

Schuldbedrohte Endlichkeit

|| Zur Erbsündentheologie Karl Rahners

Michael Schulz

Katholisch-Theologischen Fakultät, Universität Bonn

1. Das Thema der Sünde: von Christus her und auf Christus hin

In seinem weitverzweigten philosophischen und theologischen Werk widmet sich der Jesuit Karl Rahner (1904-1984), dessen 100. Geburtstag am 5. März 2004 begangen wurde, auch der dunklen Seite der menschlichen Existenz: Schuld, Sünde, Tod und Leid¹. Als Rahner nach der gescheiterten philosophischen Dissertation zum Professor für Dogmatik nach Innsbruck gerufen wird, liest er ab dem WS 1937/38 zunächst Gnadenlehre. Er beschäftigt sich aber bald darauf ebenso mit Themen der Schöpfungs- und Erbsündenlehre². Diese Themen entwickelt er sowohl in Vorlesungen nach dem Zweiten Weltkrieg als auch in verschiedenen Büchern, Aufsätzen und Lexikonartikeln weiter. Im *Grundkurs des Glaubens* von 1976, in dem die wichtigsten Einsichten Rahners zusammengetragen sind, kommt er nach den Kapiteln über den Hörer des Wortes und dessen Erschaffung ebenfalls auf den Menschen zu sprechen, den er «als das Wesen der radikalen Schuld-

¹ Bei diesem Beitrag handelt es sich um einen überarbeiteten Vortrag, der am 11. Oktober 2003 in der Akademie der Erzdiözese Freiburg bei einer Veranstaltung der Katholischen Akademikerseelsorge gehalten wurde. Zu K. Rahner und zum erörterten Thema der Erbschuld vgl. vom Vf. *Karl Rahner begegnen* (Zeugen des Glaubens), Augsburg 1999, 129-135. Zur Erbsündentheologie Rahners vgl. die mit Literaturangaben versehenen Zusammenfassungen von Michael SIEVERNICH, *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart* (FThSt 29), Frankfurt am Main 1983², 1982; Jacek BOLEWSKI, *Der reine Anfang. Dialektik der Erbsünde in marianischer Perspektive nach Karl Rahner* (FThSt 40), Frankfurt am Main 1991, 92-217 und Bernd RUHE, *Dialektik der Erbsünde. Das Problem von Freiheit und Natur in der neueren Diskussion um die katholische Erbsündenlehre* (ÖBFZPhTh 31), Freiburg (CH) 1997, 127-160, Literaturangaben zu Rahners Erbsündentheologie ebd., 291f.

² Vgl. die in Band 8 der Sämtlichen Werke (Abk. SW), hg. v. der Karl-Rahner-Stiftung, Zürich-Düsseldorf-Freiburg: *Der Mensch in der Schöpfung* zugänglich gemachten Vorlesungen.

bedrohtheit» bezeichnet³. In diesem Beitrag sind einige wichtige Aspekte der Erbsündentheologie Rahners zu rekapitulieren. Denn sie bieten ein anthropologisches Potential, das oft ungenutzt bleibt, z.B. im Zusammenhang mit der Theodizeefrage⁴. Rahners Ansatz ist ebenso mit neuen Fragen zu konfrontieren, die gleichzeitig Varianten alter sind: Unter anderem beschäftigt hier die Frage, inwieweit die Ursünde (*peccatum originale originans*) als (un-) heilsgeschichtliche Ursache der Erbsünde (*peccatum originale originatum*) zu betrachten ist.

2. Der Mensch im Widerspruch

Bekanntlich bestimmt ein anthropologischer Ansatz Rahners Denken. Das bedeutet jedoch nicht, dass allein durch eine Introspektion das Wesen des Menschen zu erschließen ist. Das betrifft erst recht die Situation des Menschen unter der Macht der Sünde. Seine eigene Situation adäquat beurteilen kann der Mensch allein im Spiegel Christi⁵. Erst die Christologie ist vollendete Anthropologie, was nicht aussondern einschließt, dass die Anthropologie einen Weg zur Christologie eröffnet⁶ und die menschliche Erfahrung Hinweise für die Realität der Erbsünde gibt. Erst im Lichte der Erlösung ist jedoch der ganze Abgrund des Unheils zu erfassen und theologisch als Hamartiologie zu thematisieren⁷. Eine «reine» Philosophie der Ur- und Erbsünde ist kaum möglich, wenngleich eine dem Christentum gegenüber offene Philosophie, wie von Johannes Paul II. konzipiert, die Denkbarekeit einer Ursünde

³ Vgl. *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (SW 26, 1999), 91. (Die im Folgenden ohne Autor genannten Titel stammen stets aus der Feder K. Rahners.)

⁴ Nach Einschätzung von Armin KREINER (*Gott und das Leid*, Paderborn 1995³, 22-32) bietet die Erbsündenlehre eine nicht mehr akzeptable «Standardantwort». Vgl. DERS., *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente* (QD 168), Freiburg 1997, 148, 151-163, 227-236. Es gebe Leid, das jede Schuld unverhältnismäßig übersteige (156). Zu fragen wäre jedoch, ob nicht erst der Gottesverlust jede Art von Leid unverhältnismäßig übersteigt. Nur deshalb kann Jesu Leiden am Kreuz der Gottesferne jedes andere Leiden und Sterben überholen und darum unterfangen.

⁵ Vgl. *Grundkurs*, 94: «Der Zirkel zwischen Erfahrung von Schuld und Vergebung».

⁶ Christologie sei als «sich selbst transzendierende Anthropologie und diese als defiziente Christologie» zu begreifen, vgl. *Problem der Christologie heute*, in: *Schriften zur Theologie* I, Einsiedeln u.a. 1967⁸, 184 Anm.1. Auch die Durchführung einer transzendentalen Christologie, die ihren Ausgangspunkt bei der Hoffnungsstruktur des Menschen nimmt, verdankt sich faktisch ganz dem Christusereignis. Vgl. *Grundkurs*, 199-204.

⁷ Vgl. Art. *Erbsünde* (SM I, 1967), (SW 17/2, 2002), 1002f.

begreiflich machen sollte, vielleicht sogar das Postulat des Ereignisses der Ursünde plausibel machen kann⁸.

Auch Ignatius von Loyola geht in seinem Exerzitienbuch, das Rahners Spiritualität entscheidend prägte⁹, einen «dialektischen» Weg: Die Betrachtung von Schuld, Sünde, Beichte und Buße stehen im Zentrum der ersten Woche des Exerzitienbuches. Bevor man sich in der zweiten Woche der Meditation der Geheimnisse des Lebens Jesu zuwendet, gilt es, die eigene Schuldbedrohtheit an sich heranzulassen. Den Mut dazu gibt aber allein die erlösende Gnade Christi. Vor allem öffnet erst die Gnade Christi die Augen für die dunklen Seiten der menschlichen Existenz. Bevor sich Rahner im *Grundkurs des Glaubens* den Themen der Christologie zuwendet, mutet auch er dem Leser einen Gang durch das Thema der Schuld zu. Nur wer um seine eigene und der Menschheit Erlösungsbedürftigkeit weiß, ist unverkürzt Realist und in der Lage, in Jesus den Erlöser zu erkennen.

In gedanklicher Nähe zu Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) versteht Rahner den Menschen als «Selbsttat»¹⁰, d.h. der Mensch ist ursprünglich zu sich entschlossene und sich erschlossene Freiheit. Alle kategorial-konkreten Freiheitstaten entspringen dieser freien Selbstbezüglichkeit des Menschen. Freie Selbsttat ist der Mensch, Rahner zufolge, jedoch allein im Bezug auf Gott, als «Wesen der Transzendenz»¹¹. Denn nur im Bezug auf Gottes *Existenz* transzendiert der Mensch das Endliche, Konkrete, Einzelne, Besondere – eine bloße Gottes*idee*, die als Produkt des menschlichen Geistes und getrennt von ihrem Referenzobjekt qualitativ immer endlich bleibt, kann diese Transzendenzbezug nicht begründen¹². Würde

⁸ In seiner Enzyklika *Fides et ratio* vom 14.09.1998 betont Papst Johannes Paul II.: «Zu den objektiven Elementen der christlichen Philosophie gehört auch die Notwendigkeit, die Vernünftigkeit mancher von der Heiligen Schrift ausgesprochenen Wahrheiten zu erforschen, wie die Möglichkeit einer übernatürlichen Berufung des Menschen und eben auch die Erbsünde» (76). Nach Thomas von Aquin, *S.c.g.* IV 52 gibt es gewisse Anhaltspunkte für die Realität der Erbsünde, die allerdings nicht, so Rahner im Anschluss an Thomas, zu einem Vernunftbeweis der Erbsünde führen. Vgl. dazu *De peccato originali* (SW 8), 394f.

⁹ Vgl. Arno ZAHLAUER, *Karl Rahner und sein «produktives Vorbild» Ignatius von Loyola* (IST 47), Innsbruck-Wien 1996.

¹⁰ *Grundkurs*, 41. Der von Thomas PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 1991³, 129-133, geäußerte Einwand, dass Rahner menschliche Freiheit nicht als ursprüngliches, die Subjektivität konstituierendes Datum zu denken vermag, sondern dass Freiheit eher nur als weitere Bestimmung (Vermögen) des menschlichen Geistes konzipiert werde, scheint deshalb nicht ohne weiteres zuzutreffen.

¹¹ Ebd., 36.

¹² Vgl. ebd., 69.

der Mensch das Endliche nicht überschreiten, so wüsste er nicht um sich als eines endlichen Wesens; dann entzöge sich ihm die ontologische Differenz zwischen der Fülle des Seins und den endlichen Wesen, die nur am Sein teilhaben; dann könnte er keine Wissenschaft betreiben, in der er sich selbst als Subjekt einem bestimmten Objektbereich entgegensetzt. Auch seine eigenen biologisch-evolutiven oder neuronalen Bedingungen kann der Mensch nur zum Forschungsgegenstand machen, weil er als Subjekt zu diesen Bedingungen in Distanz tritt. Ohne Bezug auf Gott gibt es kein Menschsein, keine ursprüngliche Selbsttat. Insofern verdankt sich die Selbsttat des Menschen einer zuvorkommenden Schöpfungstat Gottes¹³.

Nach Rahner geht dem Menschen dieser konstitutive Bezug auf Gott in bestimmten – transzendentalen – Erfahrungen¹⁴ auf. In ihnen werden die transzendentalen Bedingungen des Menschseins miterfahren. Aber auch im Blick auf das Christusereignis von Gott frei gesetzte übernatürliche transzendente Bedingungen der menschlichen Subjektivität können anfanghaft erlebt werden.

Eine transzendente Erfahrung ist die der unbedingten Verantwortung¹⁵. Der Mensch weiß sich in unvertretbarer Weise selber aufgegeben und dabei in die Verantwortung vor den Grund seines Daseins und seiner subjektiven Selbsterfahrung gerufen: Vor Gott gilt es sich zu verantworten, gilt es zu antworten. Eine Manipulation dieser unbedingten Wahrheit ist unmöglich. Ohne diese Unbedingtheitserfahrung unvertretbarer Verantwortung wäre der Mensch nicht Mensch, gäbe es kein Gewissen. Dabei ist es für Rahner interessant, dass diese Unbedingtheit der ethischen Erfahrung sowohl ein Datum des menschlichen Selbstbezugs ist, als auch dessen Bezogenheit auf Gott darstellt¹⁶. Verantwortung vor sich selbst und vor Gott spielen ineinander; der Mensch ist der Ort unbedingter Verantwortung, der in seiner Endlichkeit über sich hinaus verweist auf ein unendliches Unbedingtes, das ins Dasein ruft und in Verantwortung stellt.

Die Annahme seiner selbst in seiner konstitutiven Situation vor Gott kann der Mensch allerdings auch verweigern. Der Mensch sei daher in der Lage, so Rahner im *Grundkurs*, einen «absoluten Widerspruch» zu setzen mitten «in der Freiheit»

¹³ Vgl. ebd., 81f.

¹⁴ Vgl. dazu bes. *Gotteserfahrung heute*, in: *Schriften zur Theologie* IX, 1972, 161-176.

¹⁵ Vgl. ebd., 168f.

¹⁶ Vgl. ebd., 169: «... wo man... vor der schweigenden, unendlichen, von uns nicht manipulierbaren Verantwortung steht, die ist und uns nicht untertan ist, das Innerste und das Unterschiedenste von uns zugleich».

selbst¹⁷. Dadurch gerät der ganze Mensch in einen Widerspruch; alles wird widersprüchlich, ambivalent, zwielichtig, unklar. Diese Ambivalenz spricht aus der menschlichen Selbsterfahrung, aus der Erfahrung der Konkupiszenz.

2.1. Konkupiszentens Dasein

Bereits 1941 veröffentlicht Rahner einen Aufsatz mit dem Titel *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*¹⁸. In diesem Aufsatz geht er der angesprochenen Widersprüchlichkeit im menschlichen Leben nach, geleitet vom biblisch-theologischen Begriff der Konkupiszenz, der Begehrlichkeit, von der Paulus beispielsweise im Galaterbrief spricht (*epithymía*, Gal 5,16).

Begehrlichkeit versteht Rahner zunächst als etwas Positives, als eine «reaktive Stellungnahme» zu einem erfassten Gut. Konkupiszenz sei eine «Naturdynamik des Menschen», die der freien Entscheidung vorausgehe¹⁹. Bevor wir etwas konkret anstreben und begehren, läuft sozusagen schon dieser Motor des Strebens in uns. Er bezieht uns auf alles, was nur irgendwie erstrebt und begehrt werden kann.

Aber genau an diesem Punkt zeigt die Konkupiszenz noch ein anderes Gesicht. Faktisch erlebt der Mensch dieses Bezogensein auf erstrebare Güter auch als eine Dynamik, die ihm in seinem Handeln die Führung streitig macht. Plötzlich wird man zu bestimmten Gütern hingerissen, und zwar in einem Maß und in einer Intensität, die – nüchtern betrachtet – bei weitem den Wert dessen übersteigt, was scheinbar so unwiderstehlich alle Aufmerksamkeit auf sich zieht.

Die Konkupiszenz legt nach Rahner eine Schwäche des Menschen bloß: die Schwäche, die Vorgegebenheiten des Lebens zu ordnen und zu beherrschen. Der Mensch erlebt eine gewisse Chaotik in sich. Er weiß sehr genau, was gut ist, er will es auch tun. Doch faktisch tut er das, um mit Paulus zu sprechen, was er hasst (Röm 7,15). Der Mensch scheint wie von einer fremden Macht beherrscht; er erscheint deshalb sich und anderen unbeherrscht.

