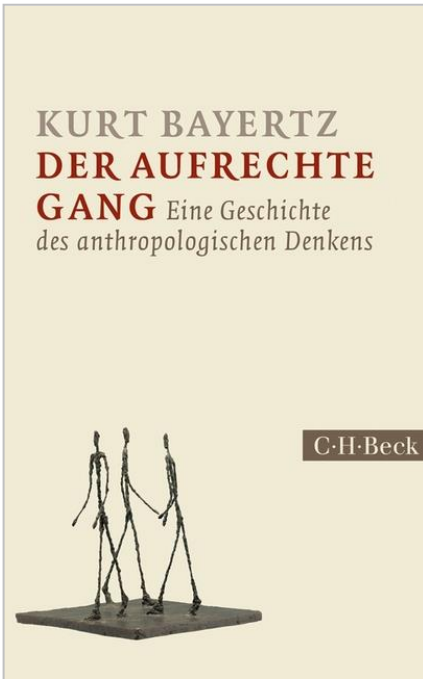


Unverkäufliche Leseprobe



Kurt Bayertz
Der aufrechte Gang

Eine Geschichte des anthropologischen Denkens

415 Seiten mit 10 Abbildungen. Broschiert
ISBN: 978-3-406-65985-0

Weitere Informationen finden Sie hier:
<http://www.chbeck.de/13072738>

10. Die große Verkrümmung

Gibt es denn etwas Unziemlicheres, als in einem aufrechten Leib eine krumme Seele zu haben?

Bernhard von Clairvaux

Dass der Kosmos wohlgeordnet sein soll und Gott seine Schöpfung sechs Mal für «gut» oder «sehr gut» befindet, stimmt schlecht mit den Erfahrungen überein, die diejenigen machen, die in ihm leben müssen. Die Welt ist eben nicht «gut», sondern voll von Übeln und Katastrophen. Wie ist diese Diskrepanz zwischen göttlicher Selbsteinschätzung und menschlicher Erfahrung zu erklären? Für Platon und seine Anhänger bestand kein Problem, wenn es um das Übel in der Welt geht, denn der Demiurg war als wohlwollend, aber nicht als allmächtig konzipiert. Er hatte die Welt nach dem Vorbild ewiger Ideen gefertigt, aber zwischen Urbild und Abbild klafft eine metaphysische Lücke, die auch er nicht zu schließen vermochte. Die Welt ist daher notwendigerweise unvollkommen und folglich hat der Mensch in ihr wenig zu lachen. Mit ihrer These, dass der Schöpfer der Welt mit dem höchsten und guten Gott nicht identisch sei, ging die Gnosis noch einen Schritt weiter. Ihr Demiurg war ein Stümper, wenn nicht gar ein Bösewicht; und folglich war die Welt, die er geschaffen hatte, von Grund auf schlecht. Die Materie, der menschliche Körper eingeschlossen, konnte nur eine Quelle vielfältiger Übel sein. Jedes dieser Übel, dem wir empirisch begegnen, ist daher eine glänzende

Bestätigung der gnostischen Lehre. Für Juden und Christen, die an einen gütigen und allmächtigen Gott glauben, ist das «unde malum?» demgegenüber eine heikle Frage. Es musste (und muss) erheblicher Scharfsinn aufgewandt werden, um zu erklären, wie ein gütiger und allmächtiger Gott all die Misshelligkeiten zulassen kann, unter denen die Menschen zu leiden haben. Den Ausgangspunkt dieses Scharfsinns bildet der biblische Mythos vom Sündenfall des ersten Menschenpaares. Gott hat die Welt zwar als «gut» geschaffen, Adam und Eva haben sie aber durch ihre Sünde verdorben und die Übel der Welt heraufbeschworen. Damit war Gott entlastet und die Verantwortung ganz und gar auf die Seite des Menschen verlagert.

Man kann fragen, ob dieser Mythos den Einfluss der Menschen auf die Weltläufte nicht überschätzt und ihnen auf diese Weise zuviel der Unehre antut. In jedem Fall aber markiert er die entscheidende Bruchstelle zwischen heidnischer Antike und christlichem Mittelalter. Genauer gesagt: Nicht der biblische Mythos selbst markiert diese Bruchstelle, sondern seine schöpferische Weiterentwicklung durch Augustinus,¹⁸ die sich zunächst auf der Synode von Orange im Jahre 529 durchgesetzt hatte und dann im weiteren Verlauf der Kirchengeschichte sowohl von protestantischer als auch von katholischer Seite bekräftigt wurde. Auf der kosmologischen Ebene wird der bereits vorhandene Einschnitt noch einmal vertieft. Ist die Welt ohnehin schon nicht mehr das Beste und Höchste, so wird sie jetzt ein weiteres Mal abgewertet. Sie ist zwar immer noch «gut», insofern sie von Gott geschaffen wurde; der Christ kann daher, nicht viel anders als der antike Heide, aufgerufen werden, sie zu bewundern. Zugleich aber bleiben die Ursünde und ihre Folgen nicht auf den Menschen beschränkt, sondern kontaminieren den ganzen Kosmos.¹⁹ Die Schöpfung ist eine gefallene Schöpfung; ein ungebrochen positives Verhältnis zu ihr kann und darf es nicht mehr geben. Dieselbe Verderbnis finden wir auf der anthropologischen Ebene. Die Ur- und Erbsünde hat nicht nur Unheil über die Menschen gebracht, sondern ihre Natur von Grund auf verkehrt und verdorben.²⁰ Krankheit und Tod, Arbeit und Konkupiszenz sind die Folgen, ebenso eine Disposition zu fortgesetztem Sündigen. Der Sündenfall legt somit einen scharfen Schnitt in die Geschichte der Menschheit: Der Mensch ist durch ihn ein fundamental anderer geworden als er vorher war. Neben der Ebenbildlichkeitsthese bildet die Lehre von der Erbsünde den zweiten Grundpfeiler jeder christlichen Anthropologie;

der Dualismus von Seele und Körper wird von der Diskrepanz zwischen Gottebenbildlichkeit und konstitutioneller Sündenverfallenheit überlagert. Dies hat einschneidende Konsequenzen auf der *ethischen* Ebene. Zum guten Willen und guten Handeln kann es der Mensch jetzt nicht mehr von sich aus, sondern nur noch aufgrund göttlicher Gnade bringen. Die Glückseligkeit ist nicht mehr in diesem, sondern nur noch im jenseitigen Leben realisierbar; dies setzt die unbeeinflussbare Gnade Gottes voraus. Der moralischen und ethischen Autonomie ist damit der Boden entzogen.

Was bedeutet das alles für den aufrechten Gang? Kann er unberührt geblieben sein, wenn der Sündenfall ein so tiefer Bruch in der Geschichte des Kosmos war und wenn die menschliche Natur durch ihn von Grund auf verdorben wurde? Die Bibel beantwortet diese Fragen nicht. So wenig sie bei der Erschaffung des Menschen von dessen aufrechter Körperhaltung berichtet, so wenig erwähnt sie diesbezügliche Folgen des Sündenfalls. Ein Bericht über den Verlust des aufrechten Ganges wäre auch schwer zu verteidigen, sehen wir doch täglich und überall, dass die Menschen auch nach dem Sündenfall aufrecht gehen. Sie können diese Fortbewegungsart also durch ihn nicht verloren haben. Andererseits wäre es seltsam, wenn gerade dieses Humanitätsmerkmal unversehrt geblieben wäre, wo doch die ganze menschliche Natur verdorben wurde. – Wo uns die Bibel im Stich lässt, ist auf ihre Interpreten Verlass. In einer Predigt über den Ursprung des Bösen gibt uns Basilius von Caesarea einen Hinweis darauf, in welcher Richtung wir nach Beeinträchtigungen zu suchen haben. «Adam stand einst hoch erhaben da, nicht räumlich, sondern kraft seines Willens, da er, beseelt, zum Himmel aufschaute, hoch erfreut über die Dinge, die er sah, voll Liebe gegen seinen Wohltäter, der ihm den Genuß des ewigen Lebens verliehen, ihn in die Wonne des Paradieses versetzt, ihm wie den Engeln Herrschaft gegeben, ihn zum Tischgenossen der Erzengel und zum Hörer göttlicher Stimme gemacht hat.» (Pred. XV,7) Diese kurze Passage kleidet in ein suggestives Bild, was der übrige Text der Predigt detaillierter beschreibt: wie groß der Verlust war, den die Menschheit durch den Sündenfall erlitt. Denn obgleich es nicht ausdrücklich gesagt ist, ist doch klar, dass die Menschen heute nicht mehr «hoch erhaben» dastehen. Der Sündenfall war offenbar ein Fall auch in dem Sinne, dass die Menschen ihre vormalige Erhabenheit verloren haben. Doch wie ist diese Feststellung zu verstehen? – Basilius voll-

zieht in seinem Text einen doppelten Übergang. Er hebt zunächst hervor, dass der Ausdruck «hoch erhaben» nicht im räumlichen Sinne zu verstehen sei. Behauptet wird also nicht, der erste Mensch sei körperlich aufgerichtet gewesen, während wir, die ihm nachfolgen, körperlich niedergebengt seien, auf vier Füßen gingen oder gar auf dem Bauche kröchen. Gemeint ist ausdrücklich eine *geistige* Erhabenheit, eine *seelische* Aufgerichtetheit zum Himmel und zu Gott, die Adam besaß, die wir aber durch seine Sünde verloren haben. Damit vollzieht Basilius im 4. Jahrhundert einen Übergang von außen nach innen, der ganz auf der Linie des platonisch-paulinischen inneren Menschen liegt. Zweitens wird damit ein Übergang von der wörtlichen Verwendung des Ausdrucks «aufrechter Gang» zu einer metaphorischen Verwendung vollzogen. Denn natürlich kann von einer «inneren Aufgerichtetheit» nur bildhaft die Rede sein. Überraschend kommt dieser zweite Übergang nicht. Er kann als ein Anknüpfen an die vorwiegend metaphorische Rede vom aufrechten Gang in der Bibel verstanden werden und lag bei christlichen Theoretikern schon aus diesem Grunde in der Luft. Vor allem aber bahnte er sich im Zusammenhang mit dem Hervortreten des inneren Menschen an, denn über Unsichtbares sprechen wir vornehmlich in bildlicher Rede. Je stärker der Mensch spiritualisiert wird, desto metaphorischer muss über ihn gesprochen werden.

Als ein Virtuose dieser metaphorischen Verwendungsweise sollte sich später Bernhard von Clairvaux erweisen. In seiner frühen Schrift *Über die Gnade und den freien Willen*, verfasst 1127 oder 1128, versucht er die Frage zu beantworten, welcher Raum dem Willen und Handeln noch bleibt, nachdem der Mensch gefallen ist und das Vermögen zu gutem Handeln verloren hat. Zu den Folgen des Sündenfalls gehört auch eine Einschränkung der Willensfreiheit: «Denn wenn es auch dem Willen gegeben war, stehen (stare) zu können, um nicht zu fallen (cadere), so ist ihm dennoch nicht gegeben, sich wieder zu erheben (resurgere), wenn er fällt. Denn nicht so leicht kann einer aus der Grube heraussteigen, wie in sie hineinfallen. Der Mensch ist allein durch den Willen in die Grube der Sünde gefallen. Aber er vermag nicht, sich auf Grund des Willens zu erheben, weil er, auch wenn er wollte, nicht mehr nicht sündigen kann.» (*De grat.* VII, 23) Von fern mag diese Passage an das Rätsel der Sphinx erinnern, in dem auch drei verschiedene Körperhaltungen des Menschen beschrieben werden; geradezu eklatant sind aber die Differenzen. Bernhard beschreibt

keine Sequenz von Fortbewegungsweisen, die den Stadien des individuellen Lebenszyklus zugeordnet werden können. In der Metaphertrias «stare» – «cadere» – «resurgere» werden die drei Körperhaltungen oder -bewegungen vielmehr mit verschiedenen inneren Verfassungen des Menschen bzw. mit verschiedenen heilsgeschichtlichen Stadien parallelisiert: «Stare» entspricht dem Zustand des Menschen vor der Ursünde; «cadere» seinem Abfall von Gott; und «resurgere» der unverdienten Gnade. Es liegt auf der Hand, dass sich diese Deutung auf dem Boden des zeichentheoretischen Ansatzes bewegt, den wir oben kennengelernt haben. Die Körperhaltung ist ein Zeichen für das Innere und auf dieses Innere kommt es an.

An späterer Stelle greift Bernhard diese bildhafte Redeweise auf, akzentuiert sie aber neu. In seinen über viele Jahre hinweg immer wieder gehaltenen *Predigten zum Hohelied* weist er dem Adjektiv «rectus» eine Schlüsselstellung zu. Die biblische Grundlage dafür bietet natürlich die vulgata-Version von Koh 7,30 «Dominus fecerit hominem rectum», der Bernhard aber sofort eine Wendung nach innen gibt. Gott habe den Menschen «dem Geiste und nicht seinem erdhaft, schmutzigen Stoff nach aufrecht erschaffen». Er habe ihn ja nach seinem Bild und seiner Ähnlichkeit erschaffen; und da Gott in der Bibel als aufrecht charakterisiert werde, müsse auch der Mensch aufrecht erschaffen sein, «das heißt ohne Unrecht, wie auch in ihm kein Unrecht ist». Im Übrigen sei das Unrecht ein Laster des Herzens, nicht des Fleisches; und daher könne die Ähnlichkeit mit Gott nur im geistigen, nicht aber im körperlichen Bereich liegen. Bernhard bezieht sich also auf die geistig-seelische Verfassung des Menschen und macht klar, was er unter «rectus» verstanden wissen will: «ohne Unrecht». Diese Definition hindert ihn aber nicht daran, den Begriff zugleich auch auf das Äußere des Menschen zu beziehen: «Gott hat dem Menschen jedoch auch die aufrechte Gestalt des Leibes vielleicht deshalb gegeben, damit die leibliche Geradheit (corporea rectitudo) der äußeren und wertloseren Gestalt jenen inneren Menschen, der nach Gottes Bild geschaffen ist, daran erinnere, die geistige Geradheit (spiritualis rectitudinis) zu bewahren, und damit das stattliche Aussehen des Lehms die Entstellung der Seele besonders auffällig mache. Gibt es denn etwas Unziemlicheres, als in einem aufrechten Leib eine krumme Seele (curvum animum) zu haben? Verkehrt und häßlich ist es, wenn das Gefäß aus Lehm, der aus Erde geschaffene Leib, Augen hat, die nach oben ge-

richtet sind, die frei zum Himmel aufblicken und sich am Anblick der Himmelslichter erfreuen, während dagegen das geistige Geschöpf, das Geschöpf des Himmels, seine Augen, das heißt die inneren Sinne und Empfindungen, abwärts zur Erde lenkt, wenn er sich wie eines von den Schweinen im Schmutz wälzt und den Kot liebt.» (SC 24,II,6; ähnlich an anderen Stellen, darunter *Serm. div.* 116) Vieles davon erinnert an andere Autoren und muss hier nicht erneut kommentiert werden. Auffallend ist aber die scharfe Kontrastierung von äußerer Geradheit und innerer Verkrümmung des Menschen. Bernhard verwendet also nicht nur den Ausdruck «*rectus*», sondern zugleich auch den Gegenbegriff «*curvus*», dem wir bisher noch nicht begegnet sind. Er sollte ein lange anhaltendes Echo finden.

Mit «*curvus*» gelingt Bernhard eine terminologische Innovation, die einen Zusammenhang zwischen der Ur- und Erbsünde des Menschen und dem Denkmotiv des aufrechten Ganges herstellte. Dieser Ausdruck charakterisiert bildhaft die Haltung des sündigen Menschen, seine innere Haltung natürlich. Er stellt genau den Ausdruck bereit, über den Basilius noch nicht verfügt hatte, als er den Menschen vor dem Fall als «hoch erhaben» angesprochen hatte, seinen Zustand *danach* aber nicht ausdrücklich ansprach. Bernhard hingegen ist auf Umschreibungen nicht mehr angewiesen, und bei der Lektüre seiner Predigten wird dem Leser rasch klar, dass «*curvus*» zu seinen Lieblingsbegriffen gehört: «Halte jemanden für aufrecht (*rectus*), wenn er sich als katholisch in seinem Glauben und als gerecht in seinem Werk erwiesen hat; wenn nicht, dann soll man ihn ohne Bedenken für krumm (*curvus*) ansehen.» (SC 24,III,7) – Natürlich war Bernhard nicht der Erste, der diesen Ausdruck verwandte; auch nicht der Erste, der ihn metaphorisch auf die innere Verfassung des Menschen bezog. Wir finden ähnliche Begriffe und Beschreibungen bereits bei Platon, wenn er denjenigen Menschen, die nicht nach den Maßgaben von Vernunft und Tugend leben, eine krumme Haltung und ein knechtisches Niederbeugen zur Erde zuschreibt. (*Gorg.* 525a; *Rep.* 586a) Ähnlich verwendet Seneca «*incurvatus*» für die Hinwendung zum Niederen, zum Sinnlichen, zum Materiellen. (*Epist.* 90,13) Auch Augustinus verwendet den Ausdruck gelegentlich in genau diesem Sinne: Der Mensch, der sich zur irdischen Konkupiszenz neigt, wird dadurch verkrümmt (*incurvatur quomodo*), heißt es bei ihm. (*En. in Ps.*, 15) Bei anderen christlichen Autoren, insbesondere bei Anselm von Canterbury, finden wir demge-

genüber einen ausgiebigen Gebrauch des positiven Gegenbegriffs *«rectitudo»*, wenn es um abstrakte Sachverhalte wie Wahrheit oder Gerechtigkeit geht. – Bernhard führt diese Verwendung fort, wertet den Ausdruck *«curvus»* aber auf, indem er seine Bedeutung augustinisch zuspitzt. Er wird damit zu einem *terminus technicus*, der nicht mehr nur die spezifische Körperhaltung der vierfüßigen Tiere beschreibt; auch nicht den Habitus, die individuelle *«Fehlhaltung»* jener Individuen, die sich der Leitung durch den obersten Seelenteil entziehen und stattdessen den Geboten der Lust fügen; sondern eine durch den Sündenfall verursachte konstitutionelle innere Verderbnis des Menschen. Die menschliche Seele ist nach Bernhard groß, insofern sie aufnahmefähig für das Ewige ist; und sie ist aufrecht, insofern sie nach dem Höheren strebt. Eine Seele, die stattdessen nach dem Irdischen strebt, hört zwar nicht auf, groß zu sein; aber sie ist *«nicht aufrecht sondern verkrümmt»*. Nach dem Verlust seiner ursprünglichen Geradheit (*rectitudo*) gehe der Mensch *«gleichsam auf einem Fuß hinkend»* durchs Leben. *«Darum gilt von dem elenden verkrümmten Menschen, der auf allem Irdischen sitzt, jene klagende Stimme aus dem Psalm: «Elend bin ich und tiefgebeugt bis ans Ende, den ganzen Tag gehe ich traurig einher.» (Ps 77,7) In seinem Inneren erfährt er die Wahrheit jenes Spruches des Weisen: «Gott hat den Menschen aufrecht erschaffen, er aber hat sich in vielen Kummer verstrickt.» (Koh 7,29) Und sogleich hört er den Spottruf: «Beug dich nieder, daß wir über dich hinwegschreiten!» (Jes 51,23)» (SC 80,II,3–4) Vor uns entsteht das Bild einer menschlichen Natur, in der äußere Geradheit und innere Verkrümmung scharf kontrastieren.*

«Curvus» spielte nicht nur im Denken Bernhards eine wichtige Rolle, sondern wurde in den folgenden Jahrhunderten zu einer Leitmetapher überall dort, wo die desaströsen Folgen des Sündenfalls anschaulich gemacht werden sollen. Eine wichtige Station dieser Nachwirkung finden wir in Bonaventuras berühmten *Pilgerbuch der Seele zu Gott*. Im *«Urstand»*, so erfahren wir hier, war der Mensch mit der Fähigkeit erschaffen, ein ruhiges Leben in kontemplativer Schau zu führen; doch der Mensch wandte sich *«vom wahren Lichte ab und dem veränderlichen Gute zu»*. Wir übergehen Bonaventuras platonisierende Rekonstruktion des Falls und fassen ins Auge, wie er seine Folgen für den Menschen beschreibt: *«Deshalb wurde er selbst durch die eigene Schuld verkrümmt (incurvatus) und sein ganzes Geschlecht durch die Erbsünde. Diese verunstaltete*

auf zweifache Weise die menschliche Natur: den Geist durch Unwissenheit und durch Begierlichkeit das Fleisch. So sitzt der Mensch erblindet und verkrümmt in Finsternis und kann das Himmelslicht nicht schauen, wenn ihm nicht die Gnade mit der Gerechtigkeit gegen die Begierde und die Wissenschaft mit der Weisheit gegen die Unwissenheit zu Hilfe kommt.» (Itin. I,7) Hier wird noch einmal der konstitutionelle Charakter der Verkrümmung unterstrichen: Der Sündenfall führt nicht zu einem falschen Habitus, sondern verursacht eine Verderbnis der menschlichen Natur. Diese als ‹innere Verkrümmung› beschriebene Verderbnis hat nach Bonaventura zwei Komponenten. Die eine davon ist *moralischer* Art: Durch die Sünde ist der Mensch der Konkupiszenz überliefert, die wiederum seinen guten Willen verdirbt. Die andere Komponente ist *epistemischer* Art: Der Mensch hat durch den Sündenfall die Fähigkeit zur unmittelbaren Gotteserkenntnis verloren und ist infolgedessen mit Blindheit geschlagen. Diese zweite Komponente wird an anderer Stelle noch stärker betont: «Es ist gewiß, daß der Mensch, solange er stand (homo stans), die Kenntnis der geschaffenen Dinge hatte, daß er durch ihre Darstellung zu Gott getragen wurde, ihn zu loben, anzubeten und zu lieben. Denn dazu sind die Kreaturen geschaffen, und so werden sie zu Gott zurückgeführt. Aber als der Mensch fiel (cadente), als er die Erkenntnis verlor, da gab es keinen, der sie zu Gott zurückführte. Daher war dieses Buch Welt gleichsam erstorben und ausgelöscht, und es war ein anderes Buch nötig, wodurch dieses erleuchtet würde, den Sinn der Dinge zu empfangen. Das aber ist das Buch der Schrift, das die Ähnlichkeiten, die Besonderheiten und den Sinn der Dinge, die im Buche der Welt aufgeschrieben sind, aufstellt. Denn das Buch der Schrift stellt die ganze Welt wieder her, Gott zu erkennen, zu loben und zu lieben.» (Hex. XIII,12) – Diese epistemische Verderbnis des Menschen wirft noch einmal ein Schlaglicht auf die Distanz zwischen Antike und Christentum. Mit Platon, dem er den Vorzug vor allen anderen Philosophen, insbesondere vor Aristoteles, gibt, kommt Bonaventura in der Bestimmung des menschlichen Telos weitgehend überein: Es besteht in der (Wieder-)Vereinigung der menschlichen Seele mit dem Göttlichen. Für Platon wie für die gesamte antike Philosophie war aber entscheidend, dass dieses Telos aus eigener Kraftanstrengung erreichbar ist. Nichts kann den Menschen (vorausgesetzt er ist frei, begabt und männlich) daran hindern, ein philosophisches Leben nach Maßgabe der Tugenden zu führen, sich von der

empirischen Welt des Werdens zu befreien und Gott ähnlich zu werden. Für den Christen Bonaventura hingegen ist der gefallene Mensch nicht mehr zu autonomer Erkenntnis und Tugend befähigt. Folglich vermag ihm auch die Philosophie nicht den Weg zu Gott zu weisen; von ihr geht, im Gegenteil, eine große Gefahr aus. Wenn überhaupt, ist sie nur in geringer Dosierung bekömmlich. In Anlehnung an eine biblische Geschichte lobt er daher diejenigen, die nur wenig von ihrem Wasser trinken: «Jene aber, die mit gebeugten Knien trinken, sind die, welche sich gänzlich dorthin bücken (*incurvare*), und sie werden zu den unzähligen Irrtümern gebeugt (*incurvare*), und dort wird der Sauerteig der Irrung gehegt.» (*Hex. XIX,13*) Waren es bei Platon allein die Philosophen, die der Beugung nach unten widerstehen und sich zur Wahrheit aufrichten konnten, so sind sie jetzt zu Anstiftern der Verkrümmung geworden.

Es verdient festgehalten zu werden, dass nicht alle christlichen Theoretiker bereit waren, so weit zu gehen, wie es die augustinische Lehre und das darauf aufbauende Dogma vorschrieb. Als Albertus Magnus die von Basilius und Bernhard gestellte Frage aufgreift, warum der Mensch als einziges Lebewesen aufrecht geschaffen wurde, gibt er eine dreifache Antwort. *Moralisch* gesehen sei diese Körperstatur dazu da, «die Reichtigkeit des Geistes anzuzeigen»; *final* betrachtet «zur Betrachtung des Himmlischen» und *natürlich* betrachtet «wegen der Wärme in der vornehmsten Komplexion. Hätte der Mensch nämlich einen gebeugten Körper, flösse das sehr dünne Blut zum Gehirn und behinderte die Lebenskräfte. Obgleich nämlich die Wärme bei einigen anderen [Sinnenwesen] stärker ist, sind jene dennoch nicht von so feiner Komplexion, dass sie aufgerichtet werden konnten.» (*De homine: 155*) Auffällig ist hier zum einen das große Gewicht, das den natürlichen Gründen für die aufrechte Gestalt zugemessen wird; und zum anderen, dass Albert zwar ausdrücklich auf Bernhard Bezug nimmt, dann aber von der «*rectitudo mentis*» des Menschen spricht, statt ihn als «*curvus*» zu qualifizieren. Der aufrechte Körperbau des Menschen zeigt (*indicare*) bei Albert daher etwas anderes als er bei Bernhard gezeigt hatte. – Ähnlich bei Alberts berühmtem Schüler Thomas von Aquin, der von einer grundsätzlichen Verderbnis der Natur allgemein und der Natur des Menschen im Besonderen nichts weiß. Zwar räumt Thomas ein, dass durch die Ursünde eine «Entkräftung der Natur» eingetreten sei; eine Entkräftung ist aber keine konstitutionelle Verkrümmung. Für Thomas hat sich durch die Ursünde eine «gewisse

fehlgerichtete Verfassung der Natur selbst», ein bestimmter falscher habitus (STh I/II,82,1) eingestellt, so dass sich die natürliche Hinneigung des Menschen zur Tugend «vermindert» (85,1) hat. Wohlgemerkt: «vermindert», nicht zerstört oder in ihr Gegenteil verkehrt. Durch die Sünde ändert sich nichts daran, dass der Mensch ein vernunftbegabtes Wesen ist (85,2), dass er also grundsätzlich imstande ist, die Welt zu erkennen, das Gesetz zu befolgen und tugendhaft zu leben.

Genau diese These war für die von Augustinus über Bernhard und Bonaventura führende theologische Gegenströmung inakzeptabel. Nur zwei Jahrhunderte später sollte sie in den Vorkämpfern der Reformation einflussreiche Bündnisgenossen finden; in diesem Kontext gewinnt der Begriff der Verkrümmung die Prominenz eines Markenzeichens. In seiner Exegese des Römerbriefs, die oft in einen engen Zusammenhang mit seiner «reformatorischen Wende» gerückt worden ist, greift Luther diesen Begriff auf. Durch die Ursünde sei unsere Natur in sich verkrümmt («in seipsam incurvata»). Wichtig ist ihm dabei, dass diese Verkrümmung kein bloß verkehrter Habitus sei, sondern eine tiefe Verderbnis der menschlichen Natur: «Quae Curvitas est nunc naturalis, naturale vitium et naturale malum.» (1515/16: 305, 356) Wie schon bei Bonaventura von der ursprünglichen Rechtheit des Menschen nichts mehr geblieben war, so attestiert auch Luther dem Menschen eine totale Verkrümmung, die seine Natur bis ins Mark verdorben hat. «Wer darum sagt,» heißt es an anderer Stelle, «die natürlichen Kräfte des Menschen seien nach dem Fall unversehrt geblieben, philosophiert gottlos wider die Theologie.» Der Mensch kann sich die Gnade Gottes nicht aus eigener Kraft verdienen; die Vernunft richtet ihr Sehnen nicht auf das Beste; es gibt kein freies Entscheidungsvermögen; der Mensch kann nicht zwischen Gut und Böse wählen. Grundsätzlich ist eben «was immer Mensch heißt, unter der Sünde zusammenzufassen». (Disp. de hom., 26–30, 34) Luther macht den Begriff der Verkrümmung zu einem Markenzeichen seiner theologischen Anthropologie, in der die Sünde zum Wesen des Menschen geworden ist.

Kompromisslos durchzuhalten ist eine solch unschmeichelhafte Selbstdeutung des Menschen nur unter großer Mühe und mit hohen Kosten; sie ist daher auch nur selten kompromisslos durchgehalten worden. Dass der Mensch ein «schendlicher, fauler, stinckender madensack» (Luther 1531: 492) sei, war schon im 16. Jahrhundert eine Ansage, die nur selten unverblümt wiederholt wurde. Subkutan nachgewirkt hat sie

gleichwohl. Selbst unter den Protagonisten der Aufklärung, die den diesseitigen Menschen und seine Autonomie doch stärken wollten, klingt ein Echo der lutheranischen Verkrümmung des Menschen nach, wenn Immanuel Kant die Aussichten auf ein vollkommenes politisches Gemeinwesen als gering veranschlagt und dies mit dem berühmten Diktum begründet: «aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden». (1784a: 23) Der Gedanke einer konstitutionellen Verkrümmung war ihm wichtig genug, um ihn Jahre später mit nahezu denselben Worten zu wiederholen. (1793a: 100) Auch Kant zielt nicht auf ein habituelles Merkmal einzelner Individuen, wie es bei Platon der Fall gewesen war; die Krümmung ist für ihn ein Merkmal der menschlichen Natur.

II. Das Schicksal der Schlange (Exkurs)

Auf dem Bauch sollst du kriechen und Staub fressen alle Tage deines Lebens.
Genesis 3,14

So weit es sich um den Sündenfall und seine Folgen handelte, haben die Exegeten dem ersten Menschenpaar stets ihre Hauptaufmerksamkeit geschenkt; es war ja *seine* Verfehlung, die über uns nachfolgende Menschen gekommen ist und uns verkrümmt hat. Beteiligt war aber auch die Schlange; und da ihr Beitrag zu dem ungunstigen Vorgang einigermaßen prominent war, konnte sie der exegetischen Aufmerksamkeit nicht völlig entchlüpfen. Viele Haltepunkte im Bibeltext hatte diese Aufmerksamkeit allerdings nicht, denn die Charakterisierung der Schlange ist höchst spärlich: Wir erfahren lediglich, dass sie «listiger» bzw. «schlauer» als die übrigen Tiere war. Damit haben sich die Interpreten nicht zufriedengegeben und in dem listigen Tier entweder eine Allegorie der Sinnlichkeit oder die Verkörperung des Teufels sehen wollen.

Philo von Alexandria vertritt die erste Deutung. Die Schlange ist für ihn ein Sinnbild der Wollust, vor allem «weil sie ein Tier ohne Füße ist und vornüber gebeugt auf dem Bauche kriecht». (Opif. § 157) Den Zusammenhang, den Philo hier zwischen der Körperhaltung der Schlange und

ihrem «Charakter» als Repräsentation der Wollust herstellt, kennen wir aus Platons *Timaios*. Die Fußlosigkeit, die Gebeugtheit und das Kriechen auf dem Bauche waren hier als Folgen einer degenerativen Entwicklung identifiziert worden, die ihre Ursache in der Orientierung einzelner Menschen am Materiellen, am Sinnlichen, an der Lust hat. Insofern ist die Körperhaltung und Fortbewegungsart der Schlange nicht zufällig, sondern ihrem «Charakter» angemessen. Sie muss auf dem Boden kriechen, wenn sie das ist, wofür Philo sie ausgibt. – Weniger offensichtlich ist die Angemessenheit der gebückten Körperhaltung und kriechenden Fortbewegungsart, wenn man in der Schlange eine Verkleidung oder ein Werkzeug des Teufels sieht. Dass man aber auch hier einen Zusammenhang herstellen kann, zeigt Augustinus im vierzehnten Buch von *De civitate Dei*. Er schildert, wie gut es dem Menschen «sowohl leiblich als auch geistlich» im Paradiese ging, bis der Teufel sich in den Sinn des Menschen einzuschleichen vermochte. Als Grund für dieses arglistige Bemühen erinnert Augustinus daran, dass wir es beim Teufel mit einem hochmütigen und neidischen Engel zu tun haben, der sich von Gott ab- und zu sich selbst hingewandt hatte, da er sich lieber an Untertanen freuen als selbst Untertan sein wollte und deshalb aus dem geistlichen Paradies herabgefallen war. Das der Verführung zugrunde liegende Motiv war also zum einen Hochmut: Der Teufel wollte sein wie Gott. Zum anderen aber war es Neid auf den Menschen, «dem er mißgönnte, daß er noch stand, während er selbst gefallen war (*cui utique stanti, quoniam ipse ceciderat, invidebat*)». (XIV,11) Es ist nicht ganz klar, wie ernst es Augustinus mit dieser Deutung der teuflischen Pläne war; in seinen anderen *Genesis*-Kommentaren findet sie sich in dieser Form nicht. Gewiss aber ist sie nicht nur das Produkt eines bloßen Einfalls. Wir sind ähnlichen metaphorischen Verwendungen von «stehen» und «fallen» bereits begegnet, die auf einer Assoziation von Körperhaltung und innerer Verfasstheit beruhen. Zugrunde liegt dem natürlich die Vorstellung, dass «oben» gut und «unten» schlecht ist. Augustinus macht hier keine Ausnahme, denn «stehen» ist auch bei ihm positiv und «fallen» negativ konnotiert.²¹ Er weist dem «Stehen» einen so hohen Wert zu, dass es den Neid des Teufels wecken und ihn zu einem Anschlag auf die Stehenden motivieren musste. Und wenn er sich dabei der Schlange als Werkzeug bediente, so macht diese Wahl einmal mehr die evaluative Bedeutung von räumlicher Position und Fortbewegungsweise deutlich. Denn die Schlange ist, wie Augustinus

hervorhebt, «ein glattes, in krummen Windungen sich fortbewegendes, zu seinem Vorhaben passendes Geschöpf». In ihren krummen Windungen ist die Verkrümmung vorweggenommen, die die Menschen erleiden, wenn sie der Verführung nachgeben.

Diese Deutung erzeugt jedoch ein Problem. Wenn Augustinus recht darin hat, dass die kriechende, windungsreiche Fortbewegungsart ein sicheres Zeichen der Heimtücke sei, dann wird man fragen müssen, warum Eva diese Tücke nicht sofort durchschaute. Zwar sind sich viele Exegeten darin einig, dass Eva weniger intelligent und daher leichter zu verführen war als Adam; genau aus diesem Grund hatte sich die Schlange bei ihrem Verführungswerk nicht an Adam, sondern an sie gewandt. Doch so unterbelichtet mochten sie sich Eva nicht vorstellen, dass sie es nicht für erklärungsbedürftig gehalten hätten, dass Eva den Anschlag des Teufels nicht zu durchschauen vermocht habe.²² Einige haben daher angenommen, die Schlange sei schön gewesen und habe einen menschlichen Kopf gehabt. Letzteres lag schon deshalb nahe, weil sie ja mit Eva spricht; ein menschliches Haupt bietet bessere Voraussetzungen für eine Unterhaltung als der übliche Schlangenkopf. Die Theologen haben natürlich an einen weiblichen Kopf gedacht, dabei aber übersehen, dass «Schlange» im Hebräischen männlichen Geschlechts ist. Wichtiger ist eine andere Annahme, die Evas Vertrauensseligkeit plausibel machen sollte. Sie besteht darin, dass die Schlange aufrecht gegangen sei! Wir treffen auf diese Annahme in der jüdischen Exegese: Die Schlange stand aufrecht wie ein Schilfrohr und hatte Füße. (*Midrash Rabbah* XIX,1; XX,5) Dies schloss man aber nicht nur, weil das windungsreiche Kriechen unweigerlich Evas Misstrauen hätte wecken müssen, sondern noch aus einem weiteren Grund, der dem Bibeltext leicht entnommen werden kann. Nachdem zunächst Eva, dann Adam vom Baum der Erkenntnis gegnascht hatten, gab es das zu erwartende Donnerwetter von höchster Stelle. Dabei knöpft sich Gott zuerst die Schlange vor: «Weil du das getan hast, bist du verflucht unter allem Vieh und allen Tieren des Feldes. Auf dem Bauch sollst du kriechen und Staub fressen alle Tage deines Lebens.» (*Gen* 3,14–9) Wie aber hätte Gott der Schlange befehlen können, auf dem Bauch zu kriechen und Staub zu fressen, wenn sie eben dies schon von jeher getan hatte? So die Frage der Exegeten. Und ihre Antwort liegt auf der Hand: Der göttliche Fluch war nur sinnvoll und möglich, wenn die Schlange vorher nicht auf dem Bauch gekrochen, sondern aufrecht gegangan-



Abb. 4: Adam und Eva mit aufrecht stehender Schlange.
Hugo von der Goes,
Der Sündenfall (1477)

gen war. Nach Flavius Josephus wurden ihr die Füße daher zur Strafe genommen (Jüd. Altertümer I,50) und im Midrash Rabbah (XX,5) steigen die Engel nach dem Fluch vom Himmel herab und schneiden der Schlange Hände und Füße ab, sodass ihre Schreie von einem Ende der Welt zum anderen widerhallen.

Denselben zoologisch unorthodoxen Deutungsweg haben auch christliche Exegeten eingeschlagen. So erklärt Gregor von Nyssa, die Schlange sei damals nicht furchterregend gewesen, sondern freundlich und milde. Und vor allem: Sie sei nicht auf dem Boden gekrochen, sondern aufrecht auf ihren Füßen gegangen. (*De parad.*: 79 f.) Dieser Ansicht schloss sich später Martin Luther in seinen *Genesisvorlesungen* an. Vor dem Sündenfall sei die Schlange sehr schön, menschenfreundlich und aufrecht gewesen. Letzteres dürfe aber nicht so verstanden werden, dass sie wie ein Mensch aufrecht gegangen sei, sondern wie ein Hirsch oder ein Pfau. (1544: 139,

140) Auch bei anderer Gelegenheit weist Luther mehrfach darauf hin, dass die Schlange ihre Füße erst nach dem Sündenfall verlor, sodass sie fortan auf dem Boden kriechen musste. Im Übrigen ist sie natürlich gekrümmt und niemals gerade, wie ja auch der Teufel niemals gerade ist. (Tischreden: 4309; 5859; 4890; 1146) – Wie verbreitet diese Ansicht auch über die Theologie hinaus war, lässt sich daran erkennen, dass wir aufrecht stehenden Schlangen auch in der Malerei und Dichtung begegnen. Bis in die frühe Neuzeit hinein finden sich bildliche Darstellungen des Sündenfalls, in denen die Schlange aufrecht steht.²³ Auch in Miltons *Verlorenem Paradies* nähert sich der Teufel Eva zwar in Schlangengestalt, aber noch keineswegs auf dem Boden kriechend:

«Er kam heran, nicht, wie seitdem die Schlange,
Am Boden kriechend, sondern aufgetürmt
Zu steigendem Gewinde Ring auf Ringe;
Das Haupt, gekammt und mit Karfunkelaugen,
Erhob auf grünlich goldnem Halse sich
Hoch auf des Schweifes schimmerndem Geringel,
Das üppig auf den Rasen flutete.» (IX,496–502)

Unwidersprochen geblieben ist die reizvolle Idee einer aufrecht gehenden Schlange allerdings nicht; manchem Exegeten erschien sie als unwahrscheinlich. Zu den Skeptikern in diesem Punkt gehört neben Calvin (*Genesis*: 56) auch Casanova, der an den heiligen Basilius die Frage richtet, ob ein Kommentar dazu da sei, eine Aussage noch dunkler zu machen als sie ohnehin ist. Casanova hat dabei wahrscheinlich die eben zitierte Schrift *De Paradiso* im Auge, die damals Basilius zugeschrieben wurde, heute aber seinem Bruder Gregor von Nyssa. Er fährt fort: «Ich habe mehr Mühe mit der Vorstellung einer stehenden Schlange als mit einem allegorischen Sinn. Der gleiche Heilige sagt auch, dass die Schlangen damals sprachen; er konnte nichts anderes annehmen, sobald er glaubte, dass die Schlangen einhergingen wie wir. Stattdessen muss man wohl annehmen, dass dieses ganze Gespräch zwischen der Schlange und Eva als Bild für eine fluchwürdige Versuchung anzusehen ist, das dem Verständnis zugänglicher ist, Moses personifiziert hier die Versuchung, das Gewissen und die Vernunft. Deshalb sollte man die Heilige Schrift nicht lesen, wenn man nicht einen aufgeweckten und fügsamen Geist besitzt.» (1788: 112) Hier muss nicht entschieden werden, wer Recht hatte. Es verdient aber

festgehalten zu werden, dass die Bibel das Kriechen der Schlange als Strafe für ihr Verführungswerk ausweist; und dass sie damit voraussetzt, dass diese Fortbewegungsart inhärent schlecht ist, zumindest schlechter als die aufrechte. Nur deshalb kann sie ja als Strafe verhängt werden. – Daraus ergibt sich die Frage, warum die Menschen dieser Strafe entgangen sind. Verdient hätten sie es sicher gehabt, fortan bäuchlings auf dem Boden zu kriechen! Warum also hat Gott ein Auge zugedrückt, den gefallen Menschen das Schicksal der Schlange erspart und ihnen die aufrechte Haltung belassen?

Mehr Informationen zu diesem und vielen weiteren Büchern aus dem Verlag C.H.Beck finden Sie unter: www.chbeck.de