup> Vgl. STUBENRAUCH / LORGUS (Hg.), Handwörterbuch Theologische Anthropologie, 528-529.

<sup>406</sup> STUBENRAUCH / LORGUS (Hg.), Handwörterbuch Theologische Anthropologie, 528-529.

<sup>407</sup> PIEPER, Über den Begriff der Sünde, 98.

<sup>408</sup> Vgl. PIEPER, Über den Begriff der Sünde, 98.

<sup>409</sup> Vgl. PIEPER, Über den Begriff der Sünde, 98-99.

<sup>410</sup> Vgl. PIEPER, Über den Begriff der Sünde, 27.

<sup>411</sup> PIEPER, Über den Begriff der Sünde, 27.

<sup>412</sup> PIEPER, Über den Begriff der Sünde, 27.

<sup>413</sup> Vgl. PIEPER, Über den Begriff der Sünde, 32-34.

<sup>414</sup> PIEPER, Über den Begriff der Sünde, 46.

Fehlleistung gemeint. In diesem Sinne sagt auch Meister Eckhart: „Die Neigung zur Sünde ist nicht Sünde, aber sündigen *wollen*, das ist Sünde, zürnen *wollen*, das ist Sünde.“<sup>415</sup>

Bei Thomas von Aquin wird der Begriff Sünde mit seinen Nuancen in mehreren Termini ausgedrückt (*culpa, peccatum, malum*).<sup>416</sup> Diese Unterscheidung von *culpa* (engerer Bereich) und *peccatum* (umfassenderer Bereich) greift auch Pieper dem Sinn nach auf. Der weiter gefasste Sinn kann dabei durchaus erhellend für die engere, spezifisch religiöse Bedeutung sein, nicht zuletzt weil er der ursprünglichere Begriff zu sein scheint, aber auch weil das angesprochene Bild des Verfehlens eines Zieles auf eine nicht moralisierende Weise das zum Ausdruck bringt, was auch Sünde im religiösen Kontext zutiefst sagen will, nämlich dass der Mensch durch sein eigenes Nein sein Ziel, ja seine Bestimmung verfehlen kann, nämlich ein Leben in Beziehung mit Gott und den Mitmenschen.<sup>417</sup>

Man hat Schuld immer auch als Abwendung (*aversio*<sup>418</sup>) von Gott und als Hinwendung (*conversio*) zu endlichen Gütern verstanden.<sup>419</sup> Dabei verleitete jedoch nicht selten die schlichte Gegenüberstellung von Gott und Welt zum folgenschweren Kurzschluss, dass Gott und Welt fein säuberlich getrennt wären und Endliches (Welt) per se negativ sei wie im Manichäismus, was aber der biblisch-christlichen Sicht diametral entgegensteht.

„Es gibt eine schlimme Frömmigkeit, welche die göttlichen Dinge der Welt herabsetzt. Ein nicht verwundenes Begehren nach dieser Welt rächt sich darin. Nein, die Dinge der Welt sind nicht gering. Sie sind auch nicht gleichgültig; vollends nicht für Gott.“<sup>420</sup>

Gerl-Falkovitz verweist darauf, dass das Wort Sünde mit Sonderung zu tun hat und somit eine „Unterbrechung des Kraftstroms, Lähmung der Energie“<sup>421</sup> meint.<sup>422</sup> „Schuld bedeutet nicht Steigerung des Selbst, sondern Verfehlung von Beziehung.“<sup>423</sup> Nichtsdestotrotz kann aber auch gerade Sünde mit viel *Energie* erfolgen. Darauf macht Karl Rahner aufmerksam. „Die Erbärmlichkeit und tiefe Schamlosigkeit der Sünde lebt davon, daß in ihr wirklich das Große der vollzogenen menschlichen Möglichkeiten da ist.“<sup>424</sup> Sünde lebt also von der Verkehrung

---

<sup>415</sup> ECKHART, W II, Traktat 2, 357.

<sup>416</sup> Vgl. PIEPER, Über den Begriff der Sünde, 28-30.

<sup>417</sup> Vgl. PIEPER, Über den Begriff der Sünde, 30-47.

<sup>418</sup> Vgl. PIEPER, Über den Begriff der Sünde, 72: „Das Wesen der schuldhaften Verfehlung besteht in der willentlichen Abwendung von Gott“; *ratio culpae consistit in voluntaria aversione a Deo*.“

<sup>419</sup> Vgl. PIEPER, Über den Begriff der Sünde, 72-73.

<sup>420</sup> GUARDINI, Vom lebendigen Gott, 102-103.

<sup>421</sup> GERL-FALKOVITZ, Verzeihung des Unverzeihlichen?, 37.

<sup>422</sup> Vgl. GERL-FALKOVITZ, Verzeihung des Unverzeihlichen?, 37.

<sup>423</sup> GERL-FALKOVITZ, Verzeihung des Unverzeihlichen?, 39.

<sup>424</sup> RAHNER, Karl, Schriften zur Theologie. Band III. Zur Theologie des geistlichen Lebens, Zürich Köln 1964, 186: „Die Tapferkeit, die Verschwendung des Herzens, der Mut zum Wagnis, und was sonst immer auch in der Sünde ausgeführt werden muß, damit sie überhaupt sein könne, was umso größer verwirklicht werden muß, je größer die Sünde ist; all das hätte zwar (wenn vielleicht auch in anderer Gestalt und Erscheinungsform) auch

der großen Anlagen und Möglichkeiten, die im Menschen vorhanden sind. Aber der *Output* von Sünde ist immer ein Weniger an Beziehung und von daher auch ein Weniger an Personsein, das sich ja erst in Beziehung verwirklicht. Ausgehend von der Geschichte in Genesis 3, die ja die „Ursünde“ thematisiert, fasst Gerl-Falkovitz die „Grammatik des Schuldigwerdens“<sup>425</sup> folgendermaßen zusammen:

„Die Grammatik des Schuldigwerdens ist damit aufs einfachste zusammengefaßt: statt Dasein-für und Mitsein nunmehr ein Ich-sein; statt Sich-Gegebensein ein An-sich-Reißen [...].“<sup>426</sup>

Der entscheidende Punkt liegt jedoch darin, dass dieses An-sich-Reißen nicht das gewünschte „Mehr“ an Menschsein zur Folge hat. Im Grunde wird durch ein solches Tun versucht eine eigene Absolutheit im zweifachen Sinn des Wortes aufzurichten, nämlich einerseits verstanden als ein Sein wie Gott (vgl. Gen 3,5) und andererseits als Losgelöstheit von allem und jedem.<sup>427</sup> Zu beachten bleibt allerdings, dass Gottes Absolutheit als dreifaltiger demgegenüber unter einem gänzlich anderen Vorzeichen steht. Für Bonaventura ist Gott „das Sein selbst, aber das Sein selbst, das sich mitteilt und sich in Liebe verströmt.“<sup>428</sup> Walter Kasper bezeichnet die *Barmherzigkeit* auch als „Spiegel des inneren trinitarischen Wesens Gottes“<sup>429</sup>. „Nur wenn Gott in sich selbst sich mitteilende Liebe ist, kann er sich auch nach außen als der mitteilen, der er je schon ist.“<sup>430</sup> Auf diese Weise kann Kasper die Dreieinigkeit Gottes als „innere Voraussetzung“ seiner Barmherzigkeit bezeichnen.<sup>431</sup> Barmherzigkeit meint mehr als eine liebende Zuwendung zu einem Freund oder zu einer Freundin. Sie gilt vor allem auch jenen, die sie keineswegs *verdient* haben. Hier berühren wir schon das Thema der Vergebung, das im nächsten Abschnitt behandelt werden soll.

### 3. Schuld im Horizont der Vergebung

In diesem Abschnitt soll es nun um das Thema Schuld im Horizont der Vergebung gehen. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, die sich intensiv mit dem Thema Vergebung auseinandergesetzt hat, fragt zugespitzt nach der Wirkung von Vergebung, sofern es diese überhaupt gibt: „Was bewirkt Vergebung – wenn es sie gibt und sie nicht nur ein unbedarftes

---

ohne Schuld Wirklichkeit werden können und müssen. Dies aber wiederum ändert nichts an der Tatsache, daß es in der Schuld Wirklichkeit geworden ist.“

<sup>425</sup> GERL-FALKOVITZ, Verzeihung des Unverzeihlichen?, 39.

<sup>426</sup> GERL-FALKOVITZ, Verzeihung des Unverzeihlichen?, 39.

<sup>427</sup> Vgl. dazu auch PIEPER, Über den Begriff der Sünde, 82-83.

<sup>428</sup> KASPER, Barmherzigkeit, 93.

<sup>429</sup> KASPER, Barmherzigkeit, 99.

<sup>430</sup> KASPER, Barmherzigkeit, 98.

<sup>431</sup> Vgl. KASPER, Barmherzigkeit, 98.

Bedürfnis nach Harmonie darstellt.“<sup>432</sup> Vorweg sei schon gesagt, dass Vergebung ein positives, großzügiges und überschüssiges *Geben* impliziert.<sup>433</sup> Anders formuliert: Vergebung passt nicht in die Tauschlogik der Wirtschaft und des Marktes, sie ist zutiefst unökonomisch.<sup>434</sup> Gerl-Falkovitz macht diesen Sachverhalt bereits an der Etymologie deutlich. Die Vorsilbe „ver-“ bedeutet einerseits „über hinaus“ und andererseits „verkehrt, gegenläufig“<sup>435</sup>. „Vergeben wäre also ein ‚Geben über hinaus‘, jedoch auch ein ‚verdrehtes Geben‘.“<sup>436</sup> Letztere Bedeutung kommt in dem Wort „vergebens“ zum Ausdruck.<sup>437</sup> Die Vorsilbe „ver“ kann also sowohl auf eine Steigerung, beziehungsweise Vollendung, als auch auf eine gegenläufige Wortbedeutung verweisen. Man denke auch an „verschenken“, das ebenfalls intensiver als „schenken“, also gänzlich umsonst ist. Vergebung sei hier als „intensive“ Gabe verstanden, die gänzlich umsonst, aber (im Falle der Annahme) keineswegs vergebens ist.

„Im Vergeben steckt also eine hohe Intensivierung des Gebens: ein richtiger oder – nicht auszuschließen – falsch platzierter Überschuss.“<sup>438</sup>

Vergebung bedeutet, das dürfte hier schon klar ersichtlich sein, etwas Verschwenderisches und Großzügiges. Es hat insofern Geschenkcharakter und bedarf in diesem Sinne auch der Annahme.<sup>439</sup> Hier ergibt sich aus theologischer Perspektive eine Parallele zur Rede von der Schöpfung, die auch ein *Geben* der *Gabe* des Lebens meint. Diese Parallelisierung von Schöpfung und Vergebung, beziehungsweise Erlösung, ist im Wissen der theologischen Tradition des Mittelalters bereits fest verankert. Zu nennen ist hier vor allem Thomas von Aquin, der „die Vergebung der Sünde mit dem ursprünglichen Schöpfungsakt“<sup>440</sup> vergleicht.<sup>441</sup> Dem Aquinaten geht es in diesem Kontext wirklich um das Wort *creare*<sup>442</sup>, also

<sup>432</sup> GERL-FALKOVITZ, Verzeihung des Unverzeihlichen?, 15.

<sup>433</sup> Vgl. GERL-FALKOVITZ, Verzeihung des Unverzeihlichen?, 174

<sup>434</sup> Vgl. GERL-FALKOVITZ, Verzeihung des Unverzeihlichen?, 174.

<sup>435</sup> GERL-FALKOVITZ, Verzeihung des Unverzeihlichen?, 173.

<sup>436</sup> GERL-FALKOVITZ, Verzeihung des Unverzeihlichen?, 173.

<sup>437</sup> Vgl. GERL-FALKOVITZ, Verzeihung des Unverzeihlichen?, 173.

<sup>438</sup> GERL-FALKOVITZ, Verzeihung des Unverzeihlichen?, 174.

<sup>439</sup> Vgl. GERL-FALKOVITZ, Verzeihung des Unverzeihlichen?, 209-213.

<sup>440</sup> ANSORGE, Dirk, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Die Dramatik von Vergebung und Versöhnung in bibeltheologischer, theologiegeschichtlicher und philosophiegeschichtlicher Perspektive, Freiburg – Basel – Wien, 2009, 318.

<sup>441</sup> ANSORGE, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes, 318.

<sup>442</sup> Der Kontext seiner Überlegungen ist die Auslegung von Psalm 50,12 (51,12). Vgl. ANSORGE, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes, 318: „Thomas vergleicht die Vergebung der Sünde mit dem ursprünglichen Schöpfungsakt. Im Zuge der Auslegung von Vers 12 (*Cor mundum crea in me Deus et spiritum rectum innova in visceribus meis*: *Vulg.*) wird deutlich, was unter Güte Gottes zu verstehen ist [...] Sie ist schöpferische Güte [...]“

erschaffen.<sup>443</sup> „Rechtfertigung ist ein Schöpfungsakt.“<sup>444</sup> In diesem Zusammenhang ist allerdings zu beachten, dass die Vergebung nach Thomas sogar als ein größeres Werk anzusehen ist als die Schöpfung.<sup>445</sup> Wie Dirk Ansorge betont, geht es Thomas hier nicht darum, die Nichtigkeit der Sünde als solcher auszusagen, sondern vielmehr auf „die Voraussetzungslosigkeit und den ungeschuldeten Charakter der Vergebung“<sup>446</sup> und vor allem auf den Gedanken der *re-creatio* (Neuschöpfung) hinzuweisen.<sup>447</sup> Diesen Gedanken der Neuschöpfung, beziehungsweise der Überbietung der Erschaffung der Welt durch die Vergebung, finden wir auch bei Meister Eckhart, wenn er sagt, dass die göttliche Umwandlung eines Menschen „aus einem sündigen Leben in ein göttliches“<sup>448</sup> mehr ist „als eine neue Erde zu erschaffen.“<sup>449</sup> Vergebung meint also etwas anderes als bloße Nachsicht oder einen bloßen Nachlass.<sup>450</sup>

Wenn wir von Vergebung sprechen, sind wir gewohnt, diese als Antwort auf eine schuldige Tat, sowie als Antwort auf eine zuvor erfolgte Reue zu sehen. Wir denken Vergebung also zeitlich *nach* der Schuld und nach der erfolgten Reue.<sup>451</sup> Richtig daran ist, dass keine Vergebung notwendig ist, wo nicht zuvor eine Schuld geschehen ist. An dieser Stelle ist jedoch zwischen der *Reue* und dem *Schuldgefühl* zu differenzieren. *Reue* beruht, wie noch näher ausgeführt werden soll, im Vollsinn auf dem Wissen von möglicher Vergebung. Das *Schuldgefühl* kann es jedoch durchaus auch geben, ohne dass ein vergebender Gott o.ä. im Hintergrund, beziehungsweise im Voraus gewusst wird.

Gerl-Falkovitz dreht unseren gewohnten Blick also um, wenn sie sagt: „Schuld gibt es nur, wo es Vergebung gibt, oder: *Felix culpa*.“<sup>452</sup> Die Reihenfolge wird, wie bereits erwähnt, normalerweise anders gedacht<sup>453</sup>: „erst Schuld, folglich Vergebung.“<sup>454</sup> Handelt es sich hier um eine bloße Wortspielerei oder sogar um eine philosophische Gedankenakrobatik, die

<sup>443</sup> Vgl. ANSORGE, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes, 318.

<sup>444</sup> SCHLOSSER, Marianne, Der kurze Weg zum Erbarmen, in: HELMS, Dominik / KÖRNDLE, Franz / SEDLMEIER, Franz (Hg.), Miserere mei, Deus. Psalm 51 in Bibel und Liturgie, in Musik und Literatur, Würzburg 2015, 258.

<sup>445</sup> Vgl. ANSORGE, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes, 321.

<sup>446</sup> ANSORGE, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes, 319.

<sup>447</sup> Vgl. SCHLOSSER, Der kurze Weg zum Erbarmen, 257-258.

<sup>448</sup> ECKHART, W II, Traktat 2, 373.

<sup>449</sup> ECKHART, W II, Traktat 2, 37: „Wer recht zu Gott stünde, der sollte sich allewegs vor Augen halten, daß der getreue, liebende Gott den Menschen aus einem sündigen Leben in ein göttliches gebracht, aus einem Feind zum Freund gemacht hat, was mehr ist, als eine neue Erde zu erschaffen.“

<sup>450</sup> Vgl. GERL-FALKOVITZ, Verzeihung des Unverzeihlichen?, 173.

<sup>451</sup> Vgl. GERL-FALKOVITZ, Verzeihung des Unverzeihlichen?, 243 und vgl. dazu auch GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara, Verzeihung des Unverzeihlichen. Anmerkungen zu Schuld und Vergebung, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio*, Barmherzigkeit, 45. Jahrgang, Mai Juni 2016, 256-259.

<sup>452</sup> GERL-FALKOVITZ, Verzeihung des Unverzeihlichen?, 241.

<sup>453</sup> Vgl. GERL-FALKOVITZ, Verzeihung des Unverzeihlichen?, 243.

<sup>454</sup> GERL-FALKOVITZ, Verzeihung des Unverzeihlichen?, 243.

keinen Anhalt in der Realität findet? Der Satz hat etwas Provozierendes an sich, jedoch im besten und wahrsten Sinne des Wortes. Das Lateinische Wort *provocare* bedeutet ja heraufrufen und genau darum geht es, wie noch genauer gezeigt werden soll. Hier geht es im Kern auch um die Frage, ob die Reue eine Bedingung für die Vergebung darstellen kann? Dies behauptet beispielsweise der französische Philosoph Vladimir Jankélévitch.<sup>455</sup> Wo Reue als Bedingung für die Vergebung gedacht wird, kommt es im Grunde wieder zu einer subtilen Art von Tauschlogik, wo Vergebung gegen Reue eingetauscht wird.<sup>456</sup> Die Conclusio lautet also, dass Reue zwar nicht die Tauschbedingung für Vergebung ist (Gott ist ewig und sein Wille zur Vergebung ebenfalls), aber die Bedingung, die Vergebung tatsächlich empfangen und annehmen zu können, denn es geht hierbei zutiefst um ein Relationsgeschehen zwischen Personen.

Bei diesen Überlegungen steht auch das Motiv der *felix culpa* im Hintergrund, wie noch näher gezeigt werden soll. Aus biblischer, ja neutestamentlicher Sicht finden wir aber keineswegs zuerst die Reue bei den Menschen und dann erst die Erlösung, sondern gerade umgekehrt. Man könnte jedoch einwenden, dass es zuerst die Schuld gibt. Schuld wird jedoch erst in der Reue wirklich bewusst. Hier geht es nicht um objektive Feststellungen von einem allwissenden Standpunkt aus, also nicht um eine Betrachtung von außen, sondern um die Innenposition, das heißt die eigene und persönliche Schuld. Die Behauptung, dass die Vergebung gewissermaßen *vor* der Reue steht, bezieht sich auf das „Voraus absoluter Vergebung“<sup>457</sup>, die die Reue insofern zu *provocieren* vermag, also *heraufrufen* kann, als sie einen neuen Lebensraum eröffnet und einen Neuanfang möglich macht.<sup>458</sup> Bei der Thematik der Vergebung kommt man aus theologischer Sicht keinesfalls an Gott vorbei, oder wie, Gerl-Falkovitz sagt: „Absolution führt zum Absoluten – (fast) notwendig, nicht nur als etymologische Wortspielerei.“<sup>459</sup> Die Sache wird jedoch nicht einfacher, denn wie Vergebung ohne Aufgabe der Gerechtigkeit zu denken ist, stellt zweifellos vor viele Herausforderungen für das Denken, vor allem auch im Hinblick auf die Eschatologie.<sup>460</sup> Hier ist das Verhältnis

---

<sup>455</sup> Vgl. JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Verzeihen?*, Frankfurt am Main 2006 (Die französische Erstausgabe von ‚Pardonnez‘ erschien 1971) und vgl. GERL-FALKOVITZ, *Verzeihung des Unverzeihlichen. Anmerkungen zu Schuld und Vergebung*, 253-255.

<sup>456</sup> Vgl. GERL-FALKOVITZ, *Verzeihung des Unverzeihlichen?*, 245.

<sup>457</sup> GERL-FALKOVITZ, *Verzeihung des Unverzeihlichen?*, 243.

<sup>458</sup> Vgl. GERL-FALKOVITZ, *Verzeihung des Unverzeihlichen?*, 243.

<sup>459</sup> GERL-FALKOVITZ, *Verzeihung des Unverzeihlichen?*, 241.

<sup>460</sup> Vgl. ANSORGE, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes*, 528: „Die Ausgangsfrage dieser Untersuchung lautet, wie angesichts der Schuldgeschichte der Menschheit Gottes Barmherzigkeit innerhalb der Geschichte und an deren Ende wirksam werden kann, ohne den schuldlosen Opfern neues Unrecht anzutun. Denn im Horizont neuzeitlichen Freiheitsbewusstseins schien die Vermutung auch theologisch unabweisbar, dass die Opfer im erhofften Zuspruch der Vergebung nicht einfach vertreten werden dürfen, sondern als unhintergehbare Instanzen im Versöhnungsgeschehen zur Geltung gebracht werden müssen.“

von der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes gemeint, sowie die dramatische Frage nach einem neuen Verhältnis von Tätern und Opfern angesichts der Vergebung.<sup>461</sup> Diese schwierigen Fragen der Eschatologie können hier nur angedeutet werden.<sup>462</sup>

„Wie aber, wenn der Vergebende, der zeitfrei die Zeit Überblickende, der Gute schlechthin, längst vor aller Schuld den Raum geöffnet hat, worin begangene Schuld sich äußern und eingestanden werden *darf* – und das Eingestehen damit schon Frucht der Vergebung ist? Wenn der ‚verzeihende Blick‘ erst den reuevollen Schmerz anstößt, mit dem Schuld ins Rollen kommt.“<sup>463</sup>

Reue ist demnach keine Bedingung für Vergebung, sondern selbst schon eine glückliche Folge einer verheißenen oder irgendwie *gewussten* Vergebung. Reue, also das Stehen zur Wahrheit und die Distanzierung vom begangenen Bösen, wird dem Menschen erst wirklich möglich, wenn er darauf hoffen darf, dass er *trotzdem*, also schon *zuvor bedingungslos* angenommen ist, also „bedingungslos vor aller Leistung und trotz aller Schuld.“<sup>464</sup> Das soll die Reue in keinsten Weise abwerten, sondern vielmehr aufzeigen, wo ihre wahre Quelle liegt. Hoffnungslosigkeit im Hinblick auf die eigene Schuld ist demnach eine Form von Nicht-Annehmen-Wollen von zugesagter Vergebung – im Grunde also Undankbarkeit, beziehungsweise Unglaube.<sup>465</sup>

„Gott will eines jeden Leben und er sagt zu jedem Einzelnen unwiderruflich ja. Dem Schuldiggewordenen gegenüber heißt dieses Ja dann: Angebot der Vergebung, Ruf der Neuschöpfung, der Erweckung vom Tode zu neuem Leben. Dieses Ja gilt grenzenlos; innerhalb seiner gibt es freilich die eine Un-möglichkeit: Gottes Verzeihung abzuweisen, zu bestreiten, daß man wieder angenommen werde und derart sich selbst neu annehmen könne, die Verstockung im Selbsthaß.“<sup>466</sup>

„Dank aber, der in die Zukunft blickt, heißt Hoffnung. So bedeutet Hoffnungslosigkeit Undankbarkeit. Gott erwartet von uns, daß wir etwas von ihm erwarten [...]. Und zwar gerade bei unserer Schuld. Verurteilt uns unser Herz, so ist Gott ‚größer als unser Herz, und er weiß alles‘ (1 Joh 3,20).“<sup>467</sup>

Jörg Splett spricht im oben angeführten Zitat den Gedanken aus, wonach Gott erwartet, dass wir viel von ihm erwarten im Hinblick auf unser Versagen. Gerl Falkovitz kommt in unserem

---

<sup>461</sup> Vgl. dazu ausführlich: ANSORGE, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes, 528-583.

<sup>462</sup> Vgl. ANSORGE, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes, 579: „Letztendlich, so die hier entfaltete These, können in eschatologischer Perspektive das Gericht und die darin erhoffte Versöhnung als ein dramatisches Begegnungsgeschehen erwartet werden. In diesem Geschehen Gottes bestünde *Barmherzigkeit* darin, verfehlte Freiheit auch postmortal die Möglichkeit der Neubestimmung auf seine je größere Liebe einzuräumen.“

<sup>463</sup> GERL-FALKOVITZ, Verzeihung des Unverzeihlichen?, 243.

<sup>464</sup> SPLETT, Gott-ergriffen, 50, Fußnote 75.

<sup>465</sup> Vgl. SPLETT, Gott-ergriffen, 116.

<sup>466</sup> SPLETT, Spiel-Ernst, 38.

<sup>467</sup> SPLETT, Gott-ergriffen, 116.

Kontext auf die Rede der *felix culpa* zu sprechen. Nochmals zusammengefasst: Unser Gedankengang war folgender: Schuld wird erst in der Reue als wirkliche Schuld anerkannt und Reue findet sich letztlich nur dort, wo es Hoffnung auf Vergebung gibt, also Vergebung schon gewissermaßen „*vorgewusst*“ wird. Ist damit aber Vergebung nicht zu einer billigen Sache geworden, die letztlich den Opfern Unrecht tut? Wie hängen diese Überlegungen nun mit dem liturgischen Ausdruck der *felix culpa*, der „glücklichen Schuld“ zusammen? An dieser Stelle ist der ursprüngliche Kontext der *felix culpa* in Erinnerung zu rufen, nämlich das Exsultet in der Osterliturgie. Das Exsultet, der feierliche Osterjubel der Kirche besingt nicht nur eine partielle Lösung von Schuld, Unheil und Tod, sondern deren tiefste und endgültige Überwindung durch das Kreuzes- und Auferstehungsgeschehen Christi. „Mit der ‚glücklichen Schuld‘ wird ein Gedanke auf die Spitze getrieben, der nur im Rahmen einer umfassenden Lösung des Bösen überhaupt zu denken ist.“<sup>468</sup> Anders formuliert kann nur derjenige von einer *felix culpa* sprechen, der davon überzeugt ist, dass wirklich ein Umbruch geschehen ist im Hinblick auf Schuld und das Böse insgesamt. Nur wenn das Böse und die Schuld nicht nur partiell, sondern umfassend überwunden und besiegt sind, ergibt der Gedanke der *felix culpa* überhaupt einen Sinn, wie Gerl-Falkovitz zu Recht betont.<sup>469</sup> Ansonsten müsste Schuld immer noch auch als *unglücklich* gedacht werden. Das ist der Kern der Osterbotschaft. Von hier aus können auch die Missverständnisse dieses Begriffes deutlich gemacht werden. Von der erfolgten Erlösung her, erfolgt die Seligpreisung der Schuld, nicht umgekehrt. Schuld wird nicht schon im Vorhinein irgendwie positiviert. Wenn wir das oben Gesagte, wonach es Schuld nur dort gibt, wo es Vergebung gibt, bedenken, bedeutet das auch eine Erhellung für den Gedanken der *felix culpa*. Erst dort, wo es Erlösung gibt, besser gesagt eine umfassende Erlösung, kann die ganze Schuld in den Blick kommen und als überwundene „glücklich“ bezeichnet werden.

„Die ‚glückliche Schuld‘ löst diese Entsprechung [von Reue und Vergebung] nicht nur auf, sie stellt die reuevolle Einsicht in Schuld überhaupt auf andere Grundlage. [...] Nur im Radius des Vergebens und damit einsetzenden Vergessens wird Schuld überhaupt sichtbar; an der Entlastung wird die Last in ihrem Gewicht gespürt und abgeworfen. Daher ‚überholt‘ Vergebung die Reue unbedingt. Sie wird nicht durch Reue hervorgehoben; sie lockt umgekehrt Reue hervor – nicht aber als *Voraussetzung*, sondern als *Folge* erfahrener Befreiung.“<sup>470</sup>

---

<sup>468</sup> GERL-FALKOVITZ, Verzeihung des Unverzeihlichen?, 244.

<sup>469</sup> Vgl. GERL-FALKOVITZ, Verzeihung des Unverzeihlichen?, 244.

<sup>470</sup> GERL-FALKOVITZ, Verzeihung des Unverzeihlichen?, 245.

Vergebung meint jedoch weder ein Ungeschehenmachen des Vergangenen, noch ein Vergessen der Vergangenheit.<sup>471</sup> Die Tat ist, wie Maurice Blondel sagt, unwiderruflich.<sup>472</sup> Wonach sich der Mensch nun sehnt, ist eine Annahme trotz aller Schuld, also „Ganz-Annahme“<sup>473</sup>. Im Hintergrund steht hier auch der Wunsch nach Neuschöpfung.<sup>474</sup> Bislang war fast ausschließlich die Vergebung durch Gott im Blick. Aber auch Menschen können einander vergeben. Vergebung bedeutet für den Menschen jedoch stets ein Wagnis und einen echten Grenzgang.<sup>475</sup> Stets geht es dabei um ein Beziehungsgeschehen. Aus sich allein heraus scheint der Mensch einen solchen Schritt nicht wirklich zu schaffen. So führt aus christlicher Sicht menschliche Vergebung wieder in den Raum des Göttlichen.<sup>476</sup> „Wenn ein Mensch sich übersteigt und auf Fluch mit Segen antwortet, muss der Liebesgeist Gottes in ihm am Werk sein. Denn dies ist, um es nochmals zu unterstreichen, keine menschliche Möglichkeit.“<sup>477</sup>

Im nächsten Kapitel soll erörtert werden, ob und wenn ja, inwiefern das Thema der „glücklichen Schuld“ in der *Deutschen Mystik*, bei Meister Eckhart und Johannes Tauler, eine Rolle spielt.

## **D. Gedanken zur *felix culpa* in der Deutschen Mystik**

Welche Rolle spielt die „glückliche Schuld“ in der *Deutschen Mystik*? In diesem Kapitel soll vor allem die Position Meister Eckharts im Hinblick auf die *felix culpa* näher beleuchtet werden. Neben Eckhart, soll auch ein Blick auf Johannes Tauler (1300 - 1361) erfolgen.

### **1. Problematische Sicht bei Meister Eckhart oder gute Provokation? – „Glückliche Sünde“ bei Meister Eckhart**

Meister Eckhart sagt in seiner vierten Predigt, dass Gott „nichts so gern wie *große Gaben*“<sup>478</sup> gibt. In diesem Zusammenhang meint Eckhart auch „daß Gott sogar lieber große Sünden

---

<sup>471</sup> Vgl. SPLETT, Gott-ergriffen, 42.

<sup>472</sup> Vgl. BLONDEL, Logik der Tat, 54. Diesen Gedanken bringt auch Viktor Frankl in schöner Weise zum Ausdruck, wenn er sagt; „Im Vergangensein ist nämlich nichts unwiederbringlich verloren, vielmehr alles unverlierbar geborgen.“

<sup>473</sup> SPLETT, Gott-ergriffen, 42.

<sup>474</sup> Vgl. SPLETT, Gott-ergriffen, 42-43.

<sup>475</sup> Vgl. BENKE, Mit Gott an einem Tisch, 79.

<sup>476</sup> Vgl. BENKE, Mit Gott an einem Tisch, 79-82.

<sup>477</sup> BENKE, Mit Gott an einem Tisch, 82.

<sup>478</sup> ECKHART, W I, Pr. 4, 49.

vergibt als kleine. Und je größer sie sind, umso lieber und schneller vergibt er sie.“<sup>479</sup> Das klingt zunächst sehr provozierend. Wird hier nicht eine Art von „Sündenmystik“<sup>480</sup> propagiert, wonach bewusste Fehlritte die Gnade anziehen und wird Sünde dadurch nicht letztlich verharmlost und in ihrem Ernst zutiefst verkannt?<sup>481</sup> Ergibt sich aber aus dem von Meister Eckhart Gesagten nicht auch eine Nähe zum Gedanken der *felix culpa*? Oder besser formuliert: Wird hier nicht überdeutlich die *felix culpa* thematisiert? Ähnlich wie bei der liturgischen Rede von der *felix culpa* gibt es auch hier die Gefahr des Missverständnisses eines falschen Automatismus, im Sinne einer Aufforderung zu großen Fehlritten. Eine solche Interpretation verkennt jedoch die entscheidende Pointe. Das Schlüsselwort bei Meister Eckhart ist die „große Gabe“.<sup>482</sup> Karl Rahner hat darauf hingewiesen, dass die (göttliche) Gabe den Geber enthält.<sup>483</sup> „Der Mensch ist das Ereignis einer freien, ungeschuldeten und vergebenden, absoluten Selbstmitteilung Gottes.“<sup>484</sup> Der Mensch lebt also von der Gabe Gottes, nicht zuletzt von der Gabe der Vergebung, die selbst zutiefst eine Selbstmitteilung Gottes ist und auf Beziehung zielt.

Können wir den Gedanken der *felix culpa* hier und in der Liturgie vielleicht so übersetzen, dass Gottes Vergebungswirken aus christlich-gläubiger Sicht grundsätzlich mächtiger ist als jegliche Schuld, vorausgesetzt, wir nehmen dieses auch an? So verstanden gäbe es eine letzte, unhintergehbare gerechte und barmherzige Instanz, die prinzipiell in der Lage ist, *mit allem* fertig zu werden.<sup>485</sup> Im Grunde sind wir an dieser Stelle auch wieder bei der schwierigen, aber notwendigen Frage des Verhältnisses von der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes angelangt, denn eine einseitige Fokussierung auf die Vergebung läuft Gefahr, die Opfer von Unrecht und Gewalt außer Acht zu lassen. Walter Kasper lehnt die Rede von Gottes Barmherzigkeit als „einer billigen Gnade“<sup>486</sup> ab. Er weist also eine verharmlosende Rede von der Barmherzigkeit entschieden zurück, welche die biblische Gottesrede vom barmherzigen Gott auf den „lieben Gott“ verkürzt, der sowieso und automatisch alles vergibt.<sup>487</sup> Kasper macht also auf den möglichen Missbrauch des Begriffs der Barmherzigkeit aufmerksam<sup>488</sup>,

---

<sup>479</sup> ECKHART, W I, Pr. 4, 49.

<sup>480</sup> Vgl. SCHEFFCZYK, Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde, 15.

<sup>481</sup> Vgl. SCHEFFCZYK, Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde, 15: „So kann die Sünde als solche niemals als ein Anziehungspol der Gnade gewertet und zu einem Mittel der Gnade gewertet und zu einem Mittel der Gnade hochgespielt werden. Wo das - wie theoretisch in der Sündenmystik - versucht wird, kommt es zu einer Verkennung des Ernstes und der Gefahr der Sünde und letztlich wiederum zu ihrer Verharmlosung [...]“

<sup>482</sup> Vgl. ECKHART, W I, Pr. 4, 49.

<sup>483</sup> Vgl. RAHNER, Grundkurs des Glaubens, 126.

<sup>484</sup> RAHNER, Grundkurs des Glaubens, 122.

<sup>485</sup> Vgl. BENKE, Spiritualität, 61.

<sup>486</sup> KASPER, Barmherzigkeit, 61

<sup>487</sup> Vgl. KASPER, Barmherzigkeit, 59-60.

<sup>488</sup> Vgl. Kasper, Barmherzigkeit, 171: „Man kann das Wort Barmherzigkeit nicht nur im persönlichen Lebensbereich, sondern auch im institutionellen Bereich der Kirche missverstehen und missbrauchen. „Das

der ihm zufolge sowohl im persönlichen, als auch im kirchlich-institutionellen Bereich als Gefahr lauert und anzutreffen ist,<sup>489</sup> nämlich „hier wie dort“, wo Barmherzigkeit „mit schwächerer Nachsichtigkeit und mit einem Laissez-faire-Standpunkt verwechselt“<sup>490</sup> wird.<sup>491</sup>

„Die Barmherzigkeit ist Gottes kreative, schöpferische Gerechtigkeit. So steht sie zwar über der eisernen Logik von Schuld und Strafe, aber sie widerspricht der Gerechtigkeit nicht; sie steht vielmehr im Dienst der Gerechtigkeit.“<sup>492</sup>

Bereits Thomas von Aquin hat betont, dass es bei der Rede von Gottes Barmherzigkeit nicht in erster Linie um einen *Affekt*, sondern um ein *effektives* Tun geht. Barmherzigkeit Gottes bedeutet für Thomas daher primär Notbeseitigung.<sup>493</sup> Anders formuliert geht es nicht um einen göttlichen *Affekt*, sondern um einen göttlichen *Effekt*, um ein aktives, wirksames und Not wendendes Handeln Gottes in Bezug auf die Welt.<sup>494</sup> „Respondeo dicendum quod misericordia est Deo maxime attribuenda, tamen secundum effectum, non secundum passionis affectum.“<sup>495</sup> Hier sagt Thomas, dass die Barmherzigkeit jene Eigenschaft ist, die Gott am meisten zukommt, jedoch nicht dem Affekt, sondern dem Effekt nach. Im Hintergrund steht dabei das theologische Axiom von der Souveränität, beziehungsweise der Vollkommenheit und Leidensunfähigkeit Gottes.<sup>496</sup> Für den Aquinaten ergibt sich in Bezug auf die Rede von der Barmherzigkeit Gottes insofern ein Problem, als er ein Affiziert -Werden Gottes im Sinne einer äußeren Einwirkung als Widerspruch zum metaphysischen Grundsatz von der Unveränderlichkeit und Vollkommenheit Gottes sieht.<sup>497</sup> Damit stellt sich jedoch die Frage, ob Gott von unserem Leid völlig unberührt bleibt? Walter Kasper differenziert diesbezüglich und stellt klar, dass das biblische Gottesverständnis unmissverständlich davon gekennzeichnet ist, „dass Gott kein apathischer Gott ist.“<sup>498</sup>

---

geschieht hier wie dort, wenn man es mit schwächerer Nachsichtigkeit und mit einem Laissez-faire-Standpunkt verwechselt.“<sup>488</sup>

<sup>489</sup> Vgl. KASPER, Barmherzigkeit, 145 und 171.

<sup>490</sup> KASPER, Barmherzigkeit, 171.

<sup>491</sup> KASPER, Barmherzigkeit, 171.

<sup>492</sup> KASPER, Barmherzigkeit, 61.

<sup>493</sup> Vgl. Kasper, Barmherzigkeit, 31.

<sup>494</sup> Vgl. ANSORGE, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes, 304-306.

<sup>495</sup> STh I q.21, a.3.

<sup>496</sup> Vgl. ANSORGE, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes, 305-306.

<sup>497</sup> Vgl. ANSORGE, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes, 305.

<sup>498</sup> KASPER, Barmherzigkeit, 122.

„Gott hat nach dem Zeugnis der Bibel ein Herz für die Menschen, er leidet mit uns und er freut sich und er trauert um uns und mit uns. Die Bibel kennt keinen Gott, der in seiner Herrlichkeit und Seligkeit apathisch über einer Welt voller Schrecken thront.“<sup>499</sup>

In diesem Zusammenhang gilt es auch noch auf einen weiteren Sachverhalt aufmerksam zu machen, um die Barmherzigkeit und damit auch die Vergebung richtig verstehen zu können. Im kirchlichen Kontext hat sich in jüngster Zeit die Vokabel der Barmherzigkeit (bedingt vor allem auch durch das ausgerufene Jahr der Barmherzigkeit von Papst Franziskus genau 50 Jahre nach dem Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils am 8. Dezember 2015) wieder stark etabliert und zugleich sind auch Stimmen der Kritik<sup>500</sup> im Hinblick auf eine omnipräsente Rede von Barmherzigkeit laut geworden.<sup>501</sup> Dabei gilt es sich klar vor Augen zu führen, dass der Begriff der Barmherzigkeit aufgrund einer vermeintlichen oder tatsächlichen asymmetrischen Beziehung nicht erst heute den Beigeschmack eines herablassenden Tuns hat. Das Stichwort in diesem Kontext lautet also *Herablassung*.<sup>502</sup> Rahner bringt es auf den Punkt, wenn er sagt: „Wenn ein Mensch – darin liegt die gemeinte Fraglichkeit – barmherzig zu seinesgleichen ist, wird er nicht selten herablassend und genießt diese Herablassung. So scheint es wenigstens zu sein.“<sup>503</sup> Rahner meint, dass schon vom etymologischen Hintergrund betrachtet, dieser Begriff das „Sichherabneigen“<sup>504</sup> impliziert.<sup>505</sup> In der Tat stecken schon im lateinischen Terminus *miseri cordia* die Worte *miseri* (die Armen) und *cor* (Herz).<sup>506</sup> Auf den Punkt gebracht lautet der Sachverhalt also, dass eine herablassende Barmherzigkeit das bestehende Gefälle nicht nur deutlich zum Ausdruck bringt, sondern gewissermaßen auch verfestigt und somit den Empfangenden die Würde nimmt und sie erniedrigt.<sup>507</sup> Die Frage lautet nach Rahner, ob sich die Barmherzigkeit also nicht selbst abschaffen sollte, „damit ihr Wesensgift, der Hochmut verschwinde“<sup>508</sup>? Ohne diese Problematik zu leugnen, gilt es jedoch auch zu bedenken, dass Hochmut nicht nur auf der Seite des Gebers, sondern auch auf der

---

<sup>499</sup> KASPER, Barmherzigkeit, 122.

<sup>500</sup> Konkret zu nennen sind hier die Gefahr eines latenten Antijudaismus aufgrund einer Gegenüberstellung und einer Kontrastierung von (mosaischem) Gesetz und Evangelium, sowie die Gefahr des Paternalismus. Vgl. Vgl. TÜCK, Jan-Heiner, Vom Unbehagen an einer vielbeschworenen Vokabel, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio*, Barmherzigkeit, 45. Jahrgang, Mai Juni 2016, 185-188.

<sup>501</sup> Vgl. TÜCK, Jan-Heiner, Vom Unbehagen an einer vielbeschworenen Vokabel, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio*, Barmherzigkeit, 45. Jahrgang, Mai Juni 2016, 185.

<sup>502</sup> Vgl. RAHNER, *Schriften zur Theologie VII*, 259.

<sup>503</sup> RAHNER, *Schriften zur Theologie VII*, 259.

<sup>504</sup> RAHNER, *Schriften zur Theologie VII*, 259.

<sup>505</sup> Vgl. Vgl. RAHNER, *Schriften zur Theologie VII*, 259.

<sup>506</sup> Vgl. KASPER, Barmherzigkeit, 29: „Das lateinische Wort ‚*miseri cordia*‘ meint gemäß seinem ursprünglichen Wortsinn: sein Herz (*cor*) bei den Armen (*miseri*) haben; ein Herz für die Armen haben. Auch das deutsche Wort Barmherzigkeit weist in diese Richtung. Es meint: ein erbarmendes Herz haben.“

<sup>507</sup> Vgl. RAHNER, *Schriften zur Theologie VII*, 259.

<sup>508</sup> RAHNER, *Schriften zur Theologie VII*, 259.

Seite des Empfangenden ein Problem sein kann.<sup>509</sup> Hier ist die bereits thematisierte und seit Genesis 3 beeinträchtigte Geschenkfähigkeit des Menschen angesprochen.<sup>510</sup> Rahner stellt ferner die Frage, ob wir als Menschen von dieser Perspektive aus betrachtet nicht auch von Gott Gedemütigte sind?<sup>511</sup> Der springende Punkt hinsichtlich einer aufrichtenden und somit wahren Barmherzigkeit liegt in dem bereits erwähnten Ineinandergreifen von Geber und Gabe. Es geht also in entscheidender Weise um die Selbstmitteilung. Das gilt vor allem für Gott, aber auch für den Menschen.<sup>512</sup>

„Oder gibt er [Gott] mit seiner Gabe, so sie nur wirklich angenommen wird, auch immer jenes Wunder der Liebe zu ihm, in der man nicht-erniedrigt annehmen kann, weil man selig ist über den Reichtum und die Herrlichkeit dessen, der gibt, von dem man annehmen kann, weil er in der Gabe *sich selbst* gibt?“<sup>513</sup>

Im zwischenmenschlichen Bereich löst sich die Herablassung dort auf, wo das eigene Leben selbst als beständige Gabe erfahren und gelebt wird.<sup>514</sup> Wahre Barmherzigkeit ist nach Rahner ferner sowohl im Geben als auch im Empfangen eine wirkliche Gottes- und Christusbegegnung.<sup>515</sup>

Nach diesem notwendigen Einschub zum spannungsvollen Verhältnis von der Barmherzigkeit und der Gerechtigkeit Gottes im Kontext von Sünde, sowie einer kurzen Erläuterung zu möglichen Gefahren einer falsch verstandenen, herablassenden Barmherzigkeit, kehren wir zu Meister Eckhart zurück. Bei Meister Eckhart wird die *Sünde* noch unter einem anderen Gesichtspunkt als *glücklich* gesehen. In diesem Zusammenhang geht es Eckhart, wie schon im oben angeführten Zitat, nicht um das Urgeschehen (*peccatum originale*), sondern um tägliche Anfechtungen, Mängel und Sünden, die er in gewisser Weise positiv bewertet.<sup>516</sup> Diesen Gedanken bringt auch Johannes Tauler zum Ausdruck. Der Kerngedanke besteht darin, dass

---

<sup>509</sup> Vgl. RAHNER, Schriften zur Theologie VII, 260.

<sup>510</sup> Vgl. BENKE, Sehnsucht nach Spiritualität, 54.

<sup>511</sup> Vgl. RAHNER, Schriften zur Theologie VII, 261.

<sup>512</sup> Vgl. RAHNER, Schriften zur Theologie VII, 261.

<sup>513</sup> RAHNER, Schriften zur Theologie VII, 261.

<sup>514</sup> Vgl. RAHNER, Schriften zur Theologie VII, 260-261: „So geben, daß er dabei nicht ‚gnädig‘ herabläßt, kann offenbar nur der, der sich und seine Gabe als dauernd empfangen und geliehen weiß, damit sie weitergegeben werde; jener also, der sich selbst immerfort erfährt als der, an dem urgründige, umfassende Barmherzigkeit geschieht, so daß er nicht das Seine, sondern das Empfangene als solches weitergibt, weiterströmen läßt, weil es ihm nie gegeben wurde, damit er es behalte.“

<sup>515</sup> Vgl. RAHNER, Schriften zur Theologie VII, 263: „Wer darum (auch noch fern von jeder Offenbarung explizierter Wortformulierung) die beschenkte Armut seines Daseins annimmt – und das ist so leicht nicht! –, Barmherzigkeit empfängt und gibt in schweigender Geduld, besser in Glaube, Hoffnung und Liebe (wie immer er diese auch nennen mag), und so seine Menschheit übernimmt *als* das Geheimnis, das sich in das Geheimnis ewiger Liebe birgt und im Schoß des Todes das Leben trägt, der sagt zu etwas ja [...] der sagt, auch wenn er es nicht weiß, zu Christus ja.“

<sup>516</sup> Vgl. Eckhart, W II, Traktat 2, 357.

die eigenen Unzulänglichkeiten und Mängel unter bestimmten Voraussetzungen und mit Arbeit zu einem fruchtbaren Boden werden können.<sup>517</sup>

„Das Pferd macht Mist in dem Stall, und obgleich der Mist Unsauberkeit und üblen Geruch an sich hat, so zieht doch dasselbe Pferd denselben Mist mit großer Mühe auf das Feld; und daraus wachsen der edle und schöne Weizen und der edle süße Wein, die niemals so wüchsen, wäre der Mist nicht da. – Nun, dein Mist, das sind deine eigenen Mängel, die du nicht beseitigen, nicht überwinden noch ablegen kannst, die trage mit Mühe und Fleiß auf den Acker des liebevollen Willens Gottes in rechter Gelassenheit deiner selbst. Streue deinen Mist auf dieses edle Feld, daraus sprießt ohne allen Zweifel in demütiger Gelassenheit edle, wonnigliche Frucht auf.“<sup>518</sup>

Es handelt sich hier um eine Form der *felix culpa*, die jedoch unter einem anderen Vorzeichen steht als der in der Liturgie verwendete Ausdruck. Anders als im liturgischen Kontext geht es hier nicht um das Vorzeichen einer totalen und universalen Überwindung von Schuld und Sünde. Der Kontext ist das tägliche Ringen und das Leben des Menschen, das insofern schwer ist, als es von Anfechtungen und den eigenen, scheinbar unüberwindbaren Mängel belastet wird. Auch Mängel und Unzulänglichkeiten können als *felix culpa* betrachtet werden und zwar insofern, als von einer universalen Erlösung aus betrachtet die Hoffnung auf Erlösung von persönlichen Unvollkommenheiten eine logische und mögliche Konsequenz darstellt. Es wird bei Johannes Tauler eine geistliche Ermutigung dafür gegeben, wie die eigenen Unzulänglichkeiten durch Arbeit und *Kampf* zu einer *glücklichen Schuld* werden können. Auch hier wird kein Automatismus versprochen, aber der „eigene Mist“<sup>519</sup> wird nicht verdammt, sondern als Ansporn für ein Wachstum verstanden.<sup>520</sup> Auch Meister Eckhart spricht sich in diesem Zusammenhang für eine Betrachtung vom Standpunkt der *felix culpa* aus. Es handelt sich also um einen ähnlichen Kontext wie beim Kirchenvater Ambrosius.

„Du mußt wissen, daß der Anstoß zur Untugend für den rechten Menschen niemals ohne großen Segen und Nutzen ist. Da sind zwei Menschen: der eine sei so geartet, daß er von keiner Schwäche angefochten wird oder doch nur wenig; der andere aber ist solcher Natur, daß ihm Anfechtungen zustoßen. [...] Ein solcher soll weit mehr gelobt sein, und sein Lohn ist viel größer, seine Tugend ist edler als des ersten [...].“<sup>521</sup>

---

<sup>517</sup> Vgl. TAULER, Johannes, Predigten. Vollständige Ausgabe. Übertragen und herausgegeben von Hofmann, Georg, Freiburg – Basel – Wien, 1961, Predigt 6, 43-44.

<sup>518</sup> TAULER, Predigten, Pr. 6, 43-44. Ich verdanke den Hinweis auf diese Stelle: BENKE, Christoph, An den Quellen des Lebens. Exerziten für den Alltag, Würzburg 1998, 75.

<sup>519</sup> Dieser Ausdruck stammt von Johannes Tauler. Vgl. TAULER, Predigten, Pr. 6, 43-44.

<sup>520</sup> Vgl. TAULER, Predigten, Pr. 6, 43-44 und BENKE, An den Quellen des Lebens, 75.

<sup>521</sup> Eckhart, W II, Traktat 2, 357.

Ein völliges Fehlen von jeglichen Anfechtungen und Versuchungen galt schon in den Augen der Wüstenmönche als nicht wünschenswert.<sup>522</sup> Nüchtern betrachtet kommt ferner wohl kein Alltag ohne „Versuchungen“ aus.<sup>523</sup> Karl Rahner geht an einer Stelle dem Wesen der Versuchung auf den Grund und durchschaut die Versuchung als „eine Einladung der göttlichen Liebe.“<sup>524</sup> Um diesen positiven Kern der Versuchungen haben offensichtlich bereits die Wüstenmönche gewusst. Diese Erfahrung der Wüstenmönche, dass ein erfülltes Leben nicht ohne Versuchungen auskommt<sup>525</sup>, ist eine gültig bleibende Einsicht, die gerade auch heute wieder von vielen erfahren wird und so aktuell ist.

Meister Eckhart geht es jedoch nicht nur um Anfechtungen, die er positiv bewertet, sondern er äußert sich mit demselben Ton auch im Hinblick auf das Thema Sünde. Seine Aussagen in diesem Zusammenhang erscheinen zunächst anstößig. „Ja, wer recht in den Willen Gottes versetzt wäre, der sollte nicht wollen, daß die Sünde, in die er gefallen, nicht geschehen wäre. Freilich nicht im Hinblick darauf, daß sie gegen Gott gerichtet war, sondern, sofern du dadurch zu größerer Liebe gebunden [...] bist.“<sup>526</sup> Was meint Eckhart hier? Offensichtlich ist er davon überzeugt, dass die eigenen Unvollkommenheiten und Sünden kein Grund zur Resignation sind. Er beruft sich hierbei auf Röm 8,28, wo es heißt, dass Gott alle Dinge zum Guten führen kann.<sup>527</sup> Man könnte die oben angeführte Aussage vielleicht auch so interpretieren, dass es keinen Sinn hat, um das geschehene negative Vergangene zu kreisen und dadurch letztlich dabei stehen zu bleiben. Meister Eckhart verfolgt demgegenüber eine andere Strategie. Letztlich versucht er, auch noch einen Sinn in der überwundenen Sünde zu sehen.<sup>528</sup> In diesem Zusammenhang hebt er auch hervor, dass Gott den Menschen nicht auf seine Vergangenheit reduziert und auf diese Weise einengt, sondern dass für Gott die

---

<sup>522</sup> Vgl. WEISUNG DER VÄTER. APOPTHHEGMATA PATRUM, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt, übersetzt von Bonifaz MILLER, Trier (3.Auflage) 1986, APOPTHHEGMATA 328 (= S. 118): „Der Greis sprach zu ihm: ‚Geh und rufe Gott an, daß ein Feind gegen dich aufsteht, und so auch die alte Zerknirschung und Demut die du früher hattest (wieder zurückkehrt!) Denn gerade durch die Anfechtung macht die Seele Fortschritte.‘ Er bat also, und als der Feind kam, betete er nicht mehr, daß er von ihm befreit werde, sondern sagte: ‚Gib mir Geduld, Herr, in den Kämpfen!‘“

<sup>523</sup> Vgl. HELL, Daniel, Die Sprache der Seele verstehen. Die Wüstenväter als Therapeuten, Freiburg im Breisgau, 2002, 48.

<sup>524</sup> RAHNER, Karl, Von der Not und dem Segen des Gebetes, Freiburg – Basel – Wien 1977, 122.

<sup>525</sup> Vgl. HELL, Wüstenväter als Therapeuten, 80.

<sup>526</sup> Eckhart, W II, Traktat 2, 373.

<sup>527</sup> Vgl. Eckhart, W II, Traktat 2, 371.

<sup>528</sup> Vgl. Eckhart, W II, Traktat 2, 373: „Du sollst aber Gott darin recht vertrauen, daß er dir’s nicht hat widerfahren lassen, ohne dein Bestes daraus ziehen zu wollen. Wenn aber der Mensch sich völlig aus den Sünden erhebt und ganz von ihnen abkehrt, dann tut der getreue Gott, als ob der Mensch nie in Sünde gefallen wäre und will ihn aller seiner Sünden nicht einen Augenblick entgelten lassen; und wären ihrer auch so viele, wie alle Menschen zusammen je getan [...].“

Gegenwart entscheidend ist.<sup>529</sup> „Gott ist ein Gott der Gegenwart. Wie er dich findet, so nimmt und empfängt er dich, nicht als das, was du gewesen, sondern als das, was du jetzt bist.“<sup>530</sup>

„Du sollst aber Gott darin recht vertrauen, daß er dir's nicht hat widerfahren lassen, ohne dein Bestes daraus ziehen zu wollen. Wenn aber der Mensch sich völlig aus den Sünden erhebt und ganz von ihnen abkehrt, dann tut der getreue Gott, als ob der Mensch nie in Sünde gefallen wäre und will ihn aller seiner Sünden nicht einen Augenblick entgelten lassen; und wären ihrer auch so viele, wie alle Menschen zusammen je getan [...].“<sup>531</sup>

Auch Karl Rahner hat der Frage nach einem möglichen Sinn von Sünde einige Gedanken gewidmet.<sup>532</sup> Entgegen jeglicher „Erfahrung“ hält Rahner unmissverständlich daran fest, dass keine Sünde als *notwendig* bezeichnet werden darf.<sup>533</sup> Was ist jedoch mit dem Lebensweg des Menschen, der von Sünde gekennzeichnet ist? Bleibt dieser völlig außen vor, wenn der Mensch einen Neuanfang wagt? Rahner hat sich dazu folgendermaßen geäußert:

„Aber ist darum die Sünde als konkrete Tat, darum, weil sie Sünde ist und nicht hätte getan werden sollen und ihr Ziel auch hätte anders gefunden werden können, nur Sünde, nur leere Sinnlosigkeit? Kein christlicher Philosoph und Theologe kann, will er nicht Manichäer werden, auf diese Frage mit Ja antworten, wenn auch die Moralisten und Prediger gern so tun, als wollten sie eigentlich so antworten.“<sup>534</sup>

Rahner fragt also radikal nach dem Sinn von Sünde und entdeckt in ihr eine Form von Wesensverwirklichung, jedoch in einem zutiefst negativen Sinn.<sup>535</sup> Sünde gibt es nach Rahner nur, weil in ihr die positiven Möglichkeiten und Fähigkeiten des Menschen verkehrt werden. Die Sünde zieht ihre *Energie* also aus dem Guten des Menschen.<sup>536</sup> Worum es Rahner hier geht ist die Frage der Integration von *sündigen Etappen* auf dem Lebensweg des Menschen. Werden diese von Gott einfach ausgeblendet, oder bedeutet Erlösung nicht vielmehr eine Art von Integration?<sup>537</sup> Im Grunde geht es hier um die Alternative zwischen einer Ganz-Annahme

---

<sup>529</sup> Vgl. Eckhart, W II, Traktat 2, 373.

<sup>530</sup> Eckhart, W II, Traktat 2, 373.

<sup>531</sup> Eckhart, W II, Traktat 2, 373.

<sup>532</sup> Vgl. RAHNER, Karl, Schriften zur Theologie. Band III. Zur Theologie des geistlichen Lebens, Zürich Köln 1964, 185.

<sup>533</sup> Vgl. RAHNER, Schriften zur Theologie III, 185: „Nicht bestreiten kann ein Christ auch die Wahrheit, daß es keine Sünde gibt, die als ‚notwendig‘ getan werden dürfte, weil man angeblich nur so werden könne, der man sein solle und müsse nach dem inneren Gesetz, nach dem man angetreten ist. Mag die ‚Erfahrung‘ dem noch so sehr zu widersprechen scheinen [...].“

<sup>534</sup> RAHNER, Schriften zur Theologie III, 185.

<sup>535</sup> Vgl. RAHNER, Schriften zur Theologie III, 185: „Sünde kann nur sein, weil sie mehr und Besseres ist als Sünde, sonst wäre sie reine Nichtigkeit, die ungefährlich ist und eben nichts. Auch die Sünde ist darum immer ein Stück echter Wesensverwirklichung, wirklichen Selbstvollzugs, ein Stück des Weges zum wirklichen Ziel (so sehr die bildliche Vorstellung aus den Fugen gerät). Man müßte sogar sagen: je tiefer und radikaler die Sünde ist, um so mehr setzt der Sünder auch die eigene Person ein und in Vollzug, um so mehr muß er (wenn auch in radikal falscher Richtung) die Möglichkeit des Daseins realisieren.“

<sup>536</sup> Vgl. RAHNER, Schriften zur Theologie III, 186.

<sup>537</sup> Vgl. RAHNER, Schriften zur Theologie III, 186.

und dem *Zudrücken eines Auges*. Wonach sich der Mensch sehnt, ist unbestreitbar die Ganz-Annahme.

„So, d.h. im Ganzen des vollendeten Lebens gesehen (wenn diese selige Vollendung geschieht), ist auch die sündige Zeit nicht getötet, sondern erlöst und gerettet, eingeschlossen in das Erbarmen Gottes, der nicht bloß auslöschend rettet, sondern er-lösend, ‚aufhebend‘ rettet.“<sup>538</sup>

Der Ausdruck *felix culpa* ist das theologische Kürzel für diesen von Rahner vorgebrachten Sachverhalt. Die Rede von der Schuld (*culpa*) wird nicht einfach unterschlagen. Das Unrecht wird nicht ignoriert, sondern überwunden und theologisch gesprochen *geheilt*. Für dieses anspruchsvolle Programm steht der Terminus der *felix culpa*.

Der Begriff der Sünde stellt bei Meister Eckhart im Gegensatz zur christlichen Theologie insgesamt kein zentrales Thema seiner Ausführungen dar.<sup>539</sup> Das bedeutet keineswegs, dass der mittelalterliche Theologe diesem Thema ausweicht. Er behandelt es jedoch unter einem anderen Vorzeichen. Sünde bedeutet für Eckhart zutiefst ein *gnoseologisches* Problem, also ein Phänomen, das die Erkenntnis des Menschen betrifft.<sup>540</sup>

Susanne Köbele macht darauf aufmerksam, dass die Rede von der *felix culpa* wesentlich mit einem Verständnishorizont von einer Heilsgeschichte verknüpft ist.<sup>541</sup> Das bedeutet, dass sich die Rede von der *felix culpa* auf die Geschichte bezieht, beziehungsweise dass dieser Begriff einen zeitlichen Raum innerhalb der Heilsgeschichte impliziert. Dort, wo die Kategorie der Zeit zu einem ewigen Jetzt umgedeutet wird, wie beispielsweise in der Mystik (bei Meister Eckhart), wird die Denkfigur der *felix culpa* gleichsam aufgelöst, weil sie auseinandergerissen und zweigeteilt wird.<sup>542</sup> Anders formuliert: Wo es nur ein ewiges Jetzt gibt, kann es entweder nur *Tag* oder nur *Nacht*, aber keine „hellerleuchtete Nacht“ (*felix culpa*) geben. Das bedeutet, dass die Rede von der *felix culpa* auf diese Weise letztlich ihren Sinn verliert. Die *felix culpa* ist also zutiefst auf die Geschichte bezogen.

„Das theologische Modell der *felix culpa* braucht den Rahmen heilsgeschichtlicher Totalität. Nur in dieser Sicht kann sich die ‚Schönheit‘ der gefallenen Welt zeigen: können die

---

<sup>538</sup> RAHNER, Schriften zur Theologie III, 186.

<sup>539</sup> Vgl. CEMING, Katharina, *Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte*, Frankfurt am Main 1999, 136: „Eckhart kommt zwar immer wieder auf das Problem der Sünde zu sprechen, doch nur in ganz allgemeinen Zusammenhängen.“

<sup>540</sup> CEMING, *Mystik und Ethik*, 139.

<sup>541</sup> Vgl. KÖBELE, *Grenzen des *felix culpa* – Modells in der Mystik*, 170-172.

<sup>542</sup> Vgl. KÖBELE, *Grenzen des *felix culpa* – Modells in der Mystik*, 170-172.

Unhintergebarkeit von Schuld und die Unhintergebarkeit von Gnade nebeneinander bestehen.<sup>543</sup>

Das bedeutet im Umkehrschluss, dass der liturgische Ausdruck *felix culpa* gerade nicht die Sünde als solche relativiert oder gar positiviert. Von hier aus wird auch deutlich, dass die Rede von der *felix culpa* keinen geschichtsenthobenen, metaphysischen Heilsautomatismus meint, sondern auf die konkrete ambivalente Geschichte des Menschen verweist. Es handelt sich dabei im Grunde um einen Ausdruck der Hoffnung, weil es zunächst und in erster Linie (und zwar in der Liturgie) ein überschwänglicher Ausdruck des Dankes ist.

In der Mystik scheint das *Jetzt* eine Priorität gegenüber einem Nachher einzunehmen. Wird damit jedoch automatisch jegliche Form von Zeitlichkeit geleugnet? In der Tat spricht Meister Eckhart auch von der Gottesgeburt in der Seele im „Hier und Jetzt“<sup>544</sup> und verlagert das Schwergewicht somit vom historischen Ereignis der Geburt Christi zum gläubig-existentialen Ereignis der Gegenwart.<sup>545</sup> „Eckhart geht es nicht um das nach seiner Lebenszeit vor 1300 Jahren in Bethlehem Geschehene. Dieses Ereignis ist nur die Erläuterungsfolie für die jederzeit an jedem Ort mit jedem Menschen mögliche Vereinigung Gottes mit dem Menschen.“<sup>546</sup> Damit macht Eckhart positiv gesprochen geltend, dass die Vergangenheit und die Zukunft entweder für die Gegenwart relevant, oder eben absolut irrelevant sind. Von hier aus dürfte klar werden, dass die Mystik dem „*felix culpa* –Modell“ zwar einerseits eine Grenze setzt, indem sie die im Begriff der *felix culpa* gleichzeitig enthaltenen, aber geschichtlich klar voneinander getrennten Ereignisse von Sünde und Erlösung, auf ein deutliches Entweder-Oder zuspitzt. Zugleich und andererseits bewahrt die Mystik das „*felix culpa*-Modell“ dadurch vor einer Verharmlosung der gegenwärtigen Situation zugunsten einer (automatisch) erhofften zukünftigen Wende zum Besseren.<sup>547</sup> Das entscheidende Stichwort der Mystik lautet also „Heilsvergegenwärtigung“<sup>548</sup>. „Für dieses zeittranszendete Ich der Mystiker fallen die Pole *felix* und *culpa* denkbar weit auseinander, so weit wie ‚Einssein‘ und ‚Nichtsein‘, mit dem Effekt, daß [...] Himmel und Hölle beständig ineinander umschlagen.“<sup>549</sup> Köbele bringt es auf den Punkt, wenn sie sagt, dass der „*felix culpa*-Figur“<sup>550</sup> ein

---

<sup>543</sup> KÖBELE, Grenzen des *felix culpa* – Modells in der Mystik, 170.

<sup>544</sup> CEMING, Mystik und Ethik, 110.

<sup>545</sup> Vgl. CEMING, Mystik und Ethik, 110: „Das Eigentümliche der Eckhartschen Lehre von der Gottesgeburt liegt in der Verallgemeinerung und Enthistorisierung des, nach allgemein christlicher Lehre einmaligen historischen Ereignisses, der Geburt in Bethlehem.“

<sup>546</sup> CEMING, Mystik und Ethik, 110.

<sup>547</sup> Vgl. dazu KÖBELE, Grenzen des *felix culpa* – Modells in der Mystik, 171.

<sup>548</sup> KÖBELE, Grenzen des *felix culpa* – Modells in der Mystik, 171.

<sup>549</sup> KÖBELE, Grenzen des *felix culpa* – Modells in der Mystik, 171-172.

<sup>550</sup> KÖBELE, Grenzen des *felix culpa* – Modells in der Mystik, 169.

Heilsuniversalismus eingeschrieben ist, „der nachträglich (oder vorgreiflich) gilt, jedenfalls nicht synchron“<sup>551</sup>. Sie verweist ferner auf den sensiblen Punkt der *felix culpa* Rede, nämlich auf die Frage, wie Schuld und Erlösung, wenn keine der beiden irgendwie abgeschwächt werden soll, zusammen miteinander bestehen können?<sup>552</sup> Ein Antwortversuch ist in dem oben angeführten Vorschlag von Rahner zu sehen, der von einer (wie auch immer sich im Detail vorzustellenden) Integration spricht. Um diese abstrakte Rede anschaulich zu machen, sei auf Christus hingewiesen, der nach biblischen Zeugnissen als Auferstandener zugleich noch die Wundmale trägt – *felix culpa!*

Insgesamt dürfte deutlich geworden sein, dass der implizite *heilsgeschichtliche Optimismus*<sup>553</sup> der *felix culpa* vom entscheidenden Ernst der Gegenwart herausgefordert und begrenzt wird. Nur im Modus des Dankes und der Hoffnung, nicht aber der Gewissheit, behält die *felix culpa* ihren Sinn. Die *felix culpa* ist nicht in der Kategorie des Naturgesetzes, sondern in der Kategorie der zwischenmenschlichen und gott-menschlichen Beziehung angesiedelt, wo sie eine neue, glückliche Beziehung, nach einem einstigen unüberwindbaren Bruch bezeichnet. Somit ist sie wohl auch Bestandteil eines jeden Lebens, das sich nicht grundsätzlich und dauerhaft dieser Gabe des Neuanfangs verschließt. Zu ihr gehört aber auch das Kreuz.<sup>554</sup> Dieses ist der *felix culpa* wesentlich eingeschrieben und muss betont werden, um falschen Romantisierungen zu entgehen. Erlösung, und somit auch *felix culpa*, ist nicht mit *Wellness*, also mit einem reinen Wohlgefühl, zu verwechseln.<sup>555</sup>

„Kurz, das *felix culpa* – Modell mit seinem heilsgeschichtlichen Optimismus stößt an eine Grenze dort, wo (1) für das unvertretbare Ich (die *anima infelix*) alles auf dem Spiel steht, (2) die problemtragende Kategorie der Zeit nicht nur aufgeschoben, sondern ganz grundsätzlich zu Ende ist, und (3) das (vergangene) Leben sich gerade nicht *in toto*, sondern im konkreten Detail bewähren muß.“<sup>556</sup>

Zu Punkt (3) des angeführten Zitates sei jedoch auf die oben genannten Gedanken von Johannes Tauler verwiesen, der, wenn man so will, auch eine Form von *felix culpa* im Detail kennt.<sup>557</sup> Wie wir gesehen haben, traut Meister Eckhart dem Vergebungswirken Gottes sehr viel zu. Zusammen mit Tauler ist er der Ansicht, dass persönliche Mängel, die zwar nicht

---

<sup>551</sup> KÖBELE, Grenzen des *felix culpa* – Modells in der Mystik, 169.

<sup>552</sup> Vgl. KÖBELE, Grenzen des *felix culpa* – Modells in der Mystik, 169.

<sup>553</sup> Vgl. KÖBELE, Grenzen des *felix culpa* – Modells in der Mystik, 171.

<sup>554</sup> Vgl. BENKE, Mit Gott an einem Tisch, 80.

<sup>555</sup> Vgl. RATZINGER, Joseph / BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth. Prolog. Die Kindheitsgeschichten, Freiburg – Basel – Wien 2012, 93: „Erlösung ist nicht *Wellness*, ein Baden im Selbstgenuss, sondern gerade Befreiung von der Verzweigung ins Ich hinein. Diese Befreiung kostet den Schmerz des Kreuzes.“

<sup>556</sup> KÖBELE, Grenzen des *felix culpa* – Modells in der Mystik, 171.

<sup>557</sup> Vgl. TAULER, Predigten, Pr. 6, 43-44.

zwangsläufig *per se* schon eine Schuld (*culpa*) sind, in einem Zusammenspiel von *Arbeit* und Gelassenheit, zu einer Form von *felix culpa* werden können. Der im Volksmund bekannte Satz, dass „Gott auch auf krummen Zeilen gerade schreiben kann“ weist ebenso in diese Richtung.

Im letzten Kapitel soll einer Frage nachgegangen werden, die in dieser Arbeit auch schon mehrfach angeklungen ist, nämlich ob der Sohn Gottes auch ohne den Sündenfall Mensch geworden wäre? In Röm 5,20 heißt es: „Wo jedoch die Sünde mächtig wurde, da ist die Gnade übergroß geworden.“ Was wäre jedoch gewesen, wenn der Mensch niemals gesündigt hätte? Neben einer Darstellung der unterschiedlichen Positionen zu dieser Frage, soll auch nach den Motiven der Frage selbst gefragt werden.

## **E. Die zugespitzte Frage nach dem Warum der Menschwerdung**

In diesem abschließenden Kapitel soll es um die Frage gehen, ob die Inkarnation, also die Menschwerdung Christi, auch ohne den Fall Adams, also ohne das *peccatum originale*, erfolgt wäre? Diese Frage wurde vor allem in der mittelalterlichen Theologie intensiv diskutiert<sup>558</sup> und auch unterschiedlich beantwortet, nämlich vereinfacht gesprochen einerseits mit einem Nein von den sogenannten *Thomisten* und andererseits mit einem Ja von den sogenannten *Skotisten*.<sup>559</sup> Thomas von Aquin (1225-1274) und der Schotte Johannes Duns Skotus (1266-1308), die in dieser Frage als Protagonisten gelten, waren diesbezüglich also einer anderen Meinung.<sup>560</sup> Man spricht in diesem Kontext auch von einer *absoluten*, beziehungsweise von einer *unbedingten* Prädestination und Inkarnation (Menschwerdung auch ohne Sündenfall) und andererseits von einer (durch den Sündenfall) *bedingten* Inkarnation.<sup>561</sup> Letztere ist also hamartiozentrisch<sup>562</sup> ausgerichtet (auf die Sünde bezogen) und

---

<sup>558</sup> Vgl. HAUBST, Rudolf, Vom Sinn der Menschwerdung. Cur Deus homo, München 1969, 9.

<sup>559</sup> Vgl. HAUBST, Vom Sinn der Menschwerdung, 37: „Seit dem 14. Jahrhundert ringen in dieser Frage die gegensätzlichen Anschauungen der ‚Skotisten‘ und ‚Thomisten‘ miteinander. Die Thomisten verteidigen die soteriologische Motivierung als allein entscheidend, die Skotisten suchen eine von der Erlösung und Sünde unabhängige und in diesem Sinne ‚absolute‘ Prädestination Christi oder der Inkarnation zu erweisen.“

<sup>560</sup> Vgl. STUBENRAUCH / LORGUS (Hg.), Handwörterbuch Theologische Anthropologie, 33-34.

<sup>561</sup> Vgl. MOSTERT, Walter, Menschwerdung. Eine historische und dogmatische Untersuchung über das Motiv der Inkarnation des Gottessohnes bei Thomas von Aquin, Tübingen 1978, 14: „Die Frage nach dem Motiv der Inkarnation, wie sie im folgenden untersucht wird, stellt sich also dar als Frage nach der bedingten oder unbedingten Prädestination des Gottmenschen: Beschloß Gott die Inkarnation des Logos absolut oder relativ auf das Sündersein des Menschen?“

<sup>562</sup> Vgl. MOSTERT, Menschwerdung, 178.

insofern eindeutig soteriologisch motiviert.<sup>563</sup> In diesem Zusammenhang macht Walter Mostert, der sich intensiv mit dieser Frage beschäftigt hat, deutlich, dass die Christologie eigentlich immer auch schon Soteriologie (Lehre von der Erlösung) ist.<sup>564</sup>

## 1. Menschwerdung

Rudolf Haubst, der sich in seinem Werk „Vom Sinn der Menschwerdung“ ebenfalls ausführlich mit diesem Thema beschäftigt hat, sieht in der eingangs gestellten Frage bereits eine Verengung, beziehungsweise eine Schiefelage.<sup>565</sup> Worauf Haubst aufmerksam machen möchte, ist die Tatsache, dass die Frage nach dem *Warum*, also die Frage nach den Motiven der Inkarnation eine weitere ist, als die zugespitzte Variante in der Form des Entweder-Oder (also mit oder ohne Sündenfall). Die Frage, warum Gott Mensch geworden ist, hat bekanntermaßen Anselm von Canterbury (1033-1109) als Erster in breit angelegter Form in seinem Hauptwerk *Cur Deus homo* gestellt.<sup>566</sup> Bei ihm findet sich jedoch noch nicht die zugespitzte Alternative.<sup>567</sup> Anselm von Canterbury behandelt vielmehr das Thema der „*Notwendigkeit* der Menschwerdung“.<sup>568</sup>

In der Patristik war diese spekulative Frage noch kein Streitthema.<sup>569</sup> Es herrschte vielmehr weitgehende Einigkeit darüber, dass das soteriologische Motiv das entscheidende war.<sup>570</sup> Augustinus, der hier gleichsam als Repräsentant angeführt sei, sagt klar und deutlich in seiner *Sermo* 174,2,2: „*Si homo non perisset, Filius hominis non venisset.* (Wenn der Mensch nicht gefallen wäre, wäre auch der Sohn Gottes nicht gekommen).“<sup>571</sup> Dieses Interesse an dem Hauptmotiv der Menschwerdung ist also vor allem ein Thema der mittelalterlichen Theologie. Warum wird so eine Frage gestellt? Darf man überhaupt so fragen?<sup>572</sup> Kann man diese Frage letztlich auch beantworten? Was wird mit ihr im Grunde bezweckt?

---

<sup>563</sup> Vgl. MOSTERT, Menschwerdung, 14-16 und 178.

<sup>564</sup> Vgl. MOSTERT, Menschwerdung, 14-16.

<sup>565</sup> Vgl. HAUBST, Vom Sinn der Menschwerdung, 9.

<sup>566</sup> Vgl. HAUBST, Vom Sinn der Menschwerdung, 9.

<sup>567</sup> Vgl. HAUBST, Vom Sinn der Menschwerdung, 37.

<sup>568</sup> ANSORGE, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes, 340.

<sup>569</sup> Vgl. MOSTERT, Menschwerdung, 30.

<sup>570</sup> Vgl. MOSTERT, Menschwerdung, 30 und vgl. WIELAND, Felix culpa, 163.

<sup>571</sup> zitiert nach: WIELAND, Felix culpa, 163 und nach HAUBST, Vom Sinn der Menschwerdung, 45.

<sup>572</sup> Vgl. SCHLOSSER, Marianne, Bonaventura begegnen, Augsburg 2000, 127: „Man darf so fragen – auch wenn man sich dabei auf die hypothetische Ebene begibt; denn der Mensch *ist* nun einmal erlösungsbedürftig. Freilich wäre es *curiositas*, leere Geschwätzigkeit des Geistes, wenn man nur Gedankenspiele im Irrealis der Vergangenheit entwerfen, oder über Dinge spekulieren wollte, die Gott eben nicht geoffenbart hat. Doch es geht um mehr. Die Tatsache, daß diese Frage keineswegs nur in Vorlesungen und Summen behandelt wurde, sondern auch in Predigten, läßt erkennen, worauf solches Fragen abzielt: auf ein *tieferes Verstehen der Liebe Gottes*, welche der Grund der Menschwerdung ist.“

„Warum wurde Gott Mensch? Was war der hauptsächliche Grund? Man könnte antworten: Was für eine Frage, es steht doch in der Schrift und wird im Credo bekannt: um der Erlösung der Menschen willen. War das der einzige Grund, das einzige Ziel? Wäre er auch Mensch geworden – freilich dann ohne Kreuzestod -, wenn Adam nicht gesündigt hätte, also wenn es der Erlösung nicht bedurft hätte? Diese Frage hatte ihren festen Platz zu Beginn der christologischen Ausführungen mittelalterlichen Theologen.“<sup>573</sup>

Marianne Schlosser weist darauf hin, dass die Beantwortung dieser Frage nach dem Hauptmotiv uns einiges, ja sehr viel über die jeweiligen Denker und ihr Gottesbild offenbart und insofern und in weiterer Folge nicht rein theoretisch bleibt, sondern auch in der konkreten Praxis eine Anwendung findet.<sup>574</sup> Man kann an dieser Stelle auch eine Neugierde (*curiositas*) oder irrelevante Spekulationen vermuten, doch im Grunde geht es bei dieser Frage richtig verstanden um weit mehr als um bloße Neugierde oder Spekulation.<sup>575</sup> Im Kern geht es um ein „*tieferes Verstehen der Liebe Gottes*, welche der Grund der Menschwerdung ist.“<sup>576</sup> Anders formuliert geht es nicht darum, die Liebe Gottes zu durchschauen, sondern genauer auf sie zu schauen.<sup>577</sup> Denn zweifellos gilt: „Wer alles durchschaut, sieht nichts mehr.“<sup>578</sup> Mostert sieht in dieser Fragestellung mitunter auch einen Versuch, das Faktum der Inkarnation zu interpretieren.<sup>579</sup> Gleichzeitig betont er, dass diese Frage nicht dazu führen darf, den „Tatbestand [der Inkarnation] zu relativieren.“<sup>580</sup> Er befürchtet also durchaus die Gefahr einer Rationalisierung des Faktischen und darin auch dessen Auflösung, beziehungsweise dessen Relativierung.<sup>581</sup> Womit Mostert unbestritten Recht hat, ist die Tatsache, dass die Frage, „ob der Logos auch dann Mensch geworden wäre, wenn die Menschheit nicht gesündigt hätte, *mediis in peccatis* gestellt wird.“<sup>582</sup> Das heißt, dass wir diese Frage immer schon *nach* dem Sündenfall stellen. Hier wäre jedoch zu ergänzen: wir stellen diese Frage auch *nach* der erfolgten Erlösung, also letztlich aus der Perspektive der *felix culpa*.

---

<sup>573</sup> SCHLOSSER, Bonaventura, Augsburg 2000, 126-127.

<sup>574</sup> Vgl. SCHLOSSER, Marianne, Über das Mitleid Gottes, Franziskanische Studien 72 (1990), 307: „So spitzfindig die Frage heute für unsere Ohren klingen mag, ihre jeweilige Beantwortung läßt einen tiefen Blick in das Gottesbild des betreffenden Denkers tun und in seine Auffassung von der ‚Liebe Gottes‘.“

<sup>575</sup> Vgl. SCHLOSSER, Bonaventura, 127.

<sup>576</sup> SCHLOSSER, Bonaventura, 127.

<sup>577</sup> Vgl. dazu auch LEWIS, Clive Staples, Die Abschaffung des Menschen, Einsiedeln (7. Auflage von 1979) 2012, 82: „Es ist gut, daß ein Fenster durchsichtig ist, weil die Straße oder der Garten dahinter undurchsichtig ist. Wie, wenn man auch durch den Garten hindurchsehen könnte? [...] Wenn man durch alles hindurchschaut, dann ist alles unsichtbar geworden. Wer alles durchschaut, sieht nichts mehr.“

<sup>578</sup> LEWIS, Abschaffung des Menschen, 82.

<sup>579</sup> Vgl. MOSTERT, Menschwerdung, 11.

<sup>580</sup> MOSTERT, Menschwerdung, 11.

<sup>581</sup> Vgl. MOSTERT, Menschwerdung, 11.

<sup>582</sup> MOSTERT, Menschwerdung, 11.

Beide Antworten, also sowohl das Ja, als auch das Nein im Hinblick auf die Frage, ob der Sohn Gottes auch ohne den Sündenfall Mensch geworden wäre, verfolgen bestimmte Ziele, beziehungsweise betonen und gewichten bestimmte *Dinge* in unterschiedlicher Weise. Was uns die mittelalterliche Theologie hier jedoch grundsätzlich schön vor Augen führt, ist, dass der Glaube immer auch das Denken miteinschließt, oder besser formuliert, dass der Glaube selbst auch ein „Denken mit Zustimmung“<sup>583</sup> ist.<sup>584</sup> Ferner kann aus einem tieferen Nachdenken, neben dem Widerlegen von Häresien, auch Freude und Stärkung aufgrund einer besseren Erkenntnis Gottes erfolgen.<sup>585</sup> Schließlich gilt es noch zu fragen, inwiefern diese Frage mit der *felix culpa* zusammenhängt? Hier ist auf Thomas von Aquin zu verweisen, der den Begriff der *felix culpa* ausdrücklich in den Kontext dieser Frage, ob die Inkarnation auch ohne Sündenfall stattgefunden hätte stellt (vgl. *Summa theologiae* III, 1, 3 ad 3).<sup>586</sup>

## 2. Antwort der Bibel

Unser Thema ist also das Christusereignis.<sup>587</sup> Im Neuen Testament finden wir einerseits die Worte Jesu, wo er von seinem Kommen in die Welt spricht und andererseits ist neutestamentlich auch die Rede von „Abstieg, Inkarnation oder Kenose“<sup>588</sup>.<sup>589</sup> Jesus formuliert den Grund und den Sinn für sein Kommen (Verb *έρχομαι erchomai* kommen) folgendermaßen: „Ich bin gekommen, um die Sünder zu rufen, nicht die Gerechten.“ (Mk 2,17)<sup>590</sup> Vor allem das Johannesevangelium überliefert Worte Jesu von seinem Kommen, welches zugleich auch als Sendung (*πέμπειν pemphein* senden) vom Vater verstanden wird mit dem „ein unbeschränkter Austausch“<sup>591</sup> besteht.<sup>592</sup> „Der Sohn handelt mit dem Vater. [...]

<sup>583</sup> So die klassische Definition bei Augustinus und den Scholastikern. Vgl. SCHLOSSER, Über das Mitleid Gottes, 306.

<sup>584</sup> Vgl. SCHLOSSER, Über das Mitleid Gottes, 306.

<sup>585</sup> Vgl. SCHLOSSER, Über das Mitleid Gottes, 306: „Warum denken wir dann überhaupt über solche Geheimnisse nach? Erstens, weil Glauben ein ‚Denken mit Zustimmung‘ ist, also auch ein Denken. Zweitens, weil des Menschen Geist auf immer tiefere Erkenntnis der Wahrheit geht und gerade dann nicht schweigt, wenn eine Wahrheit für ihn lebenswichtig geworden ist – wie es im Glauben der Fall ist.“

<sup>586</sup> Vgl. WIELAND, *Felix culpa*, 162.

<sup>587</sup> Vgl. FEINER, Johannes / LÖHRER, Magnus (Hg.), *Mysterium Salutis. Grundriss Heilsgeschichtlicher Dogmatik. Das Christusereignis Band III/1*, Einsiedeln – Zürich – Köln 1970, 89: „Im Neuen Testament lassen sich zwei Arten von Aussagen unterscheiden: Worte Christi wie: ‚Ich bin gekommen...‘ und die Formulierung dieses Kommens durch die Apostel, die es bald *Abstieg, Inkarnation* oder *Kenose* nennen – Ausdrücke, die sich bemühen, das Mysterium Christi in Worte zu fassen.“

<sup>588</sup> FEINER, Johannes / LÖHRER, Magnus (Hg.), *Mysterium Salutis*, III/1, 89.

<sup>589</sup> Vgl. FEINER, Johannes / LÖHRER, Magnus (Hg.), *Mysterium Salutis*, III/1, 89.

<sup>590</sup> Vgl. FEINER, Johannes / LÖHRER, Magnus (Hg.), *Mysterium Salutis*, III/1, 90-01.

<sup>591</sup> FEINER, Johannes / LÖHRER, Magnus (Hg.), *Mysterium Salutis*, III/1, 92.

<sup>592</sup> Vgl. FEINER, Johannes / LÖHRER, Magnus (Hg.), *Mysterium Salutis*, III/1, 92.

Seine Sendung ist Gegenwart des Vaters und Epiphanie der väterlichen Liebe in der Welt ([Joh] 3,16).<sup>593</sup>

„Die in der Inkarnation Jesu Mensch gewordene Liebe Gottes ist ein lebendiges Licht, ein lebendiges Wesen, in welchem alle Handlungen und Worte die Liebe des Vaters widerspiegeln. Sie ist Licht und Leben für die in Finsternis versunkene Welt, in deren Dunkel die Menschen stehen.“<sup>594</sup>

Hier wird schon deutlich die zu beseitigende Sünde als Grund für die Inkarnation hervorgehoben. Aber bereits biblisch betrachtet ist das nicht der einzige Grund. In der Dogmatik von Hermann Lais (1965) wird neben dem Motiv der Erlösung (vgl. Lk 19,10) auch das Motiv der „Verherrlichung Gottes“ (Joh 17,1; 4) genannt.<sup>595</sup> Worum es hier geht ist die Wahrung des Zusammenhangs zwischen Schöpfung und Erlösung.<sup>596</sup> „Sein [Christi] Kommen ist nicht nur Antwort auf die Sünde. Es verklärt das Universum und gibt dem Menschen einen Sinn.“<sup>597</sup> In diesem Kontext wird immer auch auf den Kolosserhymnus hingewiesen (Kol 1,12ff), wo auch davon die Rede ist, dass alles in Christus erschaffen ist und alles auf ihn hingeordnet ist, also sich in ihm vollendet.<sup>598</sup>

„Die Inkarnation bleibt in dieser paulinischen Sicht kein spätes, nachträgliches, von der Sünde bedingtes Ereignis. Sie [die Menschwerdung] scheint von Anfang an auf diese Stunde hinzustreben, in der ihr Gott so nahekommt, daß er die Geschöpflichkeit wie etwas ihm ontologisch Eigenes und Persönliches annimmt.“<sup>599</sup>

Irenäus von Lyon (um 135-200) sagt: „Denn dazu ist das Wort Gottes Mensch und der Sohn Gottes Menschensohn geworden, daß der Mensch Sohn Gottes wird, indem er sich mit dem Wort Gottes vermischt und an Sohnes Statt angenommen wird.“<sup>600</sup> (*Propter hoc enim verbum Dei homo, et qui filius Dei est filius hominis factus est, ut homo, commixtus verbo Dei et adoptionem percipiens, fiat filius Dei.*<sup>601</sup>) Hier nennt Irenäus von Lyon das nicht unmissverständliche Motiv von der Vergöttlichung des Menschen durch die Inkarnation. An

---

<sup>593</sup> FEINER, Johannes / LÖHRER, Magnus (Hg.), *Mysterium Salutis*, III/1, 92.

<sup>594</sup> FEINER, Johannes / LÖHRER, Magnus (Hg.), *Mysterium Salutis*, III/1, 92.

<sup>595</sup> Vgl. LAIS, Hermann, *Dogmatik*. Erster Teil, Kevelaer 1965, 162.

<sup>596</sup> Vgl. FEINER, Johannes / LÖHRER, Magnus (Hg.), *Mysterium Salutis*, III/1, 94: „Eine Theologie, die den Gegensatz zwischen Schöpfung und Erlösung überspitzt, mißt der Sünde oft zu große Bedeutung zu. [...] Wir müssen das einigende Band zwischen Schöpfung und Erlösung suchen, das und ermöglicht, ihre Verschiedenheit und Zuordnung zu erfassen.“

<sup>597</sup> FEINER, Johannes / LÖHRER, Magnus (Hg.), *Mysterium Salutis*, III/1, 94.

<sup>598</sup> Vgl. HAUBST, *Vom Sinn der Menschwerdung*, 132-134.

<sup>599</sup> FEINER, Johannes / LÖHRER, Magnus (Hg.), *Mysterium Salutis*, III/1, 95-96.

<sup>600</sup> IRENÄUS VON LYON, *Adversus Haeresis*. Gegen die Häresien III, übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox, Freiburg – Basel – Wien [u.a.] 1995, Buch III, 19,1, S. 239.

<sup>601</sup> IRENÄUS VON LYON, *Adversus Haeresis*, Buch III, 19,1, S. 238.

einer anderen Stelle spricht Irenäus auch davon, dass Gott durch Christus „alles in sich zusammengefaßt hat (*et omnia in semetipsum recapitulans*).“<sup>602</sup>

Biblich finden sich also bereits zwei Brennpunkte für die Frage nach dem Zweck der Menschwerdung, nämlich einerseits die Erlösung (*redemptio*) und andererseits die Vollendung (*perfectio*) der Schöpfung.<sup>603</sup> Anders formuliert bedeutet das, dass schon biblisch betrachtet das Christusgeschehen nicht nur rückwärtsgewendet auf die Schuld bezogen wird, sondern auch vorwärts auf die Zukunft hin ausgerichtet ist, nämlich auf das Ziel der „innigsten Vereinigung mit Gott“ und mit den Menschen untereinander.<sup>604</sup> Marianne Schlosser weist darauf hin, dass es auch für alle Theologen unumstritten war, dass die Inkarnation beiden Aspekten Rechnung getragen hat.<sup>605</sup> „Unterschiedlich allerdings wird die Frage beantwortet, welches Motiv das gewichtigere sei.“

An dieser Stelle ist es wichtig zu betonen, dass auch im Falle der Inkarnation, die auf den Sündenfall bezogen ist, nicht die Sünde *per se* die Ursache oder das Movens für die Menschwerdung Christi gewesen sein kann.<sup>606</sup> Ansonsten wäre die Schuld (*culpa*) tatsächlich schon von sich aus als glücklich (*felix*) zu bezeichnen. Anders formuliert, und hier liegt ja der Kern des Missverständnisses der *felix culpa*<sup>607</sup>, kann das Böse nicht das Gute verursachen – das wäre ein völliger Widerspruch.<sup>608</sup> Die Sünde ist also nicht der Grund für die Erlösung, sondern sie ist „mithin nur der Grund der Unheilssituation, aus der Gott den Menschen erlöst.“<sup>609</sup> Das bedeutet, dass in keiner der beiden Varianten der Alternativfrage der Sündenfall die Ursache für die Inkarnation darstellt. Die entscheidende Ursache liegt auch im Falle der *bedingten* Inkarnation vielmehr im Wesen Gottes selbst.<sup>610</sup>

„Hierher gehört auch das ‚felix culpa‘ im Exsultet der Osternachtsfeier. Denn worauf bezieht sich in Wirklichkeit diese Seligpreisung? Sie drückt keineswegs Freude über die Sünde oder irgendeine ‚Sündenfolge‘ aus, sondern im Gegenteil das beglückte Staunen über den unschätzbaren Erweis der Güte, die der Menschheit ‚einen solchen und so erhabenen Erlöser aus der Sünde gab.‘“<sup>611</sup>

---

<sup>602</sup> IRENÄUS VON LYON, *Adversus Haeresis*, Buch III, 16,6, S. 201.

<sup>603</sup> Vgl. auch SCHLOSSER, *Über das Mitleid Gottes*, 308.

<sup>604</sup> Vgl. *Lumen Gentium* (LG) 1.

<sup>605</sup> Vgl. Vgl. SCHLOSSER, *Über das Mitleid Gottes*, 308.

<sup>606</sup> Vgl. HAUBST, *Vom Sinn der Menschwerdung*, 63-64.

<sup>607</sup> Vgl. SCHLOSSER, *Bonaventura*, 127.

<sup>608</sup> Vgl. SCHLOSSER, *Über das Mitleid Gottes*, 307 und vgl. HAUBST, *Vom Sinn der Menschwerdung*, 63-64.

<sup>609</sup> HAUBST, *Vom Sinn der Menschwerdung*, 64.

<sup>610</sup> Vgl. SCHLOSSER, *Über das Mitleid Gottes*, 307-308.

<sup>611</sup> HAUBST, *Vom Sinn der Menschwerdung*, 74.

Das entscheidende und alleinige Motiv ist also die „Liebe Gottes“.<sup>612</sup> Das heißt, dass auch im Hinblick auf die mittelalterliche Streitfrage der bedingten oder unbedingten Menschwerdung, die Ursache in jedem Fall in Gott selbst zu suchen ist. Je nach Beantwortung dieser Frage wird jedoch das Motiv der „Liebe Gottes“ unterschiedlich akzentuiert, nämlich einmal als rettendes Erbarmen<sup>613</sup> (bedingte Inkarnation) und einmal als „Vervollkommnung des Begonnen“<sup>614</sup> (unbedingte Inkarnation).<sup>615</sup>

Ein Grund, warum manche Theologen für eine absolute Inkarnation plädiert haben, liegt darin, dass sie das befürchtete Missverständnis, wonach die Sünde das Gute bewirkt hätte, abwehren wollten.<sup>616</sup> In diesem Zusammenhang ist vor allem Honorius Augustodunensis (Honorius von Autun) zu nennen.<sup>617</sup> Im gleichen Atemzug ist jedoch auch darauf hinzuweisen, dass nicht nur der Sündenfall, sondern auch im Falle der absoluten Inkarnation, die Idee der Vollendung des Universums als äußere Nötigung und somit als Einschränkung der Souveränität Gottes<sup>618</sup> missinterpretiert werden kann.<sup>619</sup> Wie ist diese Vollendung (*perfectio*) zu interpretieren? Meint Vollendung und in diesem Sinne Perfektion die heute vielfach vorherrschende Wunschvorstellung von einer wie auch immer sich vorzustellenden Selbsterschaffung auf ein (von der gegenwärtigen Zeit und Mode festgelegtes) Optimum? Oder stehen Vollendung und *Perfektion* aus christlicher Sicht nicht vielmehr unter einem ganz anderen Vorzeichen? Mostert drückt es so aus: „Versöhnung und insofern *perfectio* ist das Erlernen des Ja zur individuellen Begrenztheit.“<sup>620</sup> Im folgenden Abschnitt wollen wir uns die wichtigsten Vertreter bezüglich dieser Frage ansehen.

---

<sup>612</sup> Vgl. SCHLOSSER, Über das Mitleid Gottes, 308: „Das heißt, es geht um den inneren Beweggrund, der nur in der ‚Liebe Gottes‘ liegen kann, was ja auch die Schrift betont. [...] Worauf es in der Fragestellung nach dem ‚Hauptmotiv‘ der Menschwerdung eigentlich ankommt, ist, wie die ‚Liebe Gottes‘, die sich in der Inkarnation offenbart, näherhin zu deuten ist.“

<sup>613</sup> SCHLOSSER, Bonaventura, 127.

<sup>614</sup> SCHLOSSER, Über das Mitleid Gottes, 308.

<sup>615</sup> Vgl. SCHLOSSER, Über das Mitleid Gottes, 308.

<sup>616</sup> Vgl. MOSTERT, Menschwerdung, 137.

<sup>617</sup> Vgl. MOSTERT, Menschwerdung, 115: „Honorius argumentiert, der Sündenfall könne deswegen nicht Grund der Inkarnation gewesen sein, weil er ja dann etwas Gutes gewesen sei.“

<sup>618</sup> Vgl. HAUBST, Vom Sinn der Menschwerdung, 18-21: „Auch alle Vorstellungen von einer inneren Nötigung oder Bedürftigkeit Gottes, aus der die Inkarnation resultiere, bleiben hinter der souveränen Freiheit des christlichen Gottesbildes weit zurück.“ (19)

<sup>619</sup> Vgl. MOSTERT, Menschwerdung, 151: „Bonaventura spricht diesen Einwand klar aus: Die unbedingte Inkarnation subsumiert Gott unter die Perfektion des Universums. Ja noch mehr: Wollte Albert [Albertus Magnus] dem Gedanken entgehen, daß Gott durch die Sünde gezwungen worden sei, Mensch zu werden, so wird durch die unbedingte Inkarnation zwar die Begründung der Menschwerdung, aber nicht der Zwang zu ihr aufgehoben; es ist nicht mehr die Sünde, sondern die Perfektion, die zur Inkarnation zwingt.“

<sup>620</sup> MOSTERT, Menschwerdung, 171-172.

### 3. Wichtige Vertreter bezüglich der Frage nach dem Warum der Menschwerdung

Halten wir zunächst nochmals fest: Es geht also um folgende Frage: Wäre Gott Mensch geworden, wenn der Mensch niemals gesündigt hätte? Man spricht in diesem Zusammenhang auch von der „thomistisch-skotistischen Alternative“<sup>621</sup>. Auf die Frage, ob Gott auch ohne die Ursünde Adams Mensch geworden wäre geben „Thomisten“ und „Skotisten“ eine unterschiedliche Antwort.<sup>622</sup> Es steht jedoch fest, dass die Menschwerdung unter dem Vorzeichen des *pro nobis* (für uns) geschehen ist. In dieser Perspektive erscheinen die Überzeugungen der „Thomisten“ und „Skotisten“ nach Rudolf Haubst als „komplementäre Akzentuierungen des ‚pro nobis‘.“<sup>623</sup> Theologiegeschichtlich wurde diese Frage in Form der Alternative und Antithese<sup>624</sup> jedoch ein „Hauptankapfel zwischen den beiden Schulen [...]“<sup>625</sup>

Wo und wann wird diese „thomistisch-skotistische“ Alternative erstmals gestellt? Wie bereits erwähnt, wird die Antithese bei Anselm von Canterbury in seinem Werk *Cur Deus homo* noch nicht aufgerollt, sondern bei Rupert von Deutz in Auseinandersetzung mit den Auffassungen Anselms.<sup>626</sup> Rupert von Deutz<sup>627</sup> und der bereits genannte Honorius von Autun<sup>628</sup> dürften diesbezüglich die ersten gewesen sein, die in der Scholastik diese Frage programmatisch gestellt und sie zugunsten einer absoluten Menschwerdung beantwortet haben.<sup>629</sup> Ein weiterer Name in diesem Zusammenhang ist Robert von Grosseteste. Obwohl die genannten Personen erstmals die Position der unbedingten und absoluten Inkarnation vertraten, ist es nicht ihr Name, sondern der des Johannes Duns Skotus, der in dieser Position zum Protagonisten avancierte.<sup>630</sup> Die Position der absoluten Inkarnation bedeutet im Hinblick auf die Rede von der *felix culpa*, im Grunde „Glück‘ ohne Schuld.“<sup>631</sup>

---

<sup>621</sup> Vgl. HAUBST, Vom Sinn der Menschwerdung, 37.

<sup>622</sup> Vgl. HAUBST, Sinn der Menschwerdung, 37.

<sup>623</sup> Vgl. HAUBST, Sinn der Menschwerdung, 207.

<sup>624</sup> Vgl. HAUBST, Sinn der Menschwerdung, 208.

<sup>625</sup> HAUBST, Sinn der Menschwerdung, 208.

<sup>626</sup> Vgl. HAUBST, Sinn der Menschwerdung, 37.

<sup>627</sup> Vgl. HAUBST, Sinn der Menschwerdung, 117: „Rupert von Deutz hat in *De gloria et honore Filii hominis* die Alternativfrage, ‚ob der Sohn Gottes auch dann Mensch geworden wäre, oder nicht, wenn die Sünde, deretwegen wir alle sterben, nicht vorgefallen wäre‘, als erster programmatisch aufgerollt.“

<sup>628</sup> Vgl. HAUBST, Sinn der Menschwerdung, 117: „Honorius Augustodunensis führt in seinen reifsten Werken (nach 1151) die Argumentation Ruperts so weiter: Die Sünde kann nicht die Ursache der Inkarnation sein, denn sie ist die Ursache des Todes und der Verdammnis.“

<sup>629</sup> Vgl. MOSTERT, Menschwerdung, 111.

<sup>630</sup> Vgl. HAUBST, Sinn der Menschwerdung, 118 und vgl. MOSTERT, Menschwerdung, 111.

<sup>631</sup> WIELAND, *Felix culpa*, 162.

### 3.1. Thomas von Aquin

Thomas von Aquin behandelt in seiner *Summa theologiae* im Kontext seiner Ausführungen über die Menschwerdung auch explizit die Frage, ob Gott in Christus auch ohne Sünde Mensch geworden wäre?<sup>632</sup>

„Über diese Frage bestehen verschiedene Meinungen. Einige sagen, daß der Sohn Gottes Mensch geworden wäre, auch wenn es keine Sünde gäbe. Andere behaupten das Gegenteil. Ihre Auffassung scheint eher unsere Zustimmung zu verdienen. Denn alles, was allein vom Willen Gottes abhängt und jeden Anspruch des Geschöpfes übersteigt, kann uns nur offenbar werden, soweit es uns die Hl. Schrift vermittelt. In ihr gibt sich der Wille Gottes kund. Da nun in der Hl. Schrift überall die Sünde des Menschen als Grund für die Menschwerdung bezeichnet wird, so sagen wir mit gutem Recht, daß sie von Gott als Heilmittel gegen die Sünde bestimmt war: gäbe es keine Sünde, so gäbe es keine Menschwerdung. Freilich war der Allmacht Gottes nicht auf diesen Grund beschränkt: Gott hätte auch Mensch werden können, wenn es keine Sünde gäbe.“<sup>633</sup>

Walter Mostert weist zu Recht darauf hin, dass Thomas von Aquin „in metaphysischer Hinsicht durchaus auch für eine absolute Inkarnation offen“<sup>634</sup> ist. Er schließt diesen Gedanken also *per se* nicht aus.<sup>635</sup> Anders formuliert erkennt Thomas hellsehtig, dass von einem philosophisch-wissenschaftlichen Standpunkt aus betrachtet die Frage nicht verneint werden kann.<sup>636</sup> Nichtsdestotrotz plädiert der Aquinate für eine hamartiozentrische Inkarnation und zwar aufgrund seiner Ausgangslage bei der konkreten Situation des Menschen<sup>637</sup> und aufgrund des Zeugnisses von Schrift und Tradition.<sup>638</sup> Mostert, der sich im Gefolge von Thomas von Aquin der bedingten Inkarnation anschließt, macht geltend, dass die Position der absoluten Inkarnation zwar wissenschaftlich letztlich unwiderlegbar sei, aber in der Praxis schlichtweg verschwindet und insofern irrelevant sei.<sup>639</sup>

„Man darf so fragen – auch wenn man sich dabei auf die hypothetische Ebene begibt; denn der Mensch *ist* nun einmal erlösungsbedürftig. Freilich wäre es *curiositas*, leere Geschwätzigkeit des Geistes, wenn man nur Gedankenspiele im Irrealis der Vergangenheit entwerfen, oder über Dinge spekulieren wollte, die Gott eben nicht geoffenbart hat. Doch es geht um mehr. Die Tatsache, daß diese Frage keineswegs nur in Vorlesungen und Summen behandelt wurde,

---

<sup>632</sup> Vgl. Sth III, 1, 3.

<sup>633</sup> Sth III, 1,3 respondeo, in: THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologica*. Die Deutsche Thomas-Ausgabe. 25. Die Menschwerdung Christi, vollst., ungekürzte dt.-lat. Ausgabe der *Summa Theologica*, übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, herausgegeben vom katholischen Akademikerverband, Salzburg Leipzig 1934, 17.

<sup>634</sup> MOSTERT, Menschwerdung, 106.

<sup>635</sup> Vgl. MOSTERT, Menschwerdung, 106.

<sup>636</sup> Vgl. MOSTERT, Menschwerdung, 168.

<sup>637</sup> Vgl. MOSTERT, Menschwerdung, 106.

<sup>638</sup> Vgl. auch MOSTERT, Menschwerdung, 177.

<sup>639</sup> Vgl. MOSTERT, Menschwerdung, 179: „So unwiderlegbar der Gedanke der absoluten Inkarnation apriorisch ist und nur durch die Erfahrung eigentlich nicht – widerlegt wird, sondern einfach verschwindet, so könnte doch eine Überlegung sozusagen die Konvenienz der bedingten Inkarnation herausstellen.“

sondern auch in Predigten, läßt erkennen, worauf solches Fragen abzielt: auf ein *tieferes Verstehen der Liebe Gottes*, welche der Grund der Menschwerdung ist.“<sup>640</sup>

„Thomas sieht in der Erlösung des Menschen den primären Zweck der Menschwerdung. Damit wendet er sich gegen die Ansicht, dass Christus auch ohne Adams Sünde Mensch geworden wäre.“<sup>641</sup>

### 3.2. Bonaventura – Das Gute teilt sich mit

Die Frage, warum der Sohn Gottes Mensch geworden ist, wird auch von dem Franziskaner Bonaventura (1217 (1221) – 1274)<sup>642</sup> behandelt. Bevor wir uns die Position Bonaventuras zu dieser Fragestellung näher ansehen, gilt es zunächst, neben ein paar grundsätzlichen Bemerkungen zur Theologie dieses Kirchenlehrers, kurz sein Verständnis von Sünde und Erlösung zu skizzieren.

Ein wichtiges Werk des Bonaventura ist das *Breviloquium*. Es ist ein „Kompendium der Theologie“<sup>643</sup> und im Unterschied zur *Summa theologiae*, die mit einer methodologisch-wissenschaftlichen Vorklärung<sup>644</sup> anfängt, beginnt das *Breviloquium* mit Gedanken zur Hermeneutik der Schriftauslegung.<sup>645</sup> Ein Kennzeichen der Franziskanertheologie ist der Vorrang der *Gottesliebe* vor der intellektuellen Kenntnis Gottes. Nicht die *Erkenntnis* an sich wird in diesem Zusammenhang der konkreten Nachfolge Christi nachgeordnet, sondern die intellektuelle *Kenntnis*. Es geht also nicht in erster Linie um eine intellektuelle Kenntnis Gottes, sondern um eine „mystische Begegnung“<sup>646</sup> zwischen Mensch und Gott. Der *affectus* spielt bei Franz von Assisi eine wichtigere Rolle als der reine *intellectus*.<sup>647</sup>

Bonaventuras Werk *Itinerarium mentis in Deum* ist ein gutes Beispiel dafür.<sup>648</sup> Aufgrund des Sündenfalls hat sich der Mensch nach Bonaventura vom „unwandelbaren Gut“<sup>649</sup> abgewendet. Der Wille des Menschen hat sich von Gott abgewendet und auf niedrigere Güter

---

<sup>640</sup> SCHLOSSER, Bonaventura, 127.

<sup>641</sup> ANSORGE, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes, 314.

<sup>642</sup> Vgl. SCHLOSSER, Bonaventura, 11.

<sup>643</sup> ANSORGE, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes, 327.

<sup>644</sup> Vgl. ANSORGE, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes, 328.

<sup>645</sup> Vgl. ANSORGE, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes, 328.

<sup>646</sup> ANSORGE, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes, 329.

<sup>647</sup> Vgl. ANSORGE, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes, 328.

<sup>648</sup> Vgl. ANSORGE, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes, 328-329.

<sup>649</sup> ANSORGE, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes, 330.

gerichtet.<sup>650</sup> „Sünde (*peccatum*) ist deshalb vor allem anderen die Abkehr von Gott als dem ersten Prinzip (*principium primum*) alles Geschaffenen. Sie ist frei vollzogene Abwendung von Gott als dem gründenden Grund aller Wirklichkeit.“<sup>651</sup> Daraus ergibt sich, dass das Ziel der Heilsgeschichte in einer Neuausrichtung des menschlichen Willens liegt.<sup>652</sup>

„Bonaventura nennt das Erlösungsgeschehen bevorzugt mit dem allgemeinen Ausdruck *reparatio*, was so viel heißt wie: etwas wird wieder hergestellt, ‚wieder-gut-gemacht‘. Wieder gut gemacht wird die Beziehung zwischen Mensch und Gott, wieder gut gemacht auch der Mensch selbst.“<sup>653</sup>

Versöhnung bedeutet für Bonaventura „Heimholung“ der Schöpfung<sup>654</sup>. Hier greift er das neuplatonische Schema vom Hervorgang des Geschaffenen aus dem *Einen* und vom Rückgang zum *Einen* auf, das er jedoch auch entscheidend modifiziert.<sup>655</sup> Dieses Schema bietet für Bonaventura also einen Interpretationsrahmen.<sup>656</sup> Es geht ihm hierbei um einen *exitus* (Hervorgang) und einen *reditus* (Rückkehr) von allem Geschaffenen. Die Rückkehr der Welt zu ihrem Ursprung stellt demnach das Ziel dar. Hier spielt die Menschwerdung eine zentrale Rolle. Christus nimmt die Schlüsselrolle bei der *Heimholung* ein.<sup>657</sup>

„In ihm, dem Abbild des unsichtbaren Vaters, ist alle Welt erschaffen; in ihm, dem menschengewordenen Wort, kehrt die ganze Schöpfung anfanghaft zu ihrem Ursprung zurück. Christus ist deshalb Mittler zwischen Ursprung und Ziel der Welt, zwischen dem *primum principium* und dem *finis finiens*.“<sup>658</sup>

Die Menschwerdung ist für Bonaventura ferner vor allem ein „Ausdruck des göttlichen Erbarmens mit dem Sünder.“<sup>659</sup> Auch bei Bonaventura spielt die Frage nach den Hauptgründen der Menschwerdung eine bedeutende Rolle. Anders als Anselm von Canterbury, der von der „Notwendigkeit der Menschwerdung Gottes“<sup>660</sup> ausgeht, spricht Bonaventura von der „Angemessenheit der Menschwerdung Christi und seines Todes am Kreuz“<sup>661</sup>, um so den Aspekt der göttlichen Freiheit zu betonen.<sup>662</sup> Für Bonaventura sind im

---

<sup>650</sup> Vgl. ANSORGE, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes*, 330.

<sup>651</sup> ANSORGE, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes*, 330.

<sup>652</sup> Vgl. ANSORGE, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes*, 331.

<sup>653</sup> SCHLOSSER, *Bonaventura*, 125.

<sup>654</sup> ANSORGE, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes*, 334.

<sup>655</sup> Vgl. ANSORGE, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes*, 348: „Anders als im neuplatonischen Vorstellungsrahmen ist das Überfließen der göttlichen Liebe (*excessus caritatis et amoris*) keine metaphysische Notwendigkeit. Es gründet vielmehr in der frei sich mitteilenden Güte Gotte und seiner Liebe zu den Menschen.“

<sup>656</sup> Vgl. ANSORGE, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes*, 334.

<sup>657</sup> Vgl. ANSORGE, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes*, 334-335.

<sup>658</sup> ANSORGE, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes*, 335.

<sup>659</sup> ANSORGE, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes*, 339.

<sup>660</sup> ANSORGE, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes*, 340.

<sup>661</sup> ANSORGE, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes*, 340.

<sup>662</sup> Vgl. ANSORGE, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes*, 340.

Hinblick auf die Frage nach der absoluten oder bedingten Inkarnation letztlich beide Positionen plausibel<sup>663</sup> und theologisch zulässig.<sup>664</sup> Seine eigene Präferenz gilt jedoch der Menschwerdung, die aus der Sünde befreite.<sup>665</sup> Insofern steht auch Bonaventura auf der Seite von Thomas von Aquin.

„In Bonaventuras Augen haben beide Gründe Kraft, beide Alternativen sind, wie er sagt, vernünftig zu begründen und dem christlichen Glauben gemäß. Seine eigene Sympathie jedoch gehört deutlich dem Motiv der ‚erbarmenden Liebe‘.“<sup>666</sup>

Im Kontext der Inkarnation spielt in der Franziskanertheologie der Gedanke der *humilitas*, also der Demut Gottes eine wichtige Rolle.<sup>667</sup> Des Weiteren verwendet Bonaventura Begriffe wie „Zuneigung (*benignitas*), Freundschaft (*amicitia*) und sogar Zartheit (*clementia*)“<sup>668</sup> in Bezug auf Gottes Barmherzigkeit.<sup>669</sup> Die Menschwerdung stellt für Bonaventura ein „Übermaß an Liebe“ (*nimia caritas*)<sup>670</sup> dar. Für ihn „sprengt diese Liebe alle Vorstellungen und Grenzen (*excessus caritas*), ist Zeichen ‚maßlosen Mitleids‘ (*nimia compassio*), quillt aus Gottes ‚Herz‘ (*viscera misericordiae*).“<sup>671</sup> Hier wird schon deutlich, dass Bonaventura unter Bezugnahme auf den biblischen Sprachgebrauch ganz stark von der personalen Zuwendung Gottes spricht.<sup>672</sup> Damit möchte er verdeutlichen, dass Gott keine a-personale Energie ist, die sich notgedrungen verströmt, sondern zutiefst personal<sup>673</sup> ist und in Freiheit liebt und sich mitteilt.<sup>674</sup> Bonaventura verwendet auch das „Bild der ‚Vermählung‘ für die Inkarnation.“<sup>675</sup> Schließlich verwendet Bonaventura auch wiederholt das „Bild des Arztes“<sup>676</sup>. Damit deutet er die Situation des Menschen in den Kategorien der ärztlichen Fürsorge.<sup>677</sup>

---

<sup>663</sup> Vgl. SCHLOSSER, Bonaventura, 128 und vgl. SCHLOSSER, Über das Mitleid Gottes, 308.

<sup>664</sup> Vgl. SCHLOSSER, Bonaventura, 129.

<sup>665</sup> Vgl. SCHLOSSER, Bonaventura, 129 und vgl. SCHLOSSER, Über das Mitleid Gottes, 308.

<sup>666</sup> SCHLOSSER, Über das Mitleid Gottes, 308.

<sup>667</sup> Vgl. ANSORGE, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes, 345.

<sup>668</sup> ANSORGE, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes, 349.

<sup>669</sup> Vgl. ANSORGE, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes, 349.

<sup>670</sup> SCHLOSSER, Bonaventura, 128.

<sup>671</sup> SCHLOSSER, Bonaventura, 128.

<sup>672</sup> Vgl. SCHLOSSER, Bonaventura, 128.

<sup>673</sup> Vgl. SCHLOSSER, Über das Mitleid Gottes, 309: „Um diese personale Seite zu wahren, scheut Bonaventura nicht zurück vor geradezu anthropomorphen Aussagen über Gottes Liebe – gedeckt natürlich von der Hl. Schrift.“

<sup>674</sup> Vgl. SCHLOSSER, Über das Mitleid Gottes, 309.

<sup>675</sup> SCHLOSSER, Bonaventura, 130.

<sup>676</sup> Vgl. ANSORGE, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes, 352 und vgl. dazu auch SCHLOSSER, Bonaventura, 112: „Bonaventura zeichnet im *Breviloquium* die Heilsgeschichte als eine Heilungsgeschichte: das Krankheitsbild und die Ursache, der Arzt und der Heilungsprozeß, die anzuwendenden Medikamente und schließlich die Gesundheit. Die ‚Krankheit‘ des gefallen Menschen wird mit dem Begriff ‚Konkupiszenz‘ umschrieben. Dabei ist zu beachten, daß *concupiscentia*, meist als ‚Begierde‘ übersetzt, nicht nur die verschiedenen Formen der sinnhaften Begierde meint, sondern schlichtweg die *Verzerrung und Verkrümmung des Liebesvermögens*, eine Krankheit des Willens. [...] Auch dann, wenn die Krankheit geheilt ist, das heißt: wenn der Mensch durch die Gnade von der Erbsünde frei geworden ist und die Gottesfreundschaft wieder erlangt hat, bleibt noch eine Schwäche zurück, gleichsam als Anzeichen der überwundenen Krankheit. Diese

„Die Krankheit sitzt tief. Sie braucht einen Arzt. Oder in einem anderen Bild: „Wo einer hinfällt, da bleibt er liegen, wenn nicht einer kommt, der ihm hilft, konstatiert Bonaventura im *Itinerarium* (IV, 2). Er will damit sagen: *Unkenntnis des Weges* allein ist es nicht, was das Aufstehen oder das Umkehren erschwert, sondern vor allem eine *Art Kraftlosigkeit*.“<sup>678</sup>

### 3.3. Alexander von Hales, Albertus Magnus und Johannes Duns Skotus („Skotisten“)

Hier soll noch kurz auf einige Vertreter der Gegenposition zu Thomas von Aquin verwiesen werden. In diesem Kontext sind vor allem Albertus Magnus und Alexander von Hales zu nennen, die in unserer Frage die Sichtweise von Johannes Duns Skotus schon vorwegnehmen. Alexander von Hales weist im Zusammenhang der absoluten Inkarnation auf mehrere (näherhin vier<sup>679</sup>) Argumente dafür hin.<sup>680</sup> Darunter findet sich die Annahme, dass es dem Guten eigen ist, sich mitzuteilen (vgl. auch Bonaventura<sup>681</sup>) und auch die Argumentation, dass der Mensch als leibliches Wesen auch eine körperliche Seligkeit<sup>682</sup> anstrebt, beziehungsweise auf diese hingebend ist.<sup>683</sup> Das Stichwort lautet also Ganzannahme.<sup>684</sup> Aristoteles war der Meinung, dass für die Vollendung der Welt (die er als ewig und somit gerade nicht als Schöpfung gedacht hat) eine Verbindung aller Elemente notwendig ist.<sup>685</sup> Diesen Gedanken wonach sich das Göttliche letztlich mit dem Irdischen verbindet, greift Alexander von Hales in seiner Argumentation auf.<sup>686</sup>

„Ziel der Schöpfung ist daher ihre Vereinigung mit Gott, denn das Gute – jetzt dionysisch gedacht - , das sich fortgibt, möchte sich im Geschöpf wiederfinden. Das ist aber nur möglich, wenn auch das höchste Gut selbst Fleisch annimmt. Die hypostatische Union vollendet damit die Vereinigung leiblicher Materie mit geistlichen Wesen, die sonst unvollendet bliebe. Freilich muß man dann fragen: Wenn die Menschheit nicht durch die Sünde verdorben ist, welche

---

nennt Bonaventura ebenfalls *concupiscentia (remissa)*. [...] Als verbleibende Schwäche ist sie nicht Sünde, aber eine bestimmte Erschwernis, gut zu sein. Auch ein Knochenbruch, der verheilt ist, schmerzt noch ab und zu [...]“

<sup>677</sup> Vgl. SCHLOSSER, Bonaventura, 112-115.

<sup>678</sup> SCHLOSSER, Bonaventura, 115.

<sup>679</sup> vgl. dazu MOSTERT, Menschwerdung, 124-128.

<sup>680</sup> Vgl. MOSTERT, Menschwerdung, 124.

<sup>681</sup> „Bonum est diffusivum sui.“ zitiert nach KASPER, Barmherzigkeit, 93.

<sup>682</sup> Vgl. HAUBST, Vom Sinn der Menschwerdung, 125: „Unter den Gründe, die Grosseteste für eine absolute Prädestination anführte, hat der Gedanke, daß die Beseligung des ganzen Menschen, auch wenn er im status innocentiae geblieben wäre, nicht nur die reingeistige Schau der Gottheit, sondern auch die leibliche Kommunikation mit Christus als dem Mittler des Heiles erfordere, besonders stark nachgeirkt.“

<sup>683</sup> Vgl. MOSTERT, Menschwerdung, 126.

<sup>684</sup> Vgl. WEBER, Hubert Philipp, Sünde und Gnade bei Alexander von Hales. Ein Beitrag zur Entwicklung der theologischen Anthropologie im Mittelalter, Innsbruck-Wien 2003, 272.

<sup>685</sup> Vgl. WEBER, Hubert Philipp, Sünde und Gnade bei Alexander von Hales. Ein Beitrag zur Entwicklung der theologischen Anthropologie im Mittelalter, Innsbruck-Wien 2003, 271.

<sup>686</sup> Vgl. WEBER, Sünde und Gnade bei Alexander von Hales, 271-272.

Wirkung kann die Menschwerdung noch haben? Gäbe es keine Sünde, dann wäre der Erlöser nicht zur Erlösung geboren, wohl aber zur Freude der Menschheit darüber, daß die menschliche Natur mit Gott geeint ist.<sup>687</sup>

Interessanterweise argumentiert auch Bonaventura mit dem Motiv der Freude, jedoch nicht für die absolute, sondern im Gegenteil für die erfolgte Inkarnation.<sup>688</sup> Insgesamt gilt es zu betonen, dass Alexander von Hales sich in dieser Frage grundsätzlich sehr vorsichtig zu Wort meldet, wenn er auch die Position der unbedingten Menschwerdung favorisiert.<sup>689</sup> „Die Frage erscheint hier eher dazu vorgebracht zu werden, um die ganze Tiefe des Geschehens ausloten zu können.“<sup>690</sup> Auch Albertus Magnus hat mehrere Argumente für die absolute Inkarnation vorgebracht.<sup>691</sup> Die metaphysischen Argumente der sich verströmenden Liebe und der Vollendung teilt er deutlich mit Alexander von Hales.<sup>692</sup> Ein Argument, das hier noch herausgegriffen werden soll, besteht darin, dass er sagt, dass der Mensch nach dem Sündenfall weniger geeignet für eine Vereinigung mit Gott war und dass infolgedessen die Menschwerdung ohne Fall erst recht plausibel erscheint.<sup>693</sup>

Die Argumente für eine absolute Inkarnation gehen von der soteriologisch bedingten und erfolgten Inkarnation aus<sup>694</sup> und werden „teils in der paulinischen Christologie, teils in spekulativen Überlegungen gesucht.“<sup>695</sup> Das Argument der Vollendung des Universums (*perfectio universi*), das, wie wir gesehen haben, im Falle der absoluten Inkarnation eine wesentliche Rolle spielt, stellt bei Johannes Duns Skotus jedoch nicht das Entscheidende dar.<sup>696</sup> Skotus fragt vielmehr nach der vollkommensten Liebe, die ein Geschöpf Gott gegenüber haben könne. Diese vollkommenste Liebe ist in der (menschlichen) Seele Christi verwirklicht, die aufgrund der hypostatischen Union in engster denkbarer Weise mit dem Logos verbunden ist.<sup>697</sup> Im Gottmenschen selbst finden wir nach Skotus daher das Vollkommenste aufgrund der *caritas* (Liebe).<sup>698</sup> In diesem Kontext ist vor allem auch auf den

---

<sup>687</sup> WEBER, Sünde und Gnade bei Alexander von Hales, 271.

<sup>688</sup> Vgl. MOSTERT, Menschwerdung, 152-153 und vgl. SCHLOSSER, Über das Mitleid Gottes, 311 und vgl. SCHLOSSER, Bonaventura, 130.

<sup>689</sup> Vgl. WEBER, Sünde und Gnade bei Alexander von Hales, 272.

<sup>690</sup> WEBER, Sünde und Gnade bei Alexander von Hales, 272.

<sup>691</sup> Vgl. MOSTERT, Menschwerdung, 142-144.

<sup>692</sup> Vgl. MOSTERT, Menschwerdung, 142-144.

<sup>693</sup> Vgl. MOSTERT, Menschwerdung, 143.

<sup>694</sup> Vgl. LAIS, Dogmatik. Erster Teil, 162.

<sup>695</sup> LAIS, Dogmatik. Erster Teil, 162.

<sup>696</sup> Vgl. SCHLOSSER, Über das Mitleid Gottes, 308, Fußnote 9: „Johannes Duns Scotus [...] geht es nicht um die *perfectio universi*, sondern um die vollkommenste Form von geschaffener Glorie, bzw. um das höchste denkbare Geschöpf, durch welches Gott am vollkommensten geliebt wird.“

<sup>697</sup> Vgl. SCHLOSSER, Über das Mitleid Gottes, 308, Fußnote 9 und vgl. HAUBST, Vom Sinn der Menschwerdung, 172.

<sup>698</sup> Vgl. SCHLOSSER, Über das Mitleid Gottes, 308, Fußnote 9.

bereits erwähnten Satz von Johannes Duns Scotus hinzuweisen: „Gott will Mit-Liebende.“<sup>699</sup> Im Gottmenschen Jesus ist dieser Mit-Liebende nach Scotus auf höchste Weise verwirklicht.<sup>700</sup> In dieser Perspektive erscheint die Vollkommenheit bei ihm als etwas zutiefst Personales. Personal meint die Fähigkeit „lieben zu können. Es geht also vor allem um ein Relationsgeschehen und nicht um ein abstraktes Naturgesetz.“<sup>701</sup> Scotus argumentiert des Weiteren auch, dass etwas so Großes wie die Menschwerdung nicht einfach ein „Gelegenheitsprodukt (*tantum occasionatum*)“<sup>702</sup> sein könne und deshalb absolut sein müsse.<sup>703</sup> Die Extremposition des „Skotismus“ geht dann auch soweit zu sagen, dass die Inkarnation auch dann erfolgt wäre, wenn Gott überhaupt keine Menschen erschaffen hätte.<sup>704</sup> Diese Behauptung bezeichnet Haubst als absurd, denn er fragt zu Recht, was ein König allein eigentlich für ein König sein soll? Die ins Extrem gesteigerte Vorstellung von der Vorrangstellung Christi (*Primat Christi*) hebt sich also im Grunde wieder selbst auf, weil in der angeführten Behauptung eben von keiner Vorrangstellung mehr die Rede sein kann.<sup>705</sup> Ebenso kritisiert Haubst, dass im „Skotismus“ die Erlösung als nebensächlich erscheint und *stiefmütterlich* behandelt wird, wenn Christus auch ohne Sündenfall Mensch geworden wäre.<sup>706</sup> Kurz gesagt unterscheidet der „Skotismus“ mehrere Beschlüsse in Gott selbst („göttliche Dekrete“) und stellt dabei die Behauptung auf, dass der Beschluss Gottes zur Menschwerdung *grundlegender* sei als etwa der Beschluss zur Erlösung.<sup>707</sup> Das Stichwort lautet also *Vorsehung*. Anders formuliert geht es hier um die Priorität der Menschwerdung vor der Erlösung im Vorsehungsakt Gottes mit den genannten Einseitigkeiten.<sup>708</sup> Auf die Gefahr

---

<sup>699</sup> zitiert nach BENKE, *Mit Gott an einem Tisch*, 84.

<sup>700</sup> Vgl. HAUBST, *Vom Sinn der Menschwerdung*, 171-172: „Das Ziel der ganzen materiellen Schöpfung liegt im Menschen, das transzendente Ziel des Menschen: in Gott; der Mensch vollendet sich in und durch Christus, den Gottmenschen. Auf dieser Linie liegt der Primat Christi.“ (171) und vgl. HAUBST, *Vom Sinn der Menschwerdung*, 172: „Er [Gott] liebt sich selbst, will andere seine Liebe erfahren lassen, aber auch die höchste Gegenliebe im Gottmenschen erfahren.“

<sup>701</sup> Vgl. SCHLOSSER, *Über das Mitleid Gottes*, 308, Fußnote 9: „Scotus will genausowenig wie Bonaventura eine ‚consummatio universi‘ über das personale Gut der Seele Christi stellen, welche das nächste Gut nach der Trinität ist.“

<sup>702</sup> HAUBST, *Vom Sinn der Menschwerdung*, 166.

<sup>703</sup> Vgl. HAUBST, *Vom Sinn der Menschwerdung*, 165-166.

<sup>704</sup> Vgl. HAUBST, *Vom Sinn der Menschwerdung*, 172 und Vgl. HAUBST, *Vom Sinn der Menschwerdung*, 205.

<sup>705</sup> Vgl. HAUBST, *Vom Sinn der Menschwerdung*, 172 und 205-206.

<sup>706</sup> Vgl. HAUBST, *Vom Sinn der Menschwerdung*, 172-173.

<sup>707</sup> Vgl. HAUBST, *Vom Sinn der Menschwerdung*, 208: „Die Unterscheidung mehrerer göttlicher Dekrete, von denen das der Menschwerdung als solcher (*quod substantiam*) grundlegender sein sollte als deren soteriologischer Sinn, leistet dem *Skotismus* bei seiner Argumentation Hilfestellung. Wir hielten demgegenüber kategorisch an der unteilbaren Einheit des göttlichen Vorsehungsaktes fest.“

<sup>708</sup> Vgl. HAUBST, *Vom Sinn der Menschwerdung*, 172: „Zuerst liebt Gott sich selbst, zweitens liebt er sich für andere (*aliis*) [...] drittens will er geliebt werden von dem, der ihn aufs höchste lieben kann [...]“ Das kann verstanden werden als eine Rang- oder Wertordnung dessen ‚worauf Gottes Liebe sich vor allem anderen richtet [...]‘. Aus dieser [Skala] folgt jedoch nicht a priori, daß Gott ‚viertens‘ die (hypostatische) Einung jener Natur vorsah, die ihn aufs höchste lieben sollte, auch wenn niemand gefallen wäre.“

von vermessenen Spekulationen und Aussagen im Hinblick auf vermeintliche Sukzessionen im göttlichen Willen weist Haubst zu Recht hin.<sup>709</sup>

Nochmals sei an dieser Stelle, gleichsam auch als Abschluss zu Skotus, der Gedanke gewürdigt, dass die Vollkommenheit etwas Personales ist und von daher nur in Beziehung ihren höchsten Sinn erreicht. In einigen Schlussgedanken soll nun die mittelalterliche Frage nach der bedingten oder unbedingten Inkarnation nochmals zusammengefasst und auf den Punkt gebracht werden. Zuvor sei aber noch kurz auf Meister Eckhart verwiesen, der den Fokus weniger bis gar nicht auf die Menschwerdung unter dem historischen Gesichtspunkt legt, sondern vielmehr Interesse an der Gottesgeburt in der Seele im „Hier und Jetzt“<sup>710</sup> zeigt.<sup>711</sup> Löst er damit unsere Fragestellung auf? Diese Frage ist sicherlich mit einem Ja zu beantworten. Dabei lässt sich bei ihm jedoch offensichtlich ein geistliches Interesse erkennen. Was Eckhart geltend macht, ist, dass es im Menschen selbst eine vorhandene Anlage für die *Gottesgeburt* geben muss. Diese gilt es zu entdecken und für Gott frei zu halten.<sup>712</sup>

„Die Leute wännen, Gott sei nur *dort* (=bei seiner historischen Menschwerdung) geworden. Dem ist nicht so, denn Gott ist *hier* (=an dieser Stelle) ebenso wohl Mensch geworden wie dort, und er ist aus *dem* Grunde Mensch geworden, daß er *dich* als seinen eingeborenen Sohn gebäre und als nicht geringer.“<sup>713</sup>

Einerseits besteht hier die Gefahr, das historische Ereignis zu relativieren. Andererseits ist jedoch auch auf die Chancen in Eckharts Ausführungen hinzuweisen, da er die Menschwerdung radikal mit dem eigenen Leben in Verbindung bringt. Was hier nur angedeutet und nicht näher entfaltet werden kann ist die Tatsache, dass Eckharts Lehre von der Gottesgeburt nichts Abgehobenes meint, sondern in dem Sinne inkarnatorisch (Meister Eckhart betont jedoch vor allem die *Abgeschiedenheit*<sup>714</sup>) ist, als ihm zufolge der konkrete Alltag das Terrain ist, wo sich die Gottesgeburt in kleinen wie in großen Dingen und Gesten vollziehen kann und soll.<sup>715</sup> Meister Eckhart spricht also von der „Zeitlosigkeit der

---

<sup>709</sup> Vgl. HAUBST, Vom Sinn der Menschwerdung, 208.

<sup>710</sup> CEMING, Mystik und Ethik, 110.

<sup>711</sup> Vgl. CEMING, Mystik und Ethik, 110.

<sup>712</sup> Vgl. CEMING, Mystik und Ethik, 110-111.

<sup>713</sup> Eckhart, W I, Pr. 30, S. 341.

<sup>714</sup> Vgl. Eckhart, W I, Pr. 29, 331: „Der Mensch, der sich selbst und alle Dinge gelassen hat, der des Seinen nichts an irgendwelchen Dingen sucht und alle seine Werke ohne Warum und (nur) aus Liebe tut, ein solcher Mensch ist für die ganze Welt tot und lebt in Gott und Gott in ihm.“

<sup>715</sup> Vgl. MIETH, Dietmar, Die Einheit von *vita activa* und *vita contemplativa* in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler, Regensburg 1969, 180-181: „Eckharts mystischer Aufschwung, die Empfänglichkeit der Gottesgeburt, vollzieht sich daher nicht in jener unendlichen Verfeinerung der Kontemplationsstufen, die die mystischen Kontemplationstraktate des Mittelalters kennzeichnet, sondern im lebendigen Vollzug der christlichen Existenz mitten in der Welt. Nicht in der Beschaulichkeit, sondern in der

Gottesgeburt<sup>716</sup>. Wo der Fokus entschieden auf dem Jetzt liegt, kommt die Frage nach einer erfolgten, oder unbedingten Inkarnation nicht mehr in den Blick. Unsere Ausgangsfrage wird jedoch insofern ergänzt, als Meister Eckhart auf das Eins-Sein und auf die Kommunikation des Menschen mit Gott im alltäglichen Leben, also im Jetzt, hindrängt.

#### 4. Abschließende Gedanken – vom *Entweder-oder* zum *Dass* der Menschwerdung

Walter Mostert sieht in der absoluten Inkarnation die Gefahr einer Ausblendung der konkreten Wirklichkeit „als Sündergeschichte“<sup>717</sup>. Mehrfach stellt Mostert auch die Frage, warum Theologen diese Frage überhaupt stellen und er unterstellt im Falle der Antwort der absoluten Inkarnation eine Form von intellektueller Selbstvergewisserung und Selbstbestätigung.<sup>718</sup> Er ist der Ansicht, dass die Vorstellung von der unbedingten Inkarnation zwar „subtiler [...] intellektueller, philosophischer“<sup>719</sup> ist. Zugleich ortet er jedoch auch den Versuch, die Differenz zwischen Gott und Mensch aufheben zu wollen.<sup>720</sup> Es wird also deutlich, dass Mostert Bedenken gegen eine mögliche Menschwerdung auch ohne Sündenfall hat.<sup>721</sup> Den Gedanken an sich hält er zwar für unwiderlegbar und er räumt ein, dass die Praxis und die Erfahrung diesen Gedanken zum Verschwinden bringen.<sup>722</sup> Rudolf Haubst plädiert dagegen letztlich für eine Überwindung der Alternative, die er mit der Überschrift „Jenseits von Thomismus und Skotismus“<sup>723</sup> festhält.<sup>724</sup>

„Als Antithesen, von denen der Thomismus einseitig den Sinngrund der Erlösung, der Skotismus die überragende Größe Christi urgirt, sind beide in Gefahr, das ganze der Wahrheit zu teilen. Wir bekennen uns demgegenüber [...] zu dem Prinzip, ‚die Inkarnation weder von der Erlösung zu trennen, noch sie auf eine bloße Erlösung von der Sünde zu reduzieren.‘ Die tiefste Wurzel der Antithetik und Aporetik der beiden ‚Systeme‘ besteht jedoch in dem Grundfehler, daß man es überhaupt wagte, die Alternative nicht nur aufzurollen, sondern sie mit dem dazu völlig unfähigen menschlichen Verstande mehr blind als sehen zu entscheiden.“<sup>725</sup>

---

Dynamik des tätigen Lebens, in der Fruchtbarkeit der Gottesgeburt, liegt deshalb der Höhepunkt eckhartscher Spiritualität.“ (180)

<sup>716</sup> Vgl. CEMING, *Mystik und Ethik*, 114.

<sup>717</sup> MOSTERT, *Menschwerdung*, 103: „Der Gedanke einer absoluten Prädestination der Menschwerdung blendet die Wirklichkeit der Geschichte als Sündergeschichte aus der Wahrnehmung aus.“

<sup>718</sup> Vgl. MOSTERT, *Menschwerdung*, 148.

<sup>719</sup> MOSTERT, *Menschwerdung*, 153.

<sup>720</sup> Vgl. MOSTERT, *Menschwerdung*, 154.

<sup>721</sup> Vgl. MOSTERT, *Menschwerdung*, 179-181.

<sup>722</sup> Vgl. MOSTERT, *Menschwerdung*, 179.

<sup>723</sup> HAUBST, *Vom Sinn der Menschwerdung*, 204.

<sup>724</sup> Vgl. HAUBST, *Vom Sinn der Menschwerdung*, 204-213.

<sup>725</sup> HAUBST, *Vom Sinn der Menschwerdung*, 210.

„So führen sich die beiden Extreme einer rein-hamartiologischen und einer Christus nur als das Ziel der Schöpfung in den Blick fassenden Begründung der Inkarnation mit ihrer Einseitigkeiten selbst ad absurdum. Die Wahrheit liegt demnach in der Mitte, und das heißt hier: in einer gegenseitigen Bedingung und Beschränkung des Kosmosbezuges, näherhin des ‚pro nobis‘, und des Primates Christi.“<sup>726</sup>

Haubst zufolge ergänzen sich die beiden Positionen gegenseitig und schützen sich so vor Einseitigkeiten.<sup>727</sup> So ist etwa gegen eine allzu stark soteriologische Fokussierung zu betonen, dass Christus mehr als ein bloßes *Mittel zur Erlösung*<sup>728</sup> ist.<sup>729</sup> Es steht für ihn fest, dass die Menschwerdung unter dem Vorzeichen des ‚pro nobis‘<sup>730</sup> geschehen ist. In dieser Perspektive erscheinen die Überzeugungen der „Thomisten“ und „Skotisten“ nach Rudolf Haubst als „komplementäre Akzentuierungen des ‚pro nobis‘.“<sup>730</sup> Gott geht es also um den Menschen. Splett bringt hier den Gedanken ins Spiel, dass es von daher dem Menschen um Gott gehen müsste.<sup>731</sup> Des Weiteren sieht Haubst einerseits diese Frage für den menschlichen Verstand als zu groß an, doch andererseits erfüllt für ihn die Alternativfrage durchaus eine wichtige Funktion im Sinne der Mäeutik.<sup>732</sup>

„Denn daß es überhaupt ernstliche Gründe gibt zu der Frage, ob die Menschwerdung auch unabhängig von der Erlösungsbedürftigkeit der Menschheit erfolgt wäre, macht die überragende Größe des gottmenschlichen Erlösers im göttlichen Heils- und Weltplan auf eindringliche Weise bewußt.“<sup>733</sup>

Die starke Betonung der Inkarnation darf darüber hinaus nicht das Kreuzesgeschehen<sup>734</sup> verdrängen oder isolieren.<sup>735</sup>

---

<sup>726</sup> HAUBST, Vom Sinn der Menschwerdung, 206.

<sup>727</sup> Vgl. HAUBST, Vom Sinn der Menschwerdung, 206-207.

<sup>728</sup> Vgl. FEINER, Johannes / LÖHRER, Magnus (Hg.), *Mysterium Salutis. Grundriss Heilsgeschichtlicher Dogmatik. Das Christusergebnis Band III/2*, Einsiedeln – Zürich – Köln 1969, 133.

<sup>729</sup> HAUBST, Vom Sinn der Menschwerdung, 206.

<sup>730</sup> Vgl. HAUBST, Sinn der Menschwerdung, 207.

<sup>731</sup> Vgl. SPLETT, Gott-ergriffen, 50-52: „Nicht der Mensch ist dem Menschen das Höchste, sondern Gott: mit dem Sohn im Geist der Vater. Gewiß sagt das Credo: Mensch geworden für uns, gelitten, gestorben, auferstanden für uns. Doch um uns jenen Dienst zu zeigen, der uns wirklich menschlich macht, eben dies: ‚der Wahrheit die Ehre zu geben‘, biblisch: dem Namen Gottes.“ (50)

<sup>732</sup> Vgl. HAUBST, Vom Sinn der Menschwerdung, 210-212.

<sup>733</sup> HAUBST, Vom Sinn der Menschwerdung, 211-212.

<sup>734</sup> Vgl. SCHLOSSER, Über das Mitleid Gottes, 315: „Nicht die Grausamkeit der Kreuzigung steht im Vordergrund, sondern die Tatsache der unermesslichen Liebe, die in der Form des Mitleidens Christus innerlich schon gekreuzigt und durchbohrt hatte. Die Kreuzigung selbst erscheint als leiblicher Ausdruck des Vorgangs im Innern, der begonnen hatte, offenbar zu werden in der Inkarnation.“

<sup>735</sup> Vgl. BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, in: FEINER, Johannes / LÖHRER, Magnus (Hg.), *Mysterium Salutis*, III/2, 134-143: „Diese Stellen zeigen erstens, daß die Menschwerdung final auf das Kreuz hingeeordnet ist; sie räumen mit einem in den Theologiebüchern verbreiteten Mythos auf, daß in der griechischen Theologie, im Gegensatz zur lateinischen, die ‚Erlösung‘ grundlegend im Akt der Menschwerdung erfolgte, der gegenüber das Kreuz nur eine Art Epiphänomen wäre; sie widerlegen damit auch den modernen Mythos [...], daß das Christentum vor allem ‚Inkarnationismus‘, Einwurzelung in die (weltliche) Welt sei, und nicht Absterben dieser Welt.“ (142)

Heute ist wohl weniger die Frage nach dem *Warum* der Menschwerdung eine brennende Frage, als vielmehr die Frage nach dem *Dass* der Inkarnation. Diese Frage lässt sich jedoch nicht wissenschaftlich, sondern letztlich nur existentiell, d.h. im eigenen Leben beantworten. Der heute in der Theologie wieder sehr prominent vertretene Begriff der *Erfahrung* ist dabei jedoch vor allem in *geistlicher* Hinsicht nicht unmissverständlich. Eine (heilsame) Relativierung, nicht Leugnung von *Erfahrung* kennzeichnet im Kern ja den Glauben aus. „Glauben besteht wesentlich darin, gegen allen Augenschein und gegen die hinunterziehende Macht des Faktischen *dennoch* auf die Wirksamkeit des Geistes Gottes zu vertrauen.“<sup>736</sup>

„Jesus betont den Glauben, nicht die Erfahrung. Im Letzten (Gericht) wird nicht entscheiden, was jemand Großes erfahren und erlebt, sondern was jemand (an Gutem) getan hat: ‚Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan‘ (Mt 25,40).“<sup>737</sup>

Der christliche Glaube erkennt in der Menschwerdung das rettende und unwiderrufliche „*Ja Gottes des Vaters*“<sup>738</sup> zu seiner Welt.<sup>739</sup> Die Menschwerdung Gottes, die nicht bewiesen werden kann, *bekannt* die Kirche jedoch stets neu und täglich mit den Worten des *Benedictus* (vgl. Lk 1,78-79): „Durch die barmherzige Liebe Gottes wird uns besuchen das aufstrahlende Licht aus der Höhe, um allen zu leuchten, die in Finsternis sitzen und im Schatten den Todes und unsere Schritte zu lenken auf den Weg des Friedens.“

---

<sup>736</sup> BENKE, Sehnsucht nach Spiritualität, 60-61.

<sup>737</sup> BENKE, Mit Gott an einem Tisch, 49.

<sup>738</sup> FEINER, Johannes / LÖHRER, Magnus (Hg.), *Mysterium Salutis*, III/1, 77.

<sup>739</sup> Vgl. FEINER, Johannes / LÖHRER, Magnus (Hg.), *Mysterium Salutis*, III/1, 77.

## Zusammenfassung der Ergebnisse

Im ersten Kapitel der Arbeit ging es um den liturgischen Hintergrund und Kontext des Begriffs *felix culpa*. Dieser Ausdruck ist, wie wir gesehen haben, an sich betrachtet nicht ganz unmissverständlich. Die paradoxe Formulierung enthält jedoch zugleich auch das Potential, die Osterfreude und den Osterjubel auf einzigartige Weise zum Ausdruck zu bringen, nämlich mit einem Begriff, der von der spannungsvollen Einheit von wirklicher Schuld (*culpa*) und glücklicher (*felix*), ja überbietender Erlösung geprägt ist.

Schuld an sich ist niemals glücklich. Sie ist aber nach biblisch-christlicher Sicht jedoch auch kein Grund zur Resignation, weil Gott sein unwiderrufliches Ja zum Menschen in der Schöpfung auch angesichts des Scheiterns nicht zurücknimmt, sondern neu besiegelt. Das ist jedoch nicht im Sinne eines Automatismus zu verstehen. Anders formuliert bedarf dieses Ja Gottes zum Menschen auch der Annahme. Von der erfolgten Erlösung her geschieht die „Seligpreisung“ der Schuld, nicht umgekehrt. Schuld wird durch die Bezeichnung *felix culpa* nicht (schon im Vorhinein) positiviert.

Im zweiten Kapitel wurde versucht, den Kerninhalt der „Urschuld“ (*peccatum originale*) darzustellen und deren philosophische Interpretationen als glückliche Entscheidung und völlige *Emanzipation* von Gott aufzuzeigen und zurückzuweisen. Im Zusammenhang der neuzeitlichen Philosophie wurde der Gedanke der *felix culpa* dekontextualisiert und in seiner eigentlichen Bedeutung missverstanden, beziehungsweise bewusst auf eine andere Weise interpretiert. Die *felix culpa* wurde auch in Zusammenhang mit der Frage von „Freiheit“ und „Abhängigkeit“ gebracht und diese Alternative wurde selbst problematisiert und korrigiert zugunsten einer Auffassung, wonach Freiheit sich erst in Gemeinschaft, ja letztlich erst durch die Teilhabe an der *Communio* mit Gott, vollends realisieren kann. Die „glückliche Schuld“ hat auch die Frage nach dem „Vorher-wissen“, beziehungsweise der „Vorsehung“ Gottes aufgerollt. Die Zulassung und Integration von wirklicher Schuld in einen „Heilsplan“ Gottes erschien dabei als herausfordernde Gratwanderung, die den Opfern von Unrecht und Gewalt durch ein allzu abstraktes Reden nicht erneutes Unrecht zufügen darf. Der Auferstandene, der noch die Wundmale trägt, macht deutlich, dass die *felix culpa* keineswegs ein Vergessen impliziert, sondern Erinnerung und Verwandlung bedeutet. Vergebung ist keine billige Ware, sondern eine göttliche Gabe, die der Annahme bedarf. Sie unterbietet nicht einfach die Gerechtigkeit, sondern geht vielmehr entschieden darüber hinaus.

Das Thema Vergebung wurde in Rekurs auf den Begriff der „Gabe“ vor allem als ein Beziehungsgeschehen charakterisiert. Die Vergebung steht aus christlicher Perspektive vor

der Schuld und somit auch *vor* der Reue. Schuld wird erst in der Reue als wirkliche Schuld anerkannt und Reue findet sich letztlich nur dort, wo es Hoffnung auf Vergebung gibt, also wo Vergebung schon im Glauben in gewisser Weise „*vorgewusst*“ wird.

Im Kapitel über die Sicht der *felix culpa* bei Meister Eckhart und Johannes Tauler haben wir gesehen, dass der Gedanke der „glücklichen Schuld“ auch auf persönliche Mängel und Fehler des Menschen bezogen werden kann. Auch bei Meister Eckhart war der Begriff der „Gabe“ wesentlich. Die *felix culpa* ist grundsätzlich nicht in der Kategorie des Naturgesetzes angesiedelt, sondern sie gehört in den Bereich der gott-menschlichen und zwischenmenschlichen Beziehung, wo sie eine neue, glückliche Beziehung, nach einem einstigen Bruch bezeichnet.

Im letzten Kapitel wurde die in der mittelalterlichen Theologie gestellte Frage eingehender behandelt, ob die Menschwerdung Christi auch ohne den Sündenfall erfolgt wäre. Im Kontext dieser Frage spielte auch der Gedanke der *felix culpa* eine Rolle. Die Frage nach einer absoluten Inkarnation wird immer schon nach dem Christusereignis gestellt. Sie ist jedoch recht verstanden keineswegs irrelevant, weil sie die Einheit von *Erlösung* und *Vollendung* deutlich zum Ausdruck bringt und zu einem tieferen Nachdenken über die Liebe Gottes führen kann.

Der Gedanke der *felix culpa* sei abschließend nochmals im Hinblick auf einen konkreten Menschen, nämlich Petrus, verdeutlicht und auf den Punkt gebracht.

„Er [Petrus] war nicht bloß – teils belustigend, doch auch belastend – unvollkommen. Er hat einer Sklavin gegenüber seinen Herrn verleugnet, sich selber verwünschend. Niemals wird das vergessen, steht es doch in allen Evangelien. Und wollte irgend jemand sagen: halb so schlimm, dann gewißlich nicht er, Petrus, selbst. – Jetzt aber wendet sich der Herr ihm zu und blickt ihn an (Lk 22,61f). Dieser Blick, der die bittere Tränenflut in ihm entriegelt, macht einen neuen Menschen aus ihm.

So kann ich mir den *Himmel des heiligen Petrus* vorstellen – wie ich ihn für uns alle erhoffe: ewig ist er der, der seinen Herrn verriet – und dafür keine Entschuldigung sucht; darum erübrigt sich weiteres Reden. Doch eben derart ist er ewig der dankbar überwältigte Zeuge der unerbittlichen Liebe unseres Bruders und Herrn Jesus Christus. In alle Ewigkeit gibt er Zeugnis von der vertrauenden Wahl und Annahme seiner durch ihn und von seinem befreiend verwandelnden, neu-schaffenden Blick.“<sup>740</sup>

---

<sup>740</sup> SPLETT, Spiel-Ernst, 48.

## Literaturverzeichnis

AMBROSIUS von Mailand, Über das Paradies, Einsiedeln 2013.

AMBROSIUS, Explanatio Psalmorum XII, in: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL). Sancti Ambrosii Opera. Pars VI. Explanatio Psalmorum XII, herausgegeben von PETSCHENIG, Michael, Vindobonae, [u.a.] 1999.

AMBROISE DE MILAN, Apologie de David (Sources Chrétiennes). Introduction, texte latin, notes et index par Pierre HADOT, Traduction par Marius Cordier, Paris 1977.

ANSORGE, Dirk, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Die Dramatik von Vergebung und Versöhnung in bibeltheologischer, theologiegeschichtlicher und philosophiegeschichtlicher Perspektive, Freiburg – Basel – Wien, 2009.

AUGUSTINUS, Aurelius, De libero arbitrio – der freie Wille. Zweisprachige Ausgabe eingeleitet, übersetzt und herausgegeben von BRACHTENDORF, Johannes, Paderborn (u.a.) 2006.

AXT-PISCALAR, Christine, Die Krise der Freiheit. Überlegungen zu Sünde im Anschluss an Sören Kierkegaard, in: HOPING, Helmut / SCHULZ, Michael (Hg.), Unheilvolles Erbe? Zur Theologie der Erbsünde, Freiburg – Basel – Wien 2009, 142-160.

BALTHASAR, Hans Urs von, Theodramatik. Dritter Band. Die Handlung, Einsiedeln 1980.

BENKE, Christoph, An den Quellen des Lebens. Exerzitien für den Alltag, Würzburg 1998.

BENKE, Christoph, Sehnsucht nach Spiritualität, Würzburg 2007.

BENKE, Christoph, Mit Gott an einem Tisch. Kommunion als Leitmotiv christlicher Spiritualität, Innsbruck-Wien 2013.

BEHRE, Maria, Eva. Die Denkstil-Figur der felix culpa in Gedichten Rose Ausländers, in: BRAUN, Helmut / HAMPEL, Klaus (Hg.), „Endlos von Neuem Anfangen“. Die Dichterin Rose Ausländer (1901-1998), Münster 1999, 51-84.

BLONDEL, Maurice, Logik der Tat. Aus der „Action“ von 1893 ausgewählt und übertragen von Peter Henrici, Einsiedeln 1986.

BRAULIK, Georg / LOHFINK, Norbert, Osternacht und Altes Testament. Studien und Vorschläge. Mit einer Exsultetvertonung von Erwin Brücken, Frankfurt am Main u.a. 2003.

CEMING, Katharina, Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte, Frankfurt am Main 1999.

CORETH, Emerich, Vom Sinn der Freiheit, Innsbruck-Wien 1985.

DASSMANN, Ernst, Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand. Quellen und Entfaltung, Münster 1965.

DRECOLL, Volker Henning (Hg.), Augustin Handbuch, Tübingen 2007.

ECKHART, Meister Werke I und II. Herausgegeben und kommentiert von Niklaus LARGIER (Bibliothek des Mittelalters 20; 21), Frankfurt a.M. 1993.

FEINER, Johannes / LÖHRER, Magnus (Hg.), Mysterium Salutis. Grundriss Heilsgeschichtlicher Dogmatik. Das Christusereignis Band III/1, Einsiedeln – Zürich – Köln 1970.

FEINER, Johannes / LÖHRER, Magnus (Hg.), Mysterium Salutis. Grundriss Heilsgeschichtlicher Dogmatik. Das Christusereignis Band III/2, Einsiedeln – Zürich – Köln 1969.

FROMM, Erich, Ihr werdet wie Gott sein. Eine radikale Interpretation des Alten Testaments und seiner Tradition, Stuttgart 1982.

FUCHS, Guido / WEIKMANN, Hans Martin, Das Exsultet. Geschichte, Theologie und Gestaltung der österlichen Lichtdanksagung, Regensburg 1992.

GADAMER, Hans-Georg, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1972.

GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara, Verzeihung des Unverzeihlichen? Ausflüge in Landschaften der Schuld und der Vergebung, Wien – Graz – Klagenfurt 2008.

GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara, Verzeihung des Unverzeihlichen. Anmerkungen zu Schuld und Vergebung, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio*, Barmherzigkeit, 45. Jahrgang, Mai Juni 2016, 250-259.

GERL-FALKOWITZ, Hanna-Barbara (Hg.), Lauterkeit des Blicks. Unbekannte Materialien zu Romano Guardini, Heiligenkreuz 2013.

GRESHAKE, Gisbert, Maria-Ecclesia. Perspektiven einer marianisch grundierten Theologie und Kirchenpraxis, Regensburg 2014.

GUARDINI, Romano, Vom lebendigen Gott, Mainz 1957.

GUARDINI, Romano, Der Anfang aller Dinge. Meditationen über Genesis Kapitel I-III, Würzburg 1961.

GUARDINI, Romano, Briefe über die Selbstbildung. Bearbeitet von Ingeborg KLINGER, Mainz 2001.

HAUBENBERGER, Ingeborg, et nox ut dies illuminabitur. Licht und Dunkel im Gallikanischen Osterlobpreis. Eine Untersuchung zur Gesamtgestalt des Textes, Wien 2001.

HAUBST, Rudolf, Vom Sinn der Menschwerdung. Cur Deus homo, München 1969.

HOPING, Helmut, Bewusstes Leben, Egozentrizität und die Macht des Bösen, in: HOPING, Helmut / SCHULZ, Michael (Hg.), Unheilvolles Erbe? Zur Theologie der Erbsünde, Freiburg – Basel – Wien 2009, 180-191.

IRENÄUS VON LYON, Adversus Haeresis. Gegen die Häresien III, übersetzt und eingeleitet von Norbert BROX, Freiburg – Basel – Wien [u.a.] 1995.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir, Verzeihen?, Frankfurt am Main 2006.

JOHANNES PAUL II, Barmherzigkeit Gottes – Quelle der Hoffnung. Ausgewählt und eingeleitet von Edith OLK, Freiburg 2011.

KASPER, Walter, Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens, Freiburg – Basel – Wien <sup>4</sup>2014.

KNOP, Julia, Die Ursünde – Unheilvolles Erbe der Theologiegeschichte oder der Menschheit?, in: HOPING, Helmut / SCHULZ, Michael (Hg.), Unheilvolles Erbe? Zur Theologie der Erbsünde, Freiburg – Basel – Wien 2009, 25-48.

KÖBELE, Susanne, Vom Lob der Hölle. Grenzen des *felix culpa* – Modells in der Mystik, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 2008, 168-192.

KROCHMALNIK, Daniel, Schriftauslegung. Das Buch Genesis im Judentum. Neuer Stuttgarter Kommentar – Altes Testament 33/1, Stuttgart 2001.

LAIS, Hermann, Dogmatik. Erster Teil, Kevelaer 1965.

LEWIS, Clive Staples, Die Abschaffung des Menschen, Einsiedeln <sup>(7. Auflage von 1979)</sup>2012.

MANN, Thomas, Der Erwählte, Frankfurt am Main 1980.

MARQUARD, Odo, Felix culpa? – Bemerkungen zu einem Applikationsschicksal von Genesis 3, in: FUHRMANN, Manfred / JAUB, Hans Robert / PANNENBERG, Wolfhart, Text und

Applikation. Theologie, Jurisprudenz und Literaturwissenschaft im hermeneutischen Gespräch, 53-71.

MEBNER, Reinhard, Einführung in die Liturgiewissenschaft, München – Wien – Zürich <sup>2</sup>2009.

MIETH, Dietmar, Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler, Regensburg 1969.

MOSTERT, Walter, Menschwerdung. Eine historische und dogmatische Untersuchung über das Motiv der Inkarnation des Gottessohnes bei Thomas von Aquin, Tübingen 1978.

PETSCHENIG, Michael, Sancti Ambrosi Opera. Explanatio Psalmorum XII, in: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum Wien <sup>(2., erweiterte Auflage)</sup> 1999.

PIEPER, Josef, Über den Begriff der Sünde, München 1977.

RAHNER, Karl, Schriften zur Theologie. Band III. Zur Theologie des geistlichen Lebens, Zürich Köln 1964.

RAHNER, Karl, Schriften zur Theologie VII. Zur Theologie des geistlichen Lebens, Einsiedeln – Zürich – Köln 1966.

RAHNER, Karl, Grundkurs des Glaubens. Einführungen in den Begriff des Christentums, Freiburg – Basel – Wien 1976.

RAHNER, Karl / VORGRIMLER, Herbert, Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Allgemeine Einführung – 16 spezielle Einführungen – ausführliche Sachregister, Freiburg – Basel – Wien <sup>35 (der Ausgabe von 1966)</sup> 2008.

RATZINGER, Joseph / BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth. Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg – Basel – Wien <sup>2</sup>2007.

RATZINGER, Joseph / BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth. Prolog. Die Kindheitsgeschichten, Freiburg – Basel – Wien 2012.

REIFENBERG, Peter, Einleitung: Unheilvolles Erbe? Zum Verständnis der Erbsündenlehre, in: HOPING, Helmut / SCHULZ, Michael (Hg.), Unheilvolles Erbe? Zur Theologie der Erbsünde, Freiburg – Basel – Wien 2009, 10-24.

SCHEFFCZYK, Leo, Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde. Sünde – Erbsünde, Augsburg 1970.

SCHLOSSER, Marianne, *Cognitio et amor*. Zum kognitiven und voluntativen Grund der Gotteserfahrung nach Bonaventura, Paderborn (u.a.) 1990.

SCHLOSSER, Marianne, Über das Mitleid Gottes, *Franziskanische Studien* 72 (1990), 305-319.

SCHLOSSER, Marianne, *Bonaventura begegnen*, Augsburg 2000.

SCHLOSSER, Marianne, Der kurze Weg zum Erbarmen, in: HELMS, Dominik / KÖRNDLE, Franz / SEDLMEIER, Franz (Hg.), *Miserere mei, Deus*. Psalm 51 in Bibel und Liturgie, in *Musik und Literatur*, Würzburg 2015, 243-267.

SCHUCHNIGG, Dorothea, „Herr du hast mich erforscht und du kennst mich.“: exegetische Untersuchungen zur Gottesbeziehung im Psalm 139 und Anknüpfungspunkte bei Johannes vom Kreuz, Wien 2011.

SCHULZ, Michael, Theodramatisches Urereignis: die Sünde Adams und die Wandlung des Menschen zum Schlechteren, in: HOPING, Helmut / SCHULZ, Michael (Hg.), *Unheilvolles Erbe? Zur Theologie der Erbsünde*, Freiburg – Basel – Wien 2009, 192-232.

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, *Ein Weg durch das Leid*. Das Buch Ijob, Freiburg – Basel – Wien 2007.

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, *Das Hohelied der Liebe*, Freiburg – Basel – Wien 2015.

SPAEMANN, Robert, Über einige Schwierigkeiten mit der Erbsündenlehre, in: SCHÖNBORN, Christoph / GÖRRES, Albert / SPAEMANN, Robert, Zur kirchlichen Erbsündenlehre. Stellungnahmen zu einer brennenden Frage, Freiburg 1994, 39-66.

SPLETT, Jörg, Spiel-Ernst. Anstöße christlicher Philosophie, Frankfurt am Main 1993.

SPLETT, Jörg, Gott-ergriffen. Grundkapitel einer Religionsanthropologie, Köln 2006.

STAUSS, Konrad, Die heilende Kraft der Vergebung. Die sieben Phasen spiritueller therapeutischer Vergebungs- und Versöhnungsarbeit. Mit Vorworten von Joachim Bauer und Michael Klessmann, München 2012.

STOCK, Alex, Orationen. Die Tagesgebete der Festzeiten, Regensburg 2014.

STOWASSER, Josef M. / PETSCHENIG, Michael / SKUTSCH, Franz, STOWASSER. Österreichische Schulausgabe. Lateinisch – deutsches Schulwörterbuch, Wien 1997.

STUBENRAUCH Bertram / LORGUS Andrej (Hg.), Handwörterbuch Theologische Anthropologie. Römisch-katholisch / Russisch-orthodox. Eine Gegenüberstellung, Freiburg – Basel – Wien 2013.

TAULER, Johannes, Predigten. Vollständige Ausgabe. Übertragen und herausgegeben von Hofmann, Georg, Freiburg – Basel – Wien 1961.

THOMAS VON AQUIN, Summa Theologica. Die Deutsche Thomas-Ausgabe. 25. Die Menschwerdung Christi, vollst., ungekürzte dt.-lat. Ausgabe der Summa Theologica, übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, herausgegeben vom katholischen Akademikerverband, Salzburg Leipzig 1934.

TÜCK, Jan-Heiner, Vom Unbehagen an einer vielbeschworenen Vokabel, in: Internationale Katholische Zeitschrift Communio, Barmherzigkeit, 45. Jahrgang, Mai Juni 2016, 185-190.

WEBER, Hubert Philipp, Sünde und Gnade bei Alexander von Hales. Ein Beitrag zur Entwicklung der theologischen Anthropologie im Mittelalter, Innsbruck-Wien 2003.

WEISUNG DER VÄTER. Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt, übersetzt von Bonifaz MILLER, Trier <sup>3</sup>1986.

WIELAND, Georg, Felix culpa – die philosophisch-theologische Sicht, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 2008, 158-167.

ZWECK, Heinrich, Osterlobpreis und Taufe. Studien zu Struktur und Theologie des Exsultet und anderer Osterpraeconien unter besonderer Berücksichtigung der Taufmotive, Frankfurt am Main (u.a.) 1986.

# Anhang

## Anhang A: Lebenslauf

### **Mag. theol. Dieter Fugger**

07.06.1989	geboren in Friesach, Kärnten
1995 – 2000	Volksschule St. Thomas am Zeiselberg
2000 – 2008	Europagymnasium Klagenfurt, Matura am 12. Juni 2008 mit ausgezeichnetem Erfolg
2008 – 2009	Zivildienst (Franziskusheim, Kärnten)
2009 – 2010	Propädeutikum in Horn
März - Juni 2014	Studienassistent am Institut für Bibelwissenschaft der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien
2010 – 2015	Studium der katholischen Fachtheologie, Universität Wien
seit 2015	Masterstudium katholische Religionspädagogik, Universität Wien

## Anhang B: Abstract Deutsch

Der liturgische Begriff *felix culpa* aus dem Exsultet der Osternacht scheint vor dem Hintergrund des theologischen Axioms *lex orandi – lex credendi* eine gewagte und leicht missverständliche Aussage zu sein. Dieser Ausdruck mit paradox imponierender Bedeutung stellt jedoch zugleich auch eine äußerst gelungene Formulierung und eine Art theologisches „Kürzel“ des Ostergeschehens dar. Die Wendung *felix culpa* bringt den Osterjubiläum auf einzigartige Weise zum Ausdruck. Der von Ambrosius (und Augustinus) geprägte Begriff ist von der spannungsvollen Einheit von wirklicher Schuld (*culpa*) und glücklicher (*felix*), ja überbietender Erlösung geprägt. Schuld an sich kann niemals glücklich sein. Aus biblisch-christlicher Sicht kann jedoch Gottes bedingungsloses Ja auch noch die Schuld des Menschen verwandeln.

Die Philosophie der Neuzeit hat die biblische Geschichte vom Sündenfall in Genesis 3 umgedeutet und als „glückliche Entscheidung“ interpretiert. Dadurch gingen auch die eigentlichen Brennpunkte des Gedankens der „glücklichen Schuld“, nämlich die Erlösung durch Gott und die wirkliche „Schuld Adams“, verloren.

Der Begriff *felix culpa* steht in Zusammenhang mit bedeutenden theologischen Themen wie Schöpfung, Freiheit des Menschen und „Vorsehung“ Gottes, sowie Vergebung in der Spannung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Das Motiv der *felix culpa* spielt auch in der *Deutschen Mystik* bei Meister Eckhart und Johannes Tauler, wenn auch in veränderter Form, eine wichtige Rolle für das geistliche Leben.

Die *felix culpa* wird in dieser Arbeit auch im Kontext mit der Frage behandelt, ob es eine Menschwerdung des Sohnes Gottes auch ohne Sündenfall gegeben hätte.

## **Anhang C: Abstract Englisch**

The liturgical term *felix culpa* („happy fault“) seems to be a rather risky and an ambiguous expression. Nevertheless, it also bears witness to the expression of deep joy of the Easter Liturgy by combining the two essential elements, namely the evildoing of men with the salvation in Christ. The evildoing of men cannot be considered „happy“ as such but Christian faith believes in an even deeper force of God who is able to transform the fault of men into something new – *felix culpa*.

Modern philosophy applies the term *felix culpa* to the biblical story of the „fault of Adam“ in Genesis 3 but in this way, the motif of the *felix culpa* is used in a very different way, namely in the sense of a „happy decision“.

The term *felix culpa* also implies many important theological topics, such as creation, the question of an appropriate understanding of freedom, divine providence and the remission of sins in the context of justice and mercy. The medieval Dominicans Meister Eckhart and Joahannes Tauler also give us insights to a new understanding of „*felix culpa*“ in the context of our daily lives.

Eventually, *felix culpa* is linked to the question if there had been an incarnation of the Son of God without any prior fault of men.