2.2. Der ambivalente Tod

Auch am Phänomen des Todes entschlüsselt Rahner das Phänomen der Konkupiszenz. So wie wir den Tod faktisch erleben, ist er unheilsvolles Widerfahrnis. Der Tod entzieht sich der menschlichen Verfügungsgewalt. Er besie-

¹⁷ *Grundkurs*, 100.

¹⁸ In: *Schriften zur Theologie* I, 377-414.

¹⁹ Ebd., 388f.

gelt offenbar die konkupiscente Desintegriertheit des Menschen²⁰. In dieser Hinsicht ist der Tod «Erfahrung des "Nichtseinsollenden"»²¹. Der Mensch bäumt sich gegen den Tod auf. Er flieht das Sterben. Er will nicht alt werden, zumindest nicht gebrechlich, hinfällig, auf fremde Hilfe angewiesen. Er will nicht langsam verdämmern, verlöschen. Gegen diesen Verlust der aktuell erlebbaren Subjektivität regt sich der Selbstbesitz des Menschen, die zur Selbstbestimmung ermächtige Freiheit. In diesem Widerstand gegen den Verlust aktueller Selbsthabe in Sterben und Tod erkennt Rahner nicht nur eine natürliche Abwehr allen Lebens gegen seine unwiederbringliche Zerstörung. In diesem «Protest» gegen den Tod und seine Vorboten ist Rahner zufolge bereits eine Erfahrung der Gnade²² des Auferstandenen im Spiel, der aus der erlösungsbedürftigen Widersprüchlichkeit des menschlichen Daseins befreien und dem Menschen wieder zur Herrschaft im eigenen Haus verhelfen will.

Freilich: Der Tod gehört zum Leben; er scheint die natürlichste Sache einer Welt zu sein, in der höheres, komplexes Leben ohne Geburt und Tod nicht zu denken ist, in der das Gesetz der Entropie gilt. Angeregt durch die philosophische Reflexion von Martin Heidegger (1889-1976) in *Sein und Zeit* (1927) bedenkt Rahner zunächst die Natürlichkeit des Todes, der im Fall des Menschen eine das Dasein geradezu erhellende Kraft besitzt²³.

Der Tod tut zunächst unserer Freiheit gut. Der Tod zieht eine Grenze, auf die hin all unser Handeln erfolgt und dadurch Endgültigkeit ermöglicht. Ein zeitlich unbegrenztes Leben brächte den Menschen völlig aus der Fassung. Nichts wäre endgültig, einmalig, bedeutsam. Darum käme der Zeit, die man mit einer bestimmten Person verbringt, kein besonderer, einmaliger Wert zu. Am Ende fände die Begegnung gar nicht statt, weil sie später immer noch möglich wäre – so aber verlöre sich die Begegnung im Endlosen. Grenzenlose Zeit würde wahrscheinlich heillosen Stillstand bewirken.

Weil jedoch die Zeit eng bemessen ist, kommt Bewegung ins Spiel. *Carpe diem*. Es bedeutet etwas, wenn ich mir heute ein Stück meiner unwiederbringlichen, unvermehrbaeren Zeit nehme und mich mit der Frage der Ur- und Erbsünde beschäftige. Der Tod führt zur Er- und Entschlossenheit des Daseins, zum Ruf in die

²⁰ Vgl. *Kleine theologische Bemerkungen zu dem «Status Naturae Lapsae»*, in: *Schriften zur Theologie* XIV, 1980, 101ff.

²¹ *Erbsünde und Monogenismus* (SW 15, 2002), 677.

²² Ebd., 680.

²³ Vgl. *Grundkurs*, 258, 410-415; *Theologische Erwägungen über den Eintritt des Todes* (SW 15), 619f.

Eigentlichkeit. Der Tod fordert menschliche Freiheit zum Handeln heraus. Auf diese Weise gewinnt das Leben Gestalt, die im Tod endgültig wird. Ohne Tod ist voll-*endetes* menschliches Dasein nicht zu denken.

Andererseits – so sieht es aus – zerstört der Tod das vollendete Leben wieder. Darum der Protest gegen Tod. Der Tod ist widersprüchlich: Genauso wie er vollendet, zerstört er. Er macht unserer Freiheit den nötigen Dampf und reißt alles unter Dampf Getane wieder mit sich fort ins Nichts. Er besiegelt die Ganzheit unserer Freiheitsgeschichte und zerbricht im selben Moment das Ganzgewordene. Woher kommt dieser Widerspruch? Ist er Resultat des Widerspruchs, den der Mensch in sich selbst als Freiheitswesen gegen Gott setzt in der Verweigerung der Verantwortung, einer ursprünglich angebotenen Gnade?

Mit diesen Überlegungen zur Positivität des Todes und Sterbens macht Rahner mit den biblischen Aussagen ernst, dass alles von Gott gut und der Mensch sogar sehr gut geschaffen ist.

Der Glaube an die Auferstehung unterstützt und vollendet diesen Schöpfungsglauben. Von der Auferstehung her dürfe man die protologische Aussage formulieren, dass der Mensch geschaffen wurde, um sein Leben in der Gemeinschaft mit Gott zu vollenden – was den Tod zwar einschließt, aber nicht den konkret erfahrenen Tod der Zerstörung und Desintegration.

Da der Mensch aber nicht von sich aus in die ihn vollendende Gemeinschaft mit Gott hineinsterven kann, sondern diese Gemeinschaft nur als Geschenk der Gnade zu empfangen vermag, hat der Mensch niemals einen Anspruch darauf, dass sein Tod unmittelbar mit seiner geretteten *Vollendung* zusammenfällt. Mit der Tradition betont Rahner, dass es ein gänzlichliches Nichtsterbenkönnen (*non posse mori*) niemals als eine anthropologische Wirklichkeit gebe, auch dann nicht, wenn man die Sünde abziehe. Festgemacht in der Gnade sei aber ein «Nichtsterbenmüssen» (*posse non mori*)²⁴ des Menschen denkbar, also die Abwesenheit der konkupiszenten Desintegration, die sich im Tod als vernichtendes Muss darstellt, gegen das zu rebellieren sei.

2.3. Krankheit und Schmerz

Ähnliche Überlegungen unternimmt Rahner in Bezug auf Krankheiten und Leiden²⁵. Krankheiten und Leiden mögen zu einer materiellen, evolutiv sich ent-

²⁴ *Erbsünde und Monogenismus* (SW 15), 679; *De peccato originali* (SW 8), 493, 504 u.ö.

²⁵ Vgl. *Erbsünde und Monogenismus* (SW 15), 686.

wickelnden Welt gehören. Sie sind natürliche Phänomene. Doch stünde der Mensch unerschütterlich in der Gnade Gottes, dann könnten diese Phänomene ganz in die Gottesbeziehung integriert werden. Sie würden die Güte des Schöpfers und das Werk seiner Schöpfung niemals in Frage stellen²⁶.

Ohne weiteres etwa ist der Mensch bereit, Strapazen und Schmerzen auf sich nehmen, wenn er weiß, dass sich die Mühe lohnt. Ist ein Berggipfel endlich erreicht, sind die Mühen und Gefahren des Aufstiegs schnell vergessen. Festgemacht im Ziel des Lebens, die Gemeinschaft mit Gott, schieben sich die natürlichen Übel nicht störend, ja zerstörend zwischen das Verhältnis von Gott und Mensch – alles gereicht zum Guten (Röm 8,28).

Rahner illustriert den intendierten Sachverhalt auch in mariologischer Perspektive, hinsichtlich der Bedeutung von Marias *virginitas in partu*, von der eindrücklich das im 2. Jahrhundert entstandene Evangelium nach Jakobus spricht²⁷. Weil man seit den Anfängen christlicher Theologie Maria als die neue Eva verstand, kann man, so Rahner, in den besonderen Umständen der Geburt Jesu ein Zeichen dafür sehen, dass Maria nicht der Macht der Sünde unterliegt: dass sie nicht in der Weise unter Schmerzen gebiert, wie es Gott bei der Vertreibung aus dem Paradies Eva und damit allen Frauen verheißt: «Viel Mühsal bereite ich dir, sooft du schwanger wirst. Unter Schmerzen gebierst du Kinder» (Gen 3,16). Rahner argumentierte:

²⁶ Rahner geht allerdings davon aus, dass der Mensch keinerlei Anrecht auf diese Gnade habe und Gott den Menschen durchaus den Bedingungen endlichen Lebens hätte überlassen können, zu denen Tod, Schmerz und Irrtum gehören. Insofern müsste eine Theodizee in einem gewissen Maß auch gelingen ohne Bezug auf die Hamartologie. Hinter diesen Überlegungen steht Rahners Auffassung von einer *natura pura*. Mit diesem Begriff wird in der Theologie sowohl der Gedanke einer völligen Zerstörung der menschlichen Natur durch die Sünde zurückgewiesen, aber auch die These von Baius, nach der Gott den Menschen nicht ohne die übernatürlichen und außernatürlichen Gaben hätte erschaffen können. Aus dieser (auch thomistischen) Perspektive, die Rahner verteidigt (SW 8), 487-511, darf man also nicht nur mit dem Rekurs auf die Gnade das Theodizeeproblem angehen: Es muss sich bereits von der Natur des Menschen her und im exklusiven Blick auf den Schöpfer (und nicht nur erst im Blick auf den Geber der Gnade) lösen lassen. Anders verhält es sich, wenn man von einer natürlichen Bezogenheit des Menschen auf die – freilich ungeschuldet und frei gedachte – übernatürliche Gnade ausgeht. Die Negation der Gnade muss sich in diesem Fall auf die gnadenbezogene Naturdynamik des Menschen auswirken. Deshalb steht der Mensch nach dem Sündenfall nicht nur «nackt» da, ohne das «Kleid» der Gnade, aber eben doch als unbeschädigtes Geschöpf Gottes. Vielmehr findet sich der Mensch in einem Zustand vor, der unterhalb des reinen Naturzustandes anzusetzen ist – in einem Zustand, der aber auch nicht einer Zerstörung seiner Natur gleichkommt. (Gibt es in der Tat einen «nackten» Menschen als *natürliche* Erscheinung außerhalb des Paradieses? Bedeutet «nackt» nicht bereits fast schon soviel wie «erbärmlich»?) Die Position, die den Zusammenhang von Natur und Gnade enger fasst (Henri de Lubac) und der sich Rahner immer mehr annähert, wird auch der Erbsündenlehre einen größeren Beitrag zur Theodizeeproblematik zufragen. Vgl. dazu Paul RULANDS, *Menschsein unter dem An-Spruch der Gnade. Das übernatürliche Existential und der Begriff der natura pura bei Karl Rahner* (IST 55), Innsbruck-Wien 2000.

²⁷ Vgl. *Virginitas in partu*, in: *Schriften zur Theologie* IV, 1967⁵, 173-205, bes. 198-205.

Das Gebären Marias ist ein gesamt menschlicher Akt, der ganz von ihrem Ja zu Gottes Verheißung («Mir geschehe nach deinem Wort», Lk 1,38) getragen wird und deshalb in der Tat von anderer Qualität sein muss als die gewöhnliche Geburt unter Schmerzen. Die Geburtsschmerzen, so natürlich sie sein mögen, symbolisieren für den unter der Macht der Sünde stehenden Menschen in ihrer ambivalenten – mitunter unbeherrschbare Todesangst heraufbeschwörenden – Erlebnisdimension eine Unheilssituation, eine Entfremdung vom Gott des Heils. Die Geburt Jesu aus Maria, die «voll der Gnade» (Lk 1, 28) das Ja zu Gottes Erlösungshandeln spricht und deshalb die neue Eva heißt, kann nicht mit der Erfahrung irgendeines Entfremdetseins von Gott verbunden sein. In der Abwesenheit dieser Entfremdungserfahrung und in der Integration des Geburtsvorgangs in die immaculate Gemeinschaft Marias mit Gott besteht für Rahner der Kern der Aussage, dass auch die Geburt Jesu aus Maria jungfräulich sei. Rahner lässt sich nicht auf die Frage nach den biologischen Details ein, auf die Frage nach der Unverletztheit der Geburtswege. Aber er ist davon überzeugt, dass natürliche Schmerzen eine andere theologische Qualität haben, wenn sie entweder unterfasst sind von der Gnade Gottes oder wenn sie hart zu Bewusstsein bringen, dass mit dem Menschen, ja der Menschheit etwas nicht in Ordnung ist.

Nochmals: Gnade bedeutet für Rahner nicht, dass weniger gelitten wird. Er blickt auf Jesu abgründiges Leiden, der ohne Sünde ist. Doch das Jesus auferlegte Leiden und Sterben, seine Todesangst, ist integriert in die Bezogenheit auf Gott den Vater, so dass diese Passion keine konkupiscente Verfasstheit des Lebens Jesu enthüllt, sondern allein eine Solidarität darstellt, die die gesamte, der Macht der Sünde unterworfenen Menschheit umfasst und dadurch erlöst²⁸. Die Leidfreiheit des ganz und gar begnadeten, des paradiesischen Menschen ist nach Rahner in diesem Sinn zu verstehen. Er unterliegt keinem nicht integrierbaren Leiden. Mehr noch: «Integrität erlaubt ein größeres und härteres Maß an Passion, als es der konkupiscente Mensch erträgt»²⁹. Das sei insbesondere auf Christus und Maria hin zu sagen.

²⁸ Rahner hebt in diesem Zusammenhang darauf ab, dass die Erbsündenfreiheit Jesu und Marias nicht bedeutet, dass sie sich im Paradieszustand befunden hätten. Vielmehr sei beider Zustand infralapsarischer Art. Das bedeutet, dass sich die Integrität beider «in und durch das Gesetz des Leidens und des Schmerzes hindurch» vollzieht (ebd., 202).

²⁹ *Erbsünde und Monogenismus* (SW 15), 682.

3. Heilsgeschichtliche Anthropologie

Um alle die bisherigen Überlegungen zu verstehen, ist es notwendig, Mensch und Welt nicht primär als verobjektivierbare Größen aufzufassen, die nur von außen naturwissenschaftlich zu vermessen sind. Freilich kann und muss beispielsweise die Medizin eine Krankheit objektiv beschreiben. Doch zugleich ist evident: Die Medizin hat jeweils mit dem ganzen Menschen zu tun, denn bei jeder schwerwiegenden Erkrankung ist der Mensch meistens einer umfassenden Lebenskrise ausgesetzt. Die Erlebnisdimension der Krankheit wird sogar zum entscheidenden Faktor, ggf. auch für den Heilungsprozess. Moderne Medizin trägt diesem Tatbestand mehr und mehr Rechnung. Fritz Meerwein, der Nestor der Psycho-Onkologie illustriert an vielen Einzelbeispielen, wie eine Krebserkrankung das bisherige Leben eines Menschen auf den Kopf stellt – selbst bei Aussicht auf Genesung³⁰. Krebspatienten geraten durch ihre Krankheit in Beziehungskrisen. Sie leiden daran, für ihre Umwelt zur Belastung zu werden. Sie neigen andererseits zu einer gesteigerten Selbstbezogenheit. Sie isolieren sich, denn niemand könne sie ja verstehen. Ist die Erkrankung schwerwiegender, verstärkt sich die Angst, Integrität und Humanität zu verlieren. Schließlich fürchten viele Patienten weniger den eigentlichen Tod. Sie haben noch viel größere Angst vor der radikalen Vereinsamung, die das Sterben mit sich bringt. Die Krankheit verdunkelt nicht nur den Sinn des eigenen Lebens. Der Sinn der ganzen Wirklichkeit verrätselt sich. Warum gerade ich? Was hat das alles für einen Sinn? Wer ist schuld an meiner Lage? Auch religiöse Fragen melden sich zu Wort. Wie konnte Gott das zulassen?

Krankheit ist also nicht nur ein objektivierbarer Störfall im Körperbetrieb. Tod ist nicht nur der Moment, in dem metabolische Verbrennungsvorgänge abgeschaltet werden und keine Gehirnströme mehr feststellbar sind. Die moderne Medizin bietet in ihrer psychologischen Betrachtung von Krankheit und Tod interessante Anknüpfungspunkte für die biblisch-theologische Sicht dieser Phänomene. Denn in der Hl. Schrift geht es vor allem um das, was Krankheit und Tod für den Menschen bedeuten. Und das, was sie bedeuten, hängt nach jüdisch-christlicher Vorstellung zuerst und zuletzt von dem Verhältnis ab, in dem der Mensch zu Gott steht.

Das Phänomen *Mensch* ist also in einer primär heilsgeschichtlichen Perspektive zu betrachten. Dass dieser formale Blickwinkel durchaus vernünftig ist, zeigt Rahner mit der Analyse menschlicher Selbsttat qua Freiheit, die, wie erläutert,

³⁰ Vgl. Fritz MEERWEIN – Walter BRÄUTIGAM (Hrsg.), *Einführung in die Psycho-Onkologie*, Bern u.a. 1998⁵.

ohne Gottesbezug unverständlich bleiben muss. Wie der Mensch sich selber und alles Sein erlebt, hängt darum von der konkreten Gestalt dieses Gottesbezugs ab. In der Sünde wird dieser Gottesbezug zurückgewiesen, negiert, weshalb Sünde als Beziehungslosigkeit zu verstehen ist. Die Sünde treibt den Menschen in Isolation. Krankheit und Tod haben durchaus ähnliche Folgen; sie stürzen den Mensch in Beziehungskrisen, in die radikale Isolation. Darum zeigen für Paulus Krankheit und Tod das an, was in der Sünde geschieht: Negation von Beziehung, Rückzug in sich selbst, Isolation, Lebensfeindlichkeit. Tod und Leid im Paradies sind hingegen in die Beziehung zu Gottes Gnade integriert; sie sind Anlass, sich mehr und mehr Gott zu übereignen und stellen nicht Gottes Güte und Schöpfungertum in Frage.

Freilich verspricht sich Rahner von der Hamartiologie keine vollständige Auflösung der Theodizeefrage. Mehr noch ist er davon überzeugt, dass die Annahme des unbegreiflichen Gottes durch die Annahme der Unbegreiflichkeit des Leids verifiziert wird³¹. Allerdings, so ist hinzuzufügen, muss auch diese Unbegreiflichkeit Gottes nochmals heilsgeschichtlich differenziert betrachtet werden. Sie gründet nicht nur im unendlichen Mysterium Gottes, sondern auch in der durch die Sünde bedingten, partiellen Verrätselung des Sinns von Sein. Die Annahme unbegreiflichen Leids als Annahme des unbegreiflichen Gottes trägt darum einen impliziten Sühnecharakter: Sie dient der Überwindung der Entfremdung von Gott und Mensch und realisiert die Umqualifizierung der Symbole der Sünde, wie Leid und Tod. Wo dies wirklich geschieht, ist die Gnade Christi wirksam.

4. Ur- und Erbsünde?

Rahner stellt sich außerdem der Frage nach dem näheren Verständnis der Kausalität der Sünde Adams³². Wer ist Adam? An dieser Frage entzündeten sich zahlreiche Debatten der Gegenwart.

Ausgangspunkt der Überlegungen Rahners ist die Situiertheit des menschlichen

³¹ Vgl. *Warum läßt Gott uns leiden?*, in: *Schriften zur Theologie* XIV, 1980, 450-466, hier 463: «Die Unbegreiflichkeit des Leidens ist ein Stück der Unbegreiflichkeit Gottes». «... als wirklich und für ewig unbegreiflich ist das Leid eine wirkliche Erscheinung der Unbegreiflichkeit Gottes in seinem Wesen und in seiner Freiheit». Die Rückführung des Leidens auf die Sünde des Menschen habe demgegenüber sogar «etwas großartig Verführerisches an sich» (457); sie verführe zu einer Art Immunisierung gegen Gott und laufe auf eine stolze Pseudo-Verabsolutierung der menschlichen Freiheit hinaus.

³² Zum Folgenden vgl. Rahners Zusammenfassung seiner wichtigsten hamartiologischen Ausführungen im *Grundkurs*, 107-115.

Freiheitsvollzugs. Diese Situiertheit ist eine dem Menschen vorgegebene Größe. Zu ihr gehört die unvermeidbare Erfahrung der Konkupiszenz, die auch zur persönlichen Sünde reizt, gehören aber eben nicht weniger die Rätsel Leid und Tod. Hinzu kommen die negativen Freiheitsentscheidungen anderer, die gleichsam als Material in den Selbstvollzug der eignen Freiheit eingehen. Deshalb bleibt die menschliche Freiheit hinter ihren von Gott gewollten Möglichkeiten zurück. Jeder einzelne verschärft durch seine Sünde die negative Situiertheit der Freiheit anderer, so dass Gott als ein ferner, rätselhafter Gott erscheinen mag.

Diese dem Menschen immer schon vorgegebene Entfremdungssituation des Menschen kann Rahner zufolge nicht der Natur des Menschen entspringen. Andernfalls wäre Gott ihr Urheber, was auszuschließen ist. Sie ist auch nicht ein evolutiver Rest Tiernatur im Menschen, denn Tiere kennen das moralische Problem der Konkupiszenz gerade nicht. Laster sind etwas typisch Menschliches. Nur dank der Geistnatur des Menschen können sich Instinkte entfesseln und ihre Orientierung verlieren.

Wenn also im Menschen ein Defekt gegeben ist, der weder von Gott noch von der Natur des Menschen her verstanden werden kann, dann drängt sich die Schlussfolgerung auf, dass sich der Mensch diesen Defekt selbst beigebracht hat. Die apriorische Vorgegebenheit jener Negativerfahrungen und deren Universalität lassen sich nur auf den Anfang der Menschheit zurückführen. Nur das, was im Anfang geschieht, kann für alle zur bestimmenden Größe werden. Andernfalls wäre eine Insel der Seligen nicht auszuschließen.

Rahner mutet also auch dem modernen Menschen zu, an einen Sündenfall im Anfang der Menschheitsgeschichte zu glauben.

Rahner beabsichtigt mit seiner Auffassung nicht zu behaupten, dass die biblische Urstandserzählung von Adams und Evas Sünde Wort für Wort eine Reportage realer Ereignisse darstelle. Andererseits ist er davon überzeugt, dass man es sich zu leicht mache, hierin nur einen Mythos zu erkennen – selbst dann, wenn man anerkennen wollte, dass Mythen nicht blind phantasierte Geschichten sind, sondern allgemeine Erfahrungen versinnbildlichen. Ein Mythos erzählt oft das, was immer und überall geschieht, aber niemals als reale Geschichte irgendwann einmal einmalig geschehen ist. Nicht wenige Autoren deuten in diesem Sinn auch die Urgeschichte³³. Adam und Eva versinnbildlichen demnach Mann und Frau, die

³³ Exemplarisch kann hierfür das eindrucksvolle Kommentarwerk von Claus WESTERMANN, *Genesis 1-11* (BK/AT), Neukirchen-Vluyn 1983³, 58, 90-95, 798-806, herangezogen werden. DERS., *Der Mensch im Urgeschehen*, in: KuD 13 (1967) 231-246, hier 235: «Alles urgeschichtliche Geschehen bzw. alles

Menschheit insgesamt. Die Geschichte von der Sünde der Stammeltern intendierte daher die Aussage: Jeder ist als Mensch Ursünder, jeder fällt ursprünglich in Schuld.

Für Rahner ist diese existentielle Interpretation eine zu einfache Antwort. Sie nimmt die geschichtliche Situiertheit der Freiheit nicht ernst genug. Sie erklärt nicht, warum nicht für jeden Menschen zumindest ursprünglich, vor jeder Tat, Gott als der tragende Sinn des Lebens wie selbstverständlich gegenwärtig ist. Unklar bleibt, weshalb jeder vor seinem eigenen Tun mit der Schwäche konfrontiert ist, seine egozentrischen Impulse nicht dominieren und Krankheit, Leid und Tod in sein auf Gott bezogenes Leben nicht integrieren zu können.

Aber auch der literarischen Qualifikation von Genesis 3 als Mythos stimmt Rahner nicht zu. Der biblische Autor würde keine mythologische Ätiologie überliefern, sondern eine heilsgeschichtliche. Zwar verwende der Jahwist mythisches Material; doch er entmythologisiere es in seiner Sinnspitze dadurch, dass er es in einen heilsgeschichtlichen Rahmen stellt³⁴. D.h. der Autor von Genesis 3 will den aktuell-realen Zustand des Menschen auf ein Freiheitsereignis zwischen Gott und Mensch zurückführen, in der die jetzige Gestalt der Menschheitsgeschichte ihren Ursprung hat.

Im Licht der Heilsuniversalität Christi sind diese ersten Ansätze zu einer Theologie der Sünde noch schärfer gezeichnet. Erst von Christus her ist eine umfassende Hamartologie möglich, in die diese Ansätze zu integrieren sind³⁵; das betrifft ebenso die geschichtliche Dimension der Ursünde. Wie nämlich die Erlösungstat Christi ein heilsgeschichtliches Ereignis ist, so muss es auch die Ursache der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen sein, die im Widerspruch stehe zu Gottes Heiligungswillen³⁶. Wir könnten durch kein Christusergebnis in ein neues Verhältnis zu Gott versetzt werden, wenn dem kein Adamereignis korrespondieren würde, das uns in ein Missverhältnis zu Gott versetzt hat. Die Tat der Erlösung impliziert die Tat, die Erlösung erforderlich macht. Wenn man das Verhältnis zwischen Gott und

Urgeschehen bezieht sich auf die Gegenwart, und zwar unter Ausschaltung dessen, was wir Geschichte nennen». Zur Diskussion dieses Ansatzes vgl. Lothar RUPPERT, «Urgeschichte» oder Urgeschehen? Zur Interpretation von Gen 1-11, in: DERS., *Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments* (SBAB 18), Stuttgart 1994, 66-88, und DERS., *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 1. Teilband: Gen 1,1-11,26* (FzB 70), Würzburg 1992, 531-536.

³⁴ Vgl. Art. *Ätiologie* in: LThK 1957², Bd. 1, 1011-1012, jetzt in: SW 17/1, 2002, 138-140.

³⁵ Vgl. Art. *Erbsünde*, in: SW 17/2, 1003.

³⁶ Vgl. ebd., 1004: Das Nichtgegebensein des göttlichen Pneumas sei nur «denkbar durch freie Schuld (weil dieses Nichtgegebensein sonst bei dem genannten Heiligungswillen Gottes nicht denkbar wäre)».

Mensch allerdings als ein statisches, ungeschichtliches Verhältnis auffasst, dann verlieren diese Aussagen ihren Sinn; sie mögen naiv erscheinen.

5. Adam – Einer für Alle? Einmal ist genug?

Wer aber ist Adam? Das hebräische Denken schiebt hier Gattungsbezeichnung und Individuum zusammen. Dieses Vorgehen ist auch modernem Denken durchaus zugänglich, das an sich durch den Gedanken der individuellen Selbstbestimmung geprägt ist und darum mit Ur- und Erbsünde nicht allzu viel anzufangen vermag.

Aber im Sport kann für uns auch heute ein einzelner Wettkämpfer stehen, der für ein ganzes Land den Sieg erringt. Der Eine steht für alle, handelt für alle. Das kann man auch am ersten Menschen im All oder auf dem Mond ablesen. Einmal bricht zum ersten Mal ein Mensch in den Weltraum auf, sogleich bricht für alle Menschen das Zeitalter der Weltraumfahrt an – ob sie persönlich wollen oder nicht. Der berühmt-berüchtigte kleine Schritt für den ersten Menschen auf dem Mond wurde als ein großer Schritt für die gesamte Menschheit verstanden. Nicht nur ein Individuum ist offenbar auf dem Mond gelandet; vielmehr kommt in ihm die ganze Menschheit dort an, macht in ihm einen Schritt nach vorne.

Rahner verweist auf den biblischen Gedanken des Hauptes und der Glieder: was das Haupt tut, betrifft den ganzen Organismus. Durch *Einen* geschieht etwas für alle³⁷.

Und es ist auch nicht mehr als einer erforderlich, damit für alle etwas qualitativ Neues geschieht. Man kann nur einmal zum ersten Mal ins All fliegen oder den Mond betreten. Insofern genügt auch bereits *ein* Adam, der sündigt, um die Menschheit aus ihrem vollkommenen Gnadenverhältnis zu bringen. Wie durch einen Menschen für alle das Weltraumzeitalter beginnt oder durch nur einen Christus für alle der Himmel gewonnen wird, so kann auch durch bereits nur einen Menschen am Anfang der Menschheitsgeschichte diese konkrete, durch Entfremdung von Gott gezeichnete Geschichte für alle maßgeblich werden. Diesen paulinischen Gedanken betrachtet Rahner als rational nachvollziehbar.

³⁷ Vgl. ebd., 1005.

6. Alle Menschen werden Sünder – aber wie?

Wie aber sind alle Menschen miteinander verbunden? Rahner antwortet: durch ihr gemeinsames Menschsein, das seinen – evolutiv vermittelten – Ursprung in Gott hat. Dieses eine Menschsein ist die Basis der einen Menschheitsgeschichte im Verhältnis zu Gott. Was in dieser einen Geschichte *Einer* tut, kann für alle eine Bedeutung haben, vor allem dann, wenn Gott selber einen Einzelnen erwählt und begnadet, damit er diese Gnade allen anderen weitervermittele.

Diese Weitervermittlung der ursprünglichen Gottesfreundschaft hat Rahner am Anfang seiner theologischen Laufbahn ganz im Zeichen des klassischen Monogenismus verstanden: d.h. alle Menschen sind in ihrem einen Ursprung, dem einen Adam, biologisch miteinander verbunden³⁸.

Auch das Lehramt favorisierte diese Anschauung. Die Enzyklika *Humani generis* aus dem Jahr 1950 verteidigt den Monogenismus als Modell, das allein die erbsündentheologisch notwendige Annahme verständlich mache, nach der sich die Tat Adams auf die Gesamtmenschheit auswirkt. Rahner entnimmt Anliegen und Aussageform der Enzyklika den Hinweis, dass eine Vorstellung durchaus annehmbar wäre, die die Auswirkung der Sünde Adams auf die Gesamtmenschheit erklärt, ohne dabei auf den Monogenismus Bezug nehmen zu müssen³⁹.

Aus genetischen Gründen ist offenbar unmöglich, dass alle Menschen von einem einzigen Paar abstammen. Mindestens 1000 Exemplare einer neuen Gattung sind in der Regel erforderlich, damit sie nicht durch Inzestverbindungen bald wieder zugrunde geht. Rahner näherte sich deshalb einer polygenetischen Position an und sprach anstelle von dem einen Stammelternpaar von einer *humanitas originans*, in der die Ursünde geschah und von der her sie auf alle übergeht.

Aber auch eine polygenetische Position bereitet in der Gegenwart nicht geringe Schwierigkeiten. Auch ein polyphyletischer Ursprung der Menschheit ist nicht auszuschließen, wenngleich dieser multiple Ursprung lokal in Ost- und Südafrika geeint zu sein scheint.

Rahner bereiteten diese genealogischen Thesen einiges Kopfzerbrechen. Doch bereits in seinem Artikel aus dem Jahr 1954 *Theologisches zum Monogenismus*

³⁸ In dem 1970 erschienenen Beitrag *Erbsünde und Monogenismus*, der aber auf einen Vortrag aus dem Jahr 1966 zurückgeht, weist Rahner auf die Änderung seiner Auffassung hin (SW 15, 655 Anm. 5).

³⁹ Vgl. *Theologisches zum Monogenismus*, in: *Schriften zur Theologie* I, 255-263; *Erbsünde und Evolution*, in: SW 15, 460.

spieler eine Annahme durch, die er zu diesem Zeitpunkt noch selber zurückweist, aber doch bereits eine Antwort gibt auch für den Fall einer polyphyletischen Wiege der Menschheit.

Der erste im Stand der Urgerechtigkeit erschaffene Mensch ist von Gott als Treuhänder der allen Menschen von Gott verpflichtend zugedachten Gerechtigkeit aufgestellt für alle nach ihm kommenden Menschen, gleichgültig ob sie von ihm physisch abstammen oder nicht. Dieser erste Mensch verliert für sich und alle anderen Menschen diese Urgerechtigkeit. Alle sind also Erbsünder. Die Universalität und die Ursprungseinheit der Erbsünde blieben gewahrt. Alle wären durch Adam Erbsünder. Die anderen ersten Paare zwar nicht *generatione*. Aber *per inoboedientiam primi hominis, non imitatione*⁴⁰, eben durch den Ungehorsam des ersten Menschen und nicht nur durch bloße Nachahmung im Sinn des Pelagianismus.

Dass die Ursünde nicht nur *imitatione*, also nicht durch bloße Nachahmung der Sünde Adams weitergegeben werde, lehrt das Konzil von Trient und bringt damit der Sache nach die Auffassung zum Ausdruck, dass es angesichts der Sünde Adams keine Freiheit gibt: Jeder ist von ihr betroffen, unabhängig von seinem Tun, Adam nachahmend oder nicht. Rahner bedenkt zudem, dass es allein auf diesen Sachverhalt ankomme: Jeder ist von Adams Schuld betroffen. Nur das solle durch das *non imitatione* sichergestellt werden. Demgegenüber sei die positive Aussage, dass die Sünde Adams *generatione* weitergegeben werde, sekundär⁴¹. Die eigentliche Aussageabsicht des Lehramtes ziele auf die universelle Erlösungsbedürftigkeit der Gesamtmenschheit und nicht auf die Dogmatisierung eines bestimmten Modells, das erklärt, auf welche Weise die Weitergabe der Ursünde erfolgt. Ähnlich wie es schon Paulus genügt hat, alle Menschen als von Adam herkommend zu bezeichnen, so könne man sich auch jetzt mit dieser Aussage begnügen und darauf verzichten, diese Herkunft an einer unmittelbaren biologischen Abstammung festzumachen. Damit wird in der Tat die Frage nach dem genauen Stammbaum des Menschengeschlechts für die Sündenlehre hinfällig. Es genügt, dass es einen bzw. erste Menschen gegeben hat. In heilsgeschichtlicher Perspektive ist jeder Mensch von ihnen herkömftig, ohne mit ihnen in einem notwendigen biologischen Zusammenhang stehen zu müssen.

Über die qualitative Dimension dieses Ursprungs sagt Rahner: «Der erste Tag der Geschichte ist Ursprung und Anfang, der verborgen und entzogen ist, nicht der

⁴⁰ *Theologisches zum Monogenismus*, in: *Schriften zur Theologie* 1, 295f.

⁴¹ Vgl. ebd., 270f.

erste Tag in der Reihe der homogenen Tage der Geschichte»⁴². Die erste Sünde ist darum auch nicht die numerisch erste, an der sich die Reihe weiterer anschließen, sondern sie setzt selber einen qualitativen Anfang; sie versetzt die Menschheitsgeschichte in einen Widerspruch zu Gottes Gnadenangebot.

Andere Konzeptionen des Sündenfalls als Individualgeschichte oder Metapher für eine allgemeine Vernetzung der Menschen im Unheil (Piet Schoonenberg)⁴³, das Resultat von Einzelsünden ist, werfen neue Probleme auf, deren Lösung nicht als einfach erscheint. Ist die Ursünde Tat des Einzelnen, wird unklar, weshalb notwendigerweise alle Menschen Sünder sind; einen Zwang zum Sündigen kann es nicht gegen, ohne den Begriff der Sünde aufzuheben. Verlegt man die Ursünde in die transzendente Selbstkonstitution des Subjekts (Helmut Hoping)⁴⁴, wird es ebenso fraglich, weshalb jeder Mensch diesen Akt setzen muss. Außerdem ist es nicht leicht, diesen Akt von der Natur des Menschen zu unterscheiden, sosehr man auf dieser Differenzierung zu Recht insistiert. Gegen die allgemeine Vernetzung im Unheil oder eine Erbsünde qua ungünstige Disposition des Freiheitsvollzugs kann sich der einzelne Mensch zumindest intentional stellen, weshalb er sich keine Schuld zuzieht (so Wolfhart Pannenberg)⁴⁵. Oder ist es doch die Endlichkeit des Menschen selbst, nämlich die ihm vom Schöpfer zugedachte Selbstständigkeit, die fast von selbst zur Verselbständigung gegen Gott reizt (Pannenberg) – so sehr, dass diesem Reiz jeder Mensch erliegt⁴⁶. Die von Raymund Schwager unternommene genetische Naturalisierung der Erbsünde im Gefälle soziobiologischen Denkens führt zur Reduktion der Ursünde auf eine erste Sünde⁴⁷.

Diese hier nur angedeuteten und nicht weiter zu diskutierenden Ansätze wollen gegenüber der Kritik der Aufklärung am Erbsündendogma ein Freiheitsmoment retten, wodurch jeder Mensch auch durch sein eigenes Zutun zum Erbsünder wird. Allerdings scheint diesen Ansätzen gerade dieses Ziel auch wieder aus den Händen zu gleiten, da sie gleichzeitig die Universalität der Sünde erklären müssen, was nur

⁴² Erbsünde und Monogenismus, in: SW 15, 665.

⁴³ Vgl. Piet SCHOONENBERG, *Theologie der Sünde. Ein theologischer Versuch*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1966.

⁴⁴ Helmut HOPING, *Freiheit im Widerspruch. Eine Untersuchung zur Erbsündenlehre im Ausgang von Immanuel Kant* (IST 39), Innsbruck-Wien 1990.

⁴⁵ Vgl. Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie II*, Göttingen 1991, 293ff.

⁴⁶ Vgl. ebd., 303: Sobald der Mensch seine von Gott geschenkte Selbstständigkeit verwirklicht, «liegt es nur allzu nahe, daß das in der Form einer Verselbständigung geschieht, in der der Mensch sich selber an die Stelle Gottes und seiner Herrschaft über die Schöpfung setzt».

⁴⁷ Raymund SCHWAGER, *Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik* (Beiträge zur mimetischen Theorie 4), Münster-Thaur 1997.

durch eine Art Notwendigkeit zur Sünde geleistet werden kann. Höchst problematisch ist es zudem, wenn man diese Notwendigkeit zur Sünde an einer kreatürlichen Eigenschaft des Menschen festmacht.

7. Die analoge Sündhaftigkeit der Erbsünde

Gegenüber dem zunächst verständlichen Einwand, dass man eine Sünde nicht erben könne und die Erbsünde eine Tat des Erbsünders voraussetze, betont Rahner, dass die Sünde Adams «keine personale Schuldigkeit» derjenigen zur Folge habe, die nach Adam ins Dasein treten. Er wird also nicht die persönliche Tat Adams anderen zur Last gelegt. Ebenso wenig geht es um eine Art Kollektivschuld oder Kollektivhaftung⁴⁸. Dennoch generiere das Urereignis des Sündenfalls «eine Situation, die an sich nicht sein sollte und als widersprüchlich erfahren wird»⁴⁹. Als Minimaldefinition der Erbsünde schlägt Rahner die Formulierung vor: Erbsünde ist «eine allgemeine, alle Menschen im voraus zu ihrer eigenen personalen Freiheitsentscheidung umfassende Unheilssituation, die dennoch Geschichte und nicht Wesensbestand ist, durch den Menschen geschehen und nicht einfach mit der Kreatürlichkeit gegeben ist»⁵⁰.

Da sich die Sünde Adams gegen die Gnade Gottes richtet, bestehe die Erbsünde auch nicht nur in einer gewissen Beschädigung des Menschen, in einer Art «Erbschaden»⁵¹. Der Mensch bleibe Gott etwas schuldig: nämlich die Gnade der Heiligkeit, die er von Adam her besitzen könnte und dem Willen Gottes gemäß besitzen sollte. Der «entheiligte» Mensch befindet sich demnach im Widerspruch zum heiligenden Willen Gottes. Dieses «nicht sein sollende Fehlen einer im voraus zur personalen Entscheidung vergöttlichenden *heiligen* Gnade hat... in analogem Sinn den Charakter der Sünde»⁵². Wichtig ist es also auf den *analogen* Gebrauch des Wortes Sünde im Fall des Begriffs Erbsünde zu achten. Die Ähnlichkeit von Sünde und Erbsünde besteht im Widerspruch gegen Gottes Heiligungswillen. Die Unähnlichkeit betrifft das persönliche Verschulden der Erbsünde: Persönliches

⁴⁸ Vgl. *Die Sünde Adams*, in: *Schriften zur Theologie* IX, 270.

⁴⁹ *Status Naturae Lapsae*, in: *Schriften zur Theologie* XIV, 104.

⁵⁰ *Theologisches zum Monogenismus*, in: *Schriften zur Theologie* I, 306.

⁵¹ *Grundkurs*, 113.

⁵² *Erbsünde*, in: SW 17/2, 1004; *Die Sünde Adams*, in: *Schriften zur Theologie* IX, 269.

Versagen ist nur Adam zuzuschreiben (*ratio voluntarii*)⁵³, nicht den Nachkommen Adams. Beide Aspekte zusammenfassend hat die Tradition die Erbsünde als *peccatum naturae* bezeichnet im Unterschied zu einem *peccatum personae*⁵⁴. Es ist daher irreführend, die Plausibilität der Erbsündenlehre dadurch retten zu wollen, dass man sie nun doch mit einem persönlichen Versagen des Individuums in Zusammenhang bringt. Wie angedeutet, vermehren sich durch diesen Versuch eher die Schwierigkeiten, als dass sie sich lösen würden.

Bei Erbsünde wird auch nicht *etwas* vererbt, keine Sache wird weitergeben, deren Annahme man verweigern könnte. Vielmehr wird etwas vorenthalten, nämlich die Gnade Gottes.

Rahner begreift diesen Mangel der Gnade als ein negatives Existential, als eine negative Bestimmung des Menschen, die jedoch überboten wird durch ein positives Existential: die Gnade der Erlösung Christi⁵⁵. Darum ist es jedem Menschen seit Adam auch möglich, die erbsündliche Entfremdung von Gott zu überwinden – ebenso die konkupiscente Negativität des Todes. Ein zumindest implizit auf Christus ausgerichtetes Leben ist dazu freilich erforderlich.

Sechs Wochen vor seinem Tod am 30. März 1984, während der Akademieveranstaltung in Freiburg zur Feier seines 80. Geburtstages dachte Rahner in seiner Rede über die Schwierigkeit nach, Treffendes über das ewige Leben zu formulieren, ebenso fragte er sich, in welcher Haltung Tod und ewiges Leben zu erwarten seien. Er sprach von dem «ungeheuren Schrecken eines unsagbaren Jubels», in dem sich zeige, «dass diese ungeheure schweigende Leere, die wir als Tod empfinden, in Wahrheit erfüllt ist von dem Urgeheimnis, das wir Gott nennen». In der Gemeinschaft mit diesem Gott werde der Mensch vollendet, der seinerseits durch seine Freiheitstaten dem eigenen Leben diese und keine andere Gestalt gegeben hat. «80 Jahre sind eine lange Zeit. Für jeden aber ist die Lebenszeit, die ihm zugemessen ist, der kurze Augenblick, in dem wird, was sein soll»⁵⁶.

Zu dem, was sein sollte, gehört Rahners Erbsündentheologie. Sie mag sicherlich weiterhin viele Fragen aufgeben. Aber vielleicht zeigt Rahners Ansatz doch, welches anthropologische Potential in der seit der Aufklärung gemiedenen Sündenlehre

⁵³ Vgl. *De peccato originali*, in: SW 8, 415ff., 421, 425f, 428ff.

⁵⁴ Vgl. Ludwig OTT, *Grundriss der katholischen Dogmatik*, Freiburg-Basel-Wien 1981¹⁰, 136.

⁵⁵ Vgl. *Erbsünde*, in: SW 17/2, 1003f.

⁵⁶ *Erfahrungen eines katholischen Theologen*, in: Karl LEHMANN (Hg.), *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag*, München u.a. 1984, 105-119.

steckt. Sie will nicht den Menschen schlecht machen. Vielmehr will sie zu einem realistischen Bild vom Menschen beitragen. Vor allem will sie aber erkennen lassen, was dem Menschen in Christus geschenkt wurde: dass die Tür geöffnet wurde zur unverbrüchlichen Freundschaft mit dem Gott des Lebens.