

## Doch kein Ende der Erbsünde in Sicht?

Katholische Lesarten der Erbsünde als Dispositiv moderne-kritischer Deutungen der Gegenwart – eine kritische Lektüre

Gunda Werner

Was ist über die Erbsünde zu sagen? Ist noch etwas zu sagen? Eines der vielen Dilemmata bezüglich der Erbsünde ist sicherlich darin zu suchen, dass in der Traditionsbildung eine Verselbstständigung der naturbedingten Weitergabe als Sünde stattgefunden hat, die ihrerseits Paradoxien bereithält, die nicht nur durch die Tradition kritisiert wurden, sondern die selbst in den offiziellen Dokumenten ein gewisses Unwohlsein hervorrufen. Weil aber durch die Lehrentscheidungen im Konzil von Trient eine dogmatische Festlegung stattgefunden hat, bewegen sich die theologischen Auseinandersetzungen um die Erbsünde im hermeneutischen Feld, also der Deutung. Als solche wird die Idee einer Erbsünde als eine Erfahrung formuliert, die in einem konsequenten Reframing durchaus breite Zustimmung findet: zu denken ist an die Theorie der strukturellen Sünde oder Schuld, an generationelle Schuldzusammenhänge und an kulturell-ethnische Schuldverstrickungen. Allerdings wird an diesen Überlegungen auch deutlich, was denn der eigentliche Knackpunkt der Erbsünde ist und wie dieser auch in einem Reframing unverändert weitergegeben wird und deswegen die eigentliche Schwierigkeit nicht löst: dass nämlich eine Ur- oder Erbsünde der Überzeugung einer persönlichen Freiheitstat in der Schuld oder Sünde nicht nachkommt.

Diese Rückbindung der Schuld an die Freiheit hat Immanuel Kant vehement in seiner Religionsschrift vorgelegt und damit die Trennlinie zu einer erbsündlichen Naturverfasstheit des Menschen beschrieben. Ich möchte im Folgenden erstens die binnenkirchliche Argumentation römisch-katholischer Konvenienz unter der Frage rekonstruieren, welches Reframing der Tradition vorgenommen wird (1), um zweitens die Argumente Kants als dezidierten Kritikers der Idee einer Erbsünde darzulegen (2). Drittens unternehme ich einen weiteren Blick in lehramtliche Dokumente, um offenzulegen,

dass die Sündenverfangenheit des Menschen spezifisch gedeutet wird: nämlich in einer modernekritischen Interpretation der Gegenwart (3). Viertens entfalte ich abschließend die These, dass es sich bei den unterschiedlich rekonstruierten Theorien der Erbsünde um hermeneutische Narrative von Sinnbildungskonstruktionen in Schuldzusammenhängen handeln könnte (4).

#### 1. Binnenkirchliche Argumentation im Katechismus der katholischen Kirche – Kontinuität zu Trient bei gleichzeitiger Verschiebung der Interpretation

Die Frage nach der Sündigkeit des Menschen beschäftigt die christliche Traditionsbildung von Anfang an. Das Ringen um den Zustand der Welt wird in unterschiedlichen Hermeneutiken durch ein Verfallensein an die Sünde und das Böse gelöst, dessen radikalste Form bekanntlich der späte Augustinus unter dem Problemdruck der Theodizee entwarf. Bei Augustinus war das Ergebnis des Denkprozesses eher ernüchternd: die Freiheit musste dem Verfallensein an die Sünde weichen, die Alleinwirksamkeit der Gnade bleibt und, um Gott vom Verdacht freizusprechen, das Böse zu wollen, postuliert man die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes in der doppelten Prädestination. Glücklicherweise wird auf den Synoden von Orange und Karthago entschieden, dass nur die Verfallenheit an die Sünde als Erbsünde und damit der Wegfall der Freiheit von Augustinus übernommen wurde. Eine dringende Auseinandersetzung mit dieser Fragestellung wurde wieder vonnöten, als der Augustiner Martin Luther begann, die Lehre Augustins ernst zu nehmen. Durch die Notwendigkeit, grundlegende theologische Streitfragen zu klären, nimmt das Konzil von Trient eine Schlüsselposition in der Auseinandersetzung um das Verständnis von Sünde und Freiheit ein.<sup>1</sup> Das Konzil ist meines Erachtens deswegen dezidiert als „Drehscheibe der Neuzeit“<sup>2</sup> zu verstehen, weil sich genuin neuzeitliche Motive herauskristallisieren lassen, so z. B. die subjektiven Anteile des Men-

<sup>1</sup> Vgl. G. Werner, Freiheit und Sünde. Eine theologiegeschichtliche Rekonstruktion, in: *Limina* 2 (2/2019), 85–106, <https://unipub.uni-graz.at/limina/periodical/titleinfo/4542090> (02.09.2020).

<sup>2</sup> G. Werner, *Die Freiheit der Vergebung. Eine freiheitstheoretische Reflexion auf die Prärogative Gottes im sakramentalen Bußgeschehen*, Regensburg 2016, 56.

schen. Unter anderem wurden auch die Freiheit, die Sünde und die Rechtfertigung als eigenständige theologische Positionen erarbeitet, welche durchaus als Kritik an der Tradition gelesen werden können: so die Frage nach der Ursünde, nach dem freien Willen und einer zusammenhängenden theologischen Durchdringung von Reue und Rechtfertigung. Auf dem Konzil wurden deswegen die Dekrete zur Ursünde, zur Rechtfertigung und zum Sakrament der Buße argumentativ miteinander verschränkt und erst in dieser zuordnenden Argumentation wird die Sprengkraft deutlich, die vom Konzil in diesen Themen ausging.<sup>3</sup> Das Konzil verhält sich zudem als erstes lehramtliches Dokument zur Vererbungskategorie der Erbsünde.<sup>4</sup> Jedoch wird im Erbsündendekret im Kanon 3 nur beschrieben, dass die Erbsünde durch „*propagatione non imitatione*“ weitergegeben wird. Der ursprüngliche Vorschlag von *generatione* wurde nicht gewählt, sondern nur die vage Vorstellung der Fortpflanzung durch die Formulierung „*propagatione*“. Damit ist zwar die Sünde Adams durchaus in jedem Menschen zu denken, bleibt jedoch zugleich die Sünde eines jeden Menschen. Auf diese Weise ist es möglich gewesen, „eine Festlegung auf Augustins Übertragungstheorie zu verhindern und überhaupt allzu sexuelle Konnotationen zu vermeiden.“<sup>5</sup> In dieser Entscheidung liegt auch die Deutung der Konkupiszenz. Denn in der Abgrenzung von Martin Luther wird auf dem Konzil sehr deutlich entschieden, dass sie selbst noch keine Sünde und die Sünde folglich der Natur nicht prädiert ist. Durch die Taufgnade, so das Konzil von Trient, wird die „Strafwürdigkeit der Ursünde“ wirklich vergeben, also nicht nur „abgekratzt“ oder nur nicht „angerechnet“ (DH 1515). Thomas Pröpper sieht die Leistung des Konzils darin, „den Schuldcharakter des *peccatum originale* nun endlich auch terminologisch eindeutig [als] (*reatum*)“ bezeichnen zu kön-

<sup>3</sup> Dies ist insbesondere in den zwei Streitfragen, die sich nach dem Konzil entzünden, nachzuzeichnen, so nämlich der Gnadenstreit und der Reuestreit. Vgl. dazu M. Greiner, Gottes wirksame Gnade und menschliche Freiheit, Wiederaufnahme eines verdrängten Schlüsselproblems, in: Th. Pröpper, Theologische Anthropologie, 2 Bd., Freiburg i. Br. u. a. 2011, 1351–1436; zum Reuestreit vgl. G. Werner, Art. Reuestreit, in: Enzyklopädie der Neuzeit, XI: Renaissance – Signatur (2010).

<sup>4</sup> Vgl. Th. Pröpper, Theologische Anthropologie Bd. 2, Freiburg i. Br. u. a. 2011, 1071.

<sup>5</sup> Ebd., 1078.

nen und so die Vergebung wieder auf die Schuld zu beziehen.<sup>6</sup> Bei aller Kreativität und durchaus als Korrektur zu interpretierenden Deutung der Erbsünde, wird die erbliche Naturverfasstheit weiter aufrechterhalten und damit ein Problem in die Neuzeit und modernen Gesellschaften transportiert, das selbst in kirchlichen Aussagen nur noch mit Schwierigkeit wiederholbar zu sein scheint. Als ein bedredtes Zeugnis hierfür können die Aussagen im Katechismus der Katholischen Kirche, kurz genannt Weltkatechismus, gelten.

Nachdem das Konzil von Trient sich in der Dogmatisierung der Erbsünde an der vergebenen Spur doch soweit orientierte, dass die Vererbung nicht grundlegend infrage gestellt wurde, blieb aus den Auseinandersetzungen mit der Reformation die Einsicht des Konzils von Trient übrig, dass es zu einer Affiziertheit mit der Ursünde ohne die Folge der totalen Korruption gekommen sei. Die Weitergabe wird durch die Formulierung „*propagatione non imitatione*“ im Ungenauen geklärt. Der postbaptismale Mensch ist frei von dieser Ursünde, so dass auch die Begierde nicht mehr als Sünde zu gelten habe. Die Kontinuität zu den Entscheidungen des Konzils zeigen sich in offiziellen Dokumenten lehramtlicher Konvenienz, denn der Bezug zum Konzil von Trient bleibt interpretationsleitend, wenngleich es hier wahrnehmbare Verschiebungen gibt. Exemplarisch für diese Hermeneutik kann der Weltkatechismus gelten. Hier wird doppelt argumentiert. Erstens: Die Sünde Adams betrifft alle. „Im Anschluß an den hl. Paulus lehrte die Kirche stets, daß das unermessliche Elend, das auf den Menschen lastet, und ihr Hang zum Bösen und zum Tode nicht verständlich sind ohne den Zusammenhang mit der Sünde Adams und mit dem Umstand, daß dieser uns eine Sünde weitergegeben hat, von der wir alle schon bei der Geburt betroffen sind und ‚die der Tod der Seele‘ ist (vgl. K. v. Trient: DS 1512).“<sup>7</sup>

Als nächstes wird das vertrackte Thema der Weitergabe der Sünde thematisiert: „Die Weitergabe der Erbsünde ist jedoch ein Geheimnis, das wir nicht völlig verstehen können. [...] aber diese Sünde trifft die Menschennatur, die sie in der Folge im gefallenem Zustand weitergeben (vgl. K. v. Trient: DS 1511–1512). Sie ist eine Sünde, die durch Fortpflanzung an die ganze Menschheit weitergegeben wird, nämlich durch die Weitergabe einer menschlichen Na-

<sup>6</sup> Ebd., 1073.

<sup>7</sup> Katechismus der Katholischen Kirche (1997), Nr. 403.

tur, die der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit ermangelt. Deswegen ist die Erbsünde ‚Sünde‘ in einem übertragenen Sinn: Sie ist eine Sünde, die man ‚miterhalten‘, nicht aber begangen hat, ein Zustand, keine Tat.<sup>48</sup>

Bei der Beschreibung der Weitergabe dieser Sünde kommt es doch zu einer gewissen Vorsichtigkeit, indem nicht einfach die Konzilsformel wiederholt wird, sondern durch die Vorschaltung des Geheimnisses zuerst gesagt wird, was nicht gesagt werden kann, weil es in der Chiffre des Geheimnisses dem Wissen entzogen werde, um dann zu sagen, was bisher in der Tradition dennoch mit Sicherheit gesagt wurde, um dann zu sagen, wie das bisher Gesagte dann doch nicht verstanden werden solle. Es ist die Natur des Menschen – so erläutert es der Katechismus –, welche nun als gefallene Natur weitergegeben wird. Sie ist eine Sünde in einem übertragenen Sinn, weil sie ein Zustand ist und keine Tat.

Aber: Hilft das weiter? Wie ist eine Natur zu denken, die weitergegeben wird? Eine Sünde, die ein Zustand ist und keine Tat? Die Annahme eines impliziten Monogenismus als ein naturgebundenes Ereignis muss dann die Voraussetzung sein. Auch der Katechismus setzt ein Urereignis am Beginn der Menschheit, und weil es dieses Urereignis gegeben hat, haben nun alle Menschen eine Natur, die in einem Zustand der Sünde ist. Die Argumentation ist hier als einigermaßen changierend zu beschreiben und dies stellt keinen Einzelfall dar. Es erstaunt nicht, dass die Versuche, mit diesem Lehrkapitel der christlichen Tradition in irgendeiner Form umzugehen, sehr zahlreich und zugleich sehr unterschiedlich, wenn nicht sogar widersprüchlich sind. Auf diese Kreativität der Theologien möchte ich an dieser Stelle nicht eingehen, sondern einen prominenten Kritiker benennen, der die Erbsündenlehre als das entlarvt hat, was sie aus der Vernunftperspektive wohl ist: unlogisch und ideologisch.

Denn wie soll etwas Schuld oder Sünde sein, wenn es nicht die eigene Tat ist? Wie soll etwas hinweggenommen werden, was nicht aus eigener Freiheit geschieht? Immanuel Kant legt zu diesen Fragen präzise offen, wie die entscheidende Trennlinie zur traditionellen Erbsündenlehre gezogen werden kann.

<sup>48</sup> Ebd., Nr. 404.

## 2. Die Religionsschrift Kants – die Freiheitstat des Menschen als Bruch mit der Erbsündenlehre

Die von Immanuel Kant 1794 vorgelegte „Religionsschrift“<sup>9</sup> beschäftigt sich im Kern mit dem Thema der Erbsünde.<sup>10</sup> Denn die Frage, wieso der Mensch das Gute, zu welchem er in der Lage wäre, nicht tut, führt zu der Frage, was im Menschen den Hinderungsgrund bildet. Kant will also einen Ausweg aus jener Interpretation der Existenz, der die Wahrnehmung und Erfahrung des scheinbar korruptierten Menschen zugrunde liegt, weisen. Wieso handelt der Mensch nicht gut? Der Grund des Bösen selbst ist allein im „Actus der Freiheit“ (RGV, BA 6) zu suchen. „[N]ur in einer Regel, die die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht, d. i. in einer Maxime, [kann, GW] der Grund des Bösen liegen.“ (RGV, BA 7) Für Kant wird es zu einer eigenen Denkaufgabe zu beschreiben, wieso der Mensch das Gute nicht tut. Für jene Erklärung greift er auf natursemantische Erklärungsmuster zurück und kommt zur Schlussfolgerung, dass die „Aussetzung böser (gesetzeswidriger) Maximen [...]“, ebenso wie das Gute im Menschen angeboren sei, aber eben nur in dem Sinne, „als es vor allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauche der Freiheit [...] zu Grunde gelegt wird, und so, als mit der Geburt zugleich im Menschen vorhanden, vorgestellt wird: nicht daß die Geburt eben die Ursache davon sei.“ (RGV, BA 9) Moralisch gut ist der Mensch, wenn er das Sittengesetz zum obersten Bestimmungsgrund seiner/ihrer Maximen macht.

Kant nimmt im Menschen einen „Hang zum Bösen“ an, diesen denkt er als „den subjektiven Grund der Möglichkeit einer Neigung.“ (RGV, B 20; A 18) Der eigentliche Clou kantischer Reflexion liegt in der Verwendung der Natursemantik. Denn er behauptet ja durchaus, dass der Hang nun angeboren sei! Allerdings ist der Hang zum Guten aber nicht so vorzustellen, als gehöre er zur Natur, sondern Kant reflektiert dies freiheitstheoretisch: Was den Menschen in seinem/ihrer Handeln ausmacht, ist entweder als zugezogen (böse) oder erworben (gut) zu denken und damit als eine Bestimmung

<sup>9</sup> I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: *ders.*, Werke VIII (ed. W. Weischedel), Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1968, zitiert wird im Text.

<sup>10</sup> Vgl. dazu ausführlich: G. Werner, Freiheit der Vergebung (s. Anm. 2), 127–157.

der freien Willkür. „Nun ist aber nichts sittlich- (d. i. zurechnungsfähig-) böse, als was unsere eigene Tat ist.“ (RGV, B 25, A 23)

Jedoch ist der Hang zum Guten eine eher theoretische Setzung, denn die faktische Erfahrung widerspricht diesem tagtäglich. Für Kant ist dieses Problem, dass er den Hang zum Guten setzt und zugleich die böse Handlung oder Gesinnung vorfindet, nur bedingt lösbar, denn die Frage nach dem Bösen verlangt auch noch nach einer Lösung.<sup>11</sup> Kurz seien die hier wichtigen Argumente genannt: das Böse denkt Kant nun im „*peccatum originarium*“, und zwar als intelligible Tat. Dabei weiß der Mensch im Grunde nicht, warum das Böse die oberste Maxime verdirbt. Allerdings ist sehr klar: Ist die Sünde einmal in der Welt, folgt aus ihr alles andere Übel, alle anderen Sünden, so dass Kant vom *peccatum derivatum* sprechen kann. Als solches ist die Sünde als gesetzeswidrige Tat empirisch und in der Zeit gegeben. (RGV, B 26, A 23/24) Mit diesen freiheitstheoretischen Reflexionen legt Kant allerdings die entscheidende Trennlinie zur traditionellen Erbsündenlehre vor! Denn er hat den Ursprung des Bösen in das Selbstverhältnis des Menschen gelegt. Auf diese Weise ist aber die naturgebundene weitergebene Erbsündenlehre abgeschafft. Kant geht sogar noch einen Schritt weiter, wenn er diese sogar als die „unschicklichste“ Art des Denkens beurteilt. (RGV, B 42, A 38) Kant braucht keine schöpfungstheologischen oder historischen Bezüge, um das Böse und die böse Tat zu beschreiben, denn die Sünde stellt sich im Wesensvollzug des Menschen ein. Ob nun das Verführende zum Bösen als Kraft oder Macht im Menschen, auch außerhalb von ihm, gedacht wird, hat schlussendlich für Kant keine weitere Bewandnis. Denn die Schuld trifft uns Menschen, so Kant, „als die wir von ihm nicht verführet werden würden, wenn wir mit ihm nicht im geheimen Einverständnisse wären.“ (RGV, B 73; A 67) Kant will also explizit den Vernunftursprung des Bösen rekonstruieren und versteht damit das *peccatum originale* als die innere Möglichkeit, dass alle Menschen Sünder sind. „Wir müssen aber von einer moralischen Beschaffenheit, die uns soll zugerechnet werden, keinen Zeitursprung suchen [...].“ (RGV, B 46, A 42) Gleichwohl ist die Unbegreiflichkeit, „[d]aß wir es täglich ebenso machen“ (RGV, B 45; A 42) unerforschlich „[...] und doch ist die ursprüng-

<sup>11</sup> Vgl. hierzu den Beitrag von Jakub Sirovátka in diesem Band.

liche Anlage (die auch kein anderer als der Mensch selbst verderben konnte, wenn diese Korruption ihn soll angerechnet werden) eine Anlage zum Guten, für uns ist also kein begreiflicher Grund da, woher das moralisch Böse in uns zuerst gekommen sein könne.“ (RGV, B 46; A 43)

Die Schuld selbst ist für Kant also ein Akt der Freiheit. Selbst wenn Kant natursemantisch die Verfangenheit aller in dem Bösen beschreibt und dafür die Zwischenbestimmung des Hangs zum Bösen einführt, ist dies ein analytischer Akt. Denn dadurch kann er deutlich machen, dass die Sünde als Tat der Freiheit bereits im ersten Selbstverhältnis des Menschen zu finden ist. Deswegen taugt der Hang zum Bösen auch nicht als Entschuldigungsgrund bei der Beurteilung sittlichen Handelns. Der Mensch ist von seinem/ihrem Ursprung aus affiziert und doch ist es die ureigene Tat, denn der Mensch könnte auch anders. Freiheitstheoretisch versucht Kant so erstens, den Gedanken der Schuld als Akt der Freiheit zu reformulieren. Zweitens schlägt er vor, den Begriff der Freiheit mit dem Begriff Gottes als vereinbar zu denken. Erst dann kann Kant – drittens – ausgehend von der Idee Gottes als Postulat der praktischen Vernunft, die entscheidende soteriologische Frage, die offengeblieben ist, lösen: Wie soll denn der Mensch vor der göttlichen Gerechtigkeit bestehen können? Denn es ist doch eben so, dass der Mensch immer schon mit dem Bösen anfängt und selbst wenn er seine Gesinnung grundlegend verändert, „diese Verschuldung ihm nie auszulöschen möglich [ist].“ (RGV, B 94; A 88) Diese Schuld ist also – das ist die Spitzenaussage bei Kant – „keine transmissible Verbindlichkeit, die etwa [...] auf einen andern übertragen werden kann, sondern die allerpersönlichste, nämlich eine Sündenschuld, die nur der Strafbare, nicht der Unschuldige, er mag auch noch so großmütig sein, sie für jenen übernehmen zu wollen, tragen kann.“ (RGV, B 95; A 88)

Kant kann also beides denken: die Verfallenheit der menschlichen Natur an die Sünde und zwar so früh, dass es so wirkt, als sei dies zur Natur gehörend. Dem ist aber nicht so, denn der Hang zum Bösen ist bereits etwas, was in das Selbstverhältnis des Subjekts zu sich selbst gelegt ist und damit keine kausale Ursache darstellt. Das Gute kann der Mensch tun und es ist seine Bedingung der Möglichkeit, die Glückseligkeit und Sittlichkeit zu vereinen. Schuld ist dabei nicht übertragbar, weder auf einen anderen Menschen als Sündentilgung noch im Sinne eines naturhaften Sündenzusammenhangs. Es liegt

in der Verantwortung des Menschen, sich zum eigenen Hang zum Bösen und zur Umwelt zu verhalten. Von der Erbsünde kann hier nicht mehr gesprochen werden, aber vielleicht von struktureller Sünde? Ich meine nein. Denn auch die strukturelle Sünde verlangt ein Sich-Verhalten zur ihr.

Allerdings ist die lehramtliche Meinung der Traditionsentscheidung gefolgt und verortet in den interpretativen Rahmen der als Ursünde beschriebenen Erbsünde mehr als nur die anthropologische Grundverfasstheit, nämlich auch das gesellschaftliche Gefüge. Um diesen Interpretationsrahmen wird es im nächsten Schritt gehen.

### 3. Die Ursünde als hermeneutischer Rahmen des schwindenden Sündenbewusstseins – oder wie das Bußsakrament zur normativen Größe moralischer Dignität wird

Es wurde deutlich, dass sich die lehramtliche Interpretation, bisher exemplarisch aufgezeigt am Katechismus der Katholischen Kirche, im Entscheidungsrahmen von Trient bewegt und gleichzeitig der Festlegung des Konzils durch eine etwas unklarere Ausdeutung ausweicht. Darüber hinaus wird in diesem Dokument die Entscheidung des Konzils als eine traditionshermeneutisch konsistente und stets so vertretene verstanden, ohne die eigentliche Veränderung anzusprechen oder für die eigenen Interpretationsspielräume, die ja faktisch im Dokument eröffnet sind, zu nutzen. Jedoch sucht man eine theologische Auseinandersetzung mit der berechtigten Kritik, für die Immanuel Kant exemplarisch steht, vergebens.

Als nächstes möchte ich weitere lehramtliche Texte und die ihnen inhärente Argumentation mit der obigen These betrachten, und aufzeigen, dass sich dort eine erneute Umdeutung der Ursünde insofern findet, als dass sie als Grundlage für eine fundamental negative Interpretation der gegenwärtigen Zeit dient und als ‚Gegengift‘ die klassische Bußpraxis gestellt wird. Die Allgegenwart der Sünde wird also mit einem schwindenden Sündenbewusstsein korreliert. Dadurch wird aber die Frequenz der Nachfrage des Bußsakramentes als eine Art Seismograph der moralischen Verfassung der Gesellschaft verstanden. Dies weitet die Bedeutung der Ursünde als gegenwärtige in einer moralischen und religiösen Dimension aus, indem das Sündenbewusstsein mit dem Gottesbewusstsein korreliert und

gerade nicht mit dem Freiheitsbewusstsein – eine These, für die unter anderem Kant eingetreten war. Im Folgenden werden vereinzelt lehramtliche Schreiben daraufhin analysiert, wie jene diese Korrelation beschreiben.<sup>12</sup>

Die erste zu analysierende Veröffentlichung ist *Redemptor hominis*<sup>13</sup> von Johannes Paul II. im Jahr 1979. Der Papst reflektiert das sich dem Ende nähernde Jahrtausend und schreibt mit diesem weit gespannten Rückblick zugleich eine Art Regierungserklärung. Er stellt die Verlautbarung ganz unter den Erlösungsgedanken. Indem er eine Rezeption des II. Vatikanischen Konzils vorlegt, verzahnt Papst Johannes Paul II. seine Reflexionen über die Herausforderungen der Zeit mit der Situation der Kirche 15 Jahre nach dem Konzil. Johannes Paul II. bietet Zeitdiagnosen, die – mit den Texten des II. Vatikanischen Konzils – in der Aufforderung münden, sich auf das Leben und die Botschaft Jesu einzulassen, sich „auf das Geheimnis der Erlösung [zu] richten, dem das Problem des Menschen mit der starken Kraft der Wahrheit und Liebe eingepägt ist.“<sup>14</sup> Die Leib-Christi-Metapher wird zur Folie, die die Verbindung der Menschen untereinander und mit Gott durch den Geist beschreibt. Der Geist ist die Kraft, die im Gebet erbeten wird, und weil sie Hoffnung auf die Vollendung gibt, ist sie „die Antwort auf alle ‚Materialismen‘ unserer Epoche“<sup>15</sup>.

An der Frohen Botschaft hat die Kirche deswegen Anteil, weil das Erlösungswerk Christi in ihr fortwirke. Dieses drücke sich insbesondere in der Eucharistie aus, allerdings ist dem Verfasser „das enge Band zwischen der Eucharistie und der Buße“<sup>16</sup> außerordentlich wichtig. Die Eucharistie sei die Mitte der Kirche und damit wird sie zugleich mit der Erinnerung verbunden, dass an ihr nur unter gewissenhafter Prüfung teilzunehmen sei.<sup>17</sup> Deswegen kann Papst Johannes Paul II. in der Berufung auf 1 Kor 12, 28 die Teilnahme an

<sup>12</sup> Diese These habe ich ausführlich in meiner Habilitationsschrift dargelegt und begründet, hier folgt eine Kurzfassung. Vgl. G. Werner, Die Freiheit der Vergebung (s. Anm. 2), 264–286. Die Darstellung hier orientiert sich daran.

<sup>13</sup> Vgl. Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptor hominis* (1979), in: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_04031979\\_redemptor-hominis\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis_ge.html) (12.01.2015).

<sup>14</sup> Ebd., Nr. 18.

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> Ebd., Nr. 20.

<sup>17</sup> Vgl. ebd., Nr. 20.

der Eucharistie mit dem je eigenen und persönlichen Verhalten verbinden. Aufgrund dieser Verbindung kann er das „wahrhaft christliche [...] Leben [...]“ in dieser doppelten Dimension entfalten. Weil sie innerlich verbunden sind, entfalten beide, also Eucharistie und Buße, den Ausdruck „des authentischen Lebens im Geist des Evangeliums“<sup>18</sup>. Das Kernargument wird hierbei christologisch entwickelt: Christus ruft zur Umkehr und lädt zum Mahl. Die Konsequenz ist daher einfach, wenn derselbe Christus zur Umkehr ruft und zum Mahl lädt, dann kann dem einen Christus auch nur in dieser Kombination wahrhaft gefolgt werden. Darüber hinaus ist diese Einheit noch dadurch verstärkt, dass die Heilswirkung der Eucharistie von der Umkehr abhängt: Eine fehlende Umkehr mindert also auch die Heilswirkung. Jedoch liegt dem Papst insbesondere die Beichte als Einzelbeichte am Herzen. Hier ist die Argumentation durchaus aufschlussreich. Erstens: Die Bekehrung ist ein innerlicher Akt, dieser ist sogar unersetzbar, ein Akt also, „bei dem der Mensch nicht durch andere ersetzt werden kann noch sich durch die Gemeinschaft vertreten lassen kann.“<sup>19</sup> Das Bekenntnis der Schuld und der Sünde als je persönliches Bekenntnis steht hier im Mittelpunkt. Zweitens: Es folgt eine traditionsbegründete Verstärkung des Argumentes, denn in diesem Einzelakt des Bekennens in der Beichte ist „das besondere Recht der menschlichen Seele“ zu erkennen. Dieses Recht ist zu verstehen als das Recht „zu einer mehr persönlichen Begegnung des Menschen mit dem gekreuzigten Christus, der verzeiht, mit Christus, der durch den Spender des Sakraments der Veröhnung sagt: ‚Deine Sünden sind dir vergeben‘.“<sup>20</sup> Ebenso spricht Johannes Paul II. Jesus Christus das Recht zu, jedem Menschen in seiner Sünde zu begegnen. Drittens: Durch die Bewahrung des Bußsakraments hat sich der Glaube an das Geheimnis der Erlösung ausgedrückt, und zwar so, dass diese sowohl „eine[r] lebendige[n] und lebensspendende[n] Wirklichkeit, die der inneren Wahrheit des Menschen, der menschlichen Schuld“, als auch „der Sehnsucht des menschlichen Gewissens entspricht.“<sup>21</sup> Der Papst beschreibt damit indirekt, dass die Antwort auf die *Materialismen* dieser Welt in der

---

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> Ebd.

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> Ebd.

Umkehr und ihrem rituellen Ausdruck in Buße und Eucharistie zu finden sind. Dann ist christliches Leben ein gelingendes und gelungenes, wenn diese innere Einheit gewahrt bleibt.

Einige Jahre später veröffentlicht die Internationale Theologische Kommission 1982 eine Stellungnahme zur Versöhnung und Buße. In diesem umfangreichen Dokument äußert sich die Kommission sowohl zum anthropologischen Kontext der Buße als auch zu ihrer theologischen Fundierung.<sup>22</sup> Dieser Text ist deswegen markant, weil sich hier ein Grundzug jenes Argumentes findet, welches die Dialektik zwischen Sünden- und Gottesbewusstsein ausbreitet. Dies wird zugleich zum hermeneutischen Schlüssel der theologischen Argumentation. „Dann hat auf der anderen Seite der Verlust des Gespürs für die Sünde, den wir heute in vielen Teilen der Welt feststellen, seine Wurzel im Verlust des Gespürs für Gott [...]“<sup>23</sup> In einem Dreischritt wird dieses Argument entfaltet, indem die anthropologische Dimension zunächst den Auftakt bildet, aber auch als das Kernargument angesehen werden kann. Denn von hier aus wird entschieden, wie das Zueinander von Gottes Gnade und sündigem Menschen gedacht wird. Auch hier ist die Buße ein menschlicher Akt, der einerseits als „freier, *sittlich verantwortlicher* Akt des Menschen“<sup>24</sup> gedacht wird und andererseits ein Akt der Gnade ist, in dem der Mensch sich als verantwortliches Subjekt seiner Taten zu ihnen bekennt. Im Akt der Buße geht dann das „göttliche[] und menschliche[] Tun“<sup>25</sup> eine enge Verbindung ein, die den Verdacht aufkommen lässt, dass dieses Tun bereits ausschließlich religiös ausgedeutet wird.

Das Sündenbewusstsein, so das Urteil der Kommission, schwindet und führt in der Konsequenz wiederum zu einer Krise des Bußsakraments. Die Ursachen hierfür werden sowohl innerkirchlich als auch außerkirchlich gesucht. Diese Ursachen werden durchaus unterschiedlich gewichtet. Innerkirchlich ist die Ursache in einer Praxis zu suchen, die den Menschen in seinem Leben und in der Dramatik der Welt nicht berührt. Außerkirchlich jedoch liegen die Ursachen

<sup>22</sup> Vgl. Internationale Theologische Kommission, Versöhnung und Buße (1982), in: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1982\\_riconciliazione-penitenza\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1982_riconciliazione-penitenza_ge.html) (19.01.2015).

<sup>23</sup> Ebd., Einleitung.

<sup>24</sup> Ebd., A, I.

<sup>25</sup> Ebd.

fast ausschließlich an den spezifischen Modernisierungsmerkmalen, die zu jener Schwächung des Sündenbewusstseins führen, die zur Krise des Sakraments beisteuere. So ist die Konsequenz, dass eine „Erneuerung der anthropologischen Voraussetzungen der Buße [...] deshalb einsetzen [muss] mit der Erneuerung des Verständnisses des Menschen als sittlich-religiös verantwortlicher Person.“<sup>26</sup> Das Papier der Theologischen Kommission bindet wohl die Schuld konsequent an die Freiheit zurück und begründet dies in der Ebenbildlichkeit des Menschen.<sup>27</sup> Die anthropologische Dimension der Buße hat aber nicht nur eine persönliche, sondern auch eine soziale Dimension. Die christologische Fundierung ist auch hier in einer pneumatologischen Erweiterung zu finden. „Das Werk der Versöhnung Gottes durch Jesus Christus bleibt durch den Heiligen Geist lebendige Gegenwart und gewinnt umfassende Wirklichkeit in der Gemeinschaft der Glaubenden.“<sup>28</sup> Weil Kirche in ihrer sakramentalen Wirklichkeit verstanden wird, ist sie dies in Jesus Christus auch in der „*Vergebung und der Versöhnung für die ganze Welt*“<sup>29</sup> als Kirche der Armen, der Sünder und der Verfolgten. Weil sie Sakrament der Versöhnung ist, ist sie dies zugleich als „wirksames Werkzeug.“<sup>30</sup>

Als ein weiteres zentrales Schreiben kann das Apostolische Schreiben „*Reconciliatio et paenitentia*“ von 1984 angesehen werden. Es wurde im Anschluss an die Bischofssynode, die durch das Papier der Theologenkommision vorbereitet und auf das Thema der Buße konzentriert worden war, verfasst.<sup>31</sup> In diesem Schreiben wird die Welt als eine gespaltene beschrieben und dies ist die Grundlage für die theologische Reflexion darauf, wie der einzelne Mensch und der Mensch als sozial eingebundenes Wesen mit dieser Situation umgehen kann. Die Zerrissenheit dieser Welt wird in sehr verschiedenen Bereichen entfaltet, zu diesen gehören sowohl die sozialen Ungleichheiten<sup>32</sup>, als

<sup>26</sup> Ebd.

<sup>27</sup> Vgl. ebd., C, III.

<sup>28</sup> Ebd., B, III.

<sup>29</sup> Ebd.

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> Vgl. Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Reconciliatio et paenitentia* (1984), in: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_02121984\\_reconciliatio-et-paenitentia\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia_ge.html) (1.10.2020).

<sup>32</sup> Vgl. ebd., Nr. 2.

auch auch deren vielfältige Auswirkungen im Blick auf Lebensschutz, Diskriminierung, Gewalt, Terrorismus, Folter und ungerechte Sozialstrukturen. „Der überwältigende Druck dieser Spaltungen macht aus der Welt, in der wir leben, eine bis in ihre Fundamente zerrissene Welt.“<sup>33</sup> In dieser Krisensituation hat die Kirche einen sehr umfassenden Versöhnungsauftrag, der sich durch das Wesen der Kirche als in dieser Welt seiend und doch nicht von dieser Welt seiend, unterschiedlich gestaltet. Insofern Kirche eine Kirche in der Welt ist, ist sie von diesen beschriebenen Spaltungen auch betroffen und hat die Aufgabe, nach innen zu versöhnen. „Außer den Spaltungen zwischen den Gemeinschaften, die sie seit Jahrhunderten bedrücken, erlebt die Kirche heute in ihrem Inneren Spaltungen zwischen ihren eigenen Mitgliedern, die durch unterschiedliche Auffassungen und Standpunkte im Bereich der Glaubenslehre und Pastoral verursacht werden.“<sup>34</sup> Dabei entdecken die Verfasser des Dokuments die Ursache dieser wahrgenommenen Spaltungen im Menschen selbst, nämlich in der Ursünde. Der Mensch aber sehnt sich nach einer versöhnten Welt und deswegen formulieren die Verfasser die Notwendigkeit, diesen Versöhnungswunsch auf die Ursache zu lenken, die die Zerrissenheit hervorruft – auf die Sünde also. Deswegen kann in der Konsequenz die „Aussöhnung nicht weniger tief reichen als die Entzweiung.“<sup>35</sup> Die zweite Aufgabe der Kirche in der Versöhnung, also ihr Auftrag nach außen, wirkt in dem Schreiben randständig und scheint eine Art natürliche Folge der Versöhnung des Sünders mit Gott zu sein. Erst wenn diese Versöhnung vollzogen wird, können „noch andere von der Sünde verursachte Risse heilen: Der Beichtende, dem verziehen wird, wird in seinem innersten Sein mit sich selbst versöhnt, wodurch er seine innere Wahrheit wiedererlangt, er versöhnt sich mit seinen Brüdern [...], er versöhnt sich mit der Kirche und der ganzen Schöpfung.“<sup>36</sup> Damit symbolisiert der Beichtstuhl den Ort, an dem „nach der Behebung der Spaltungen neu und makellos ein versöhnter Mensch, eine versöhnte Welt entstehen!“<sup>37</sup>

---

<sup>33</sup> Ebd.

<sup>34</sup> Ebd.

<sup>35</sup> Ebd., Nr. 3.

<sup>36</sup> Ebd., Nr. 31, V.

<sup>37</sup> Ebd.

Allerdings nehmen die Verfasser hier eine Traditionsverschiebung vor, indem sie die Sünde so umfassend denken, dass das Bußsakrament zwar als Versöhnungsgeschehen aufgefasst wird, allerdings wird es zugleich auch dort als sinnvoll angesehen, wo es zunächst von der Tradition her nicht angesiedelt wurde: bei der alltäglichen, lässlichen Sünde. „Kraft ihrer wesentlichen Sendung sieht sich die Kirche nämlich verpflichtet, bis an die Wurzeln der Urwunde der Sünde vorzudringen, um dort Heilung zu wirken und gleichsam eine Urversöhnung zu schaffen, die dann ein kraftvolles Prinzip jeder weiteren echten Versöhnung sein soll.“<sup>38</sup> Die Ursache für die Spaltung und die Unversöhntheit ist in der Ursünde, hier als Urwunde chiffriert, zu sehen und die einzige Medizin ist die Versöhnung in der sakramentalen Buße.

Die Kirche verortet sich prophetisch in dieser Situation, denn sie „klagt die Übel des Menschen in ihrer verschmutzten Quelle an; sie weist hin auf die Wurzel der Spaltung und gibt Hoffnung, dass die Spannungen und Konflikte überwunden werden können.“<sup>39</sup> Deswegen bleibt die Kirche dann ihrem Auftrag treu, wenn sie der ihr anvertrauten Sendung Christi, die eine versöhnende ist, treu bleibt und Versöhnung durch die Befreiung von der Sünde und zugleich in der Gemeinschaft mit Gott eröffnet.<sup>40</sup> Weil die Kirche als Sakrament ein Ort der Versöhnung ist, muss sie sich *zum einen* dafür einsetzen, dass diese Versöhnung möglich ist und *zum anderen* bei sich selbst anfangen, „eine *versöhnte* Kirche zu sein.“<sup>41</sup> Grundlage ist aber auch hier der Verlust des Sündenbewusstseins<sup>42</sup>, dessen Ursachen im Säkularismus, in den Ergebnissen der Humanwissenschaften sowie in der Ethik, den Massenmedien, aber auch der kirchlichen Übertreibung des Sündenbewusstseins gesehen werden.

Auffallend ist bei diesen beiden Schreiben der Jahre 1982 und 1984, dass der argumentative Duktus sich darauf konzentriert, den spezifisch verstandenen Versöhnungsauftrag der Kirche nach außen zu platzieren. Denn die Ursachen für den Verlust des Sündenbewusstseins werden in beiden Veröffentlichungen vor allem in der gegenwärtigen

<sup>38</sup> Ebd., Nr. 4.

<sup>39</sup> Ebd.

<sup>40</sup> Vgl. ebd., Nr. 7.

<sup>41</sup> Ebd., Nr. 9.

<sup>42</sup> Vgl. ebd., Nr. 18.

tigen modernen Kultur festgemacht. So ist es möglich, eben dort das „echte Sündenbewusstsein wieder neu zu formen.“ Indem durch „eine klare Berufung auf unaufgebbare Prinzipien der Vernunft und des Glaubens“ das Sündenbewusstsein, durch Prinzipien, „wie die Morallehre der Kirche sie immer vertreten hat“<sup>43</sup>, wiederhergestellt wird. Diese Wiederherstellung wird auch im kirchlichen Kontext notwendig sein, und deswegen muss dort ein „gesundes Sündenbewusstsein“ hervorgerufen werden, um so die interne Versöhnung – deren Spaltung ja ebenso in der unterschiedlichen Auffassung von Moral- und Glaubenslehre hervorgerufen werde – zu ermöglichen. In dieser Überwindung der Sünde kann die Versöhnung nach außen getragen werden. „Die versöhnende Funktion der Kirche muss somit jenen inneren Zusammenhang beachten, der die Verzeihung und Vergebung der Sünde jedes Menschen eng mit der grundsätzlichen und vollen Versöhnung der Menschheit verbindet, die mit der Erlösung geschehen ist.“<sup>44</sup> Wiederum bedeutet dies für den inneren Auftrag der Kirche, den Schwerpunkt auf eine erneuerte Praxis der Katechese und hier insbesondere auf die sakramentalen Beichte zu legen.

2002 verfasst Papst Johannes Paul II. das Schreiben „*Misericordia Dei*“<sup>45</sup> und schreibt darin die Anliegen seines Schreibens „*Reconciliatio et paenitentia*“ zur Krise des Sündenbewusstseins, wie es sich in der gegenwärtigen Kultur feststellen lässt, fort.<sup>46</sup> Dieses Schreiben von 2002 hat einen anderen Charakter, weil es die kanonistische Perspektive in den Mittelpunkt stellt und auf diese Weise zwei Sichtweisen auf das Sakrament vereint: *einerseits* die Festlegungen im CIC von 1983, *andererseits* stellt es sich in die Tradition der Buß- und Sündenlehre vom Konzil von Trient und argumentiert auf der

<sup>43</sup> Ebd.

<sup>44</sup> Ebd., Nr. 23. Methodisch betont das Schreiben die Notwendigkeit, in der Katechese das Sündenbewusstsein zu erneuern und so ineins die Praxis der sakramentalen Beichte in den Mittelpunkt zu rücken als den Ort, an dem beides zusammenkomme: die durch die Reue, Bekenntnis, Vergebung und Buße ermöglichte Versöhnung und zugleich Orientierung an der Kirche.

<sup>45</sup> Vgl. Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Misericordia Dei* als „*Motu proprio*“ erlassen (2002), in: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/motu\\_proprio/documents/hf\\_jp-ii\\_motu-proprio\\_20020502\\_misericordia-dei\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_20020502_misericordia-dei_ge.html) (1.10.2020).

<sup>46</sup> Vgl. ebd.

Grundlage des Weltkatechismus.<sup>47</sup> Wesentlich an diesem Dokument ist der Rahmen, in dem die Lehre der Kirche wiederholt wird. Der Katechismus der Katholischen Kirche wird als der Ort benannt, an dem die „katholische Lehre über das Sakrament der Buße und der Versöhnung [...] zusammenfassend dargestellt ist.“<sup>48</sup> Zusätzlich aber fordert der Papst die Bischöfe auf, weil es bei der Beichte um einen „für das Leben der Kirche so wesentlichen Gegenstand von grundsätzlicher Bedeutung“ gehe, „dass unter den verschiedenen Episkopaten der Welt völlige Harmonie“ herrsche, wenn sie sich zu der Frage verhielten.<sup>49</sup> Abschließend bekräftigt der Papst den Inhalt des Schreibens als „*Motu proprio*“ und damit als bindenden Text, der „volle und bleibende Gültigkeit habe und vom heutigen Tag an eingehalten werde, ungeachtet jeder anderen gegenteiligen Anordnung.“<sup>50</sup>

Die aktuellen Schreiben<sup>51</sup> ändern an der grundsätzlichen Deutung weniger, als dass sie in einer anderen Sprache positiv auffallen.<sup>52</sup> Zugleich bleibt das Narrativ bestehen, das sich durch die Jahrzehnte trägt, dass nämlich die Geschichte der Neuzeit gerade dort als eine Verfallsgeschichte beschrieben wird, wo die Errungenschaften der Moderne die Reichweite kirchlichen Handelns und ihre Akzeptanz zu unterminieren scheinen, nämlich in der Anthropologie. Letztlich bleibt die zugrundeliegende Dialektik des Sünden- und Gottesbewusstseins prägend und für diese Dialektik stellt das Sakrament der Buße jene Schlüsselstellung dar, die dieses als erkenntnisleiten-

<sup>47</sup> Vgl. ebd. Ausführlich werden die im CIC 1983 festgelegten Normen der Beichte erörtert und mit Ermahnungen unterlegt. Zugleich wird deutlich darauf hingewiesen, dass die Generalabsolutionen, die immer mehr gefeiert würden, unerlaubt seien.

<sup>48</sup> Ebd.

<sup>49</sup> Ebd., Nr. 6. Konkret wünscht der Papst sich, dass „die Bischofskonferenzen gemäß can. 455 § 2 des CIC so bald wie möglich der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung den Text der Normen zukommen lassen, die sie im Lichte des vorliegenden *Motu proprio*, unter Anwendung von can. 961 des CIC zu erlassen oder zu aktualisieren beabsichtigen.“

<sup>50</sup> Ebd., Nr. 9 b.

<sup>51</sup> Vgl. *Franziskus*, Enzyklika *Laudato Si'* (2015), in: [http://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](http://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html) (1.10.2020).

<sup>52</sup> Vgl. J. Hahn, G. Werner (Hg.), *Mercy and Justice. A Challenge for Contemporary Theology* (Brill's Studies in Catholic Theology, No. 9), Stuttgart, Amsterdam 2020.

des Prinzip der Moralität qualifiziert. An seiner Häufigkeit also ist die moralische Beschaffenheit des Subjekts, der Zustand der Welt als auch der Kirche abzulesen. Die Buße wird damit aber direkt mit der Sündigkeit des Menschen noch im Blick auf die Ursünde korreliert, auch dies ist eine interpretative Verschiebung der Traditionsdeutung, die die Buße gerade nicht auf die Ursünde bezogen hatte, sondern auf die Sünden nach der Taufe.

Papst Franziskus erweitert diese binnenkirchliche moralische Verengung allerdings insofern deutlich, als dass er die Sünde klarer in den Rahmen sozialer Verantwortung stellt und damit in Nuancen eine andere hermeneutische Idee vorstellt, die aus der Konzentration auf die Sünde als rein personales Problem herausführen könnte. Diese Verschiebung ist insbesondere in den Verlautbarungen *Evangeliū Gaudium* und *Laudato Si'* zu sehen. Allerdings wird damit ein anderes Problem virulent, denn können Strukturen wirklich sündig sein, oder ist die Rückbindung an die Freiheit des Subjekts, für die Kant so vehement eintritt, nicht bindend?

#### 4. Leiderfahrung durch Schuldzusammenhänge – eine mögliche hermeneutische Konstruktion der Idee der Erbsünde in freiheitlicher Lesart

Kant gebrauchte biblische Metaphern (Absterben des alten Menschen; Kreuzigung des Fleisches [BA 98, A 92]), um die Veränderung der inneren Haltung zu beschreiben. Sie sind als grundlegende Umkehr des sündigen Menschen zum christlichen Leben einer Chiffrierung entlehnt, die seiner Logik entsprach. Zugleich bilden sie sachlogisch genau die Klammer, mit der Kant seine moralischen Beschreibungen christologisch beschreibt, indem er den Zusammenhang von Idee und Urbild entwirft, der in der Vernunft entsteht, um nicht an der Aporie der Vernunft zu verzweifeln. Kant selbst dehnt diese philosophische Christologie bis zu einer (philosophischen) soteriologischen Grenzreflexion aus. Notwendig ist dies einerseits, damit eben die Vernunft nicht aporetisch bleibt, aber andererseits auch, damit das Weltganze nicht das Ziel verfehlt, nämlich die moralisch gute Welt. Kant dekonstruiert in seiner Reflexion die traditionelle Erbsündenlehre in ihrer Übertragbarkeit und kann doch gleichzeitig die Dramatik des Bösen beibehalten. Philosophisch übernimmt Kant zudem die Einsichten der Christologie als auch der

Gnadenlehre und verzahnt beide. Allerdings bleibt er dabei im Rahmen einer vernunftgemäßen Operation. Die für die Theologie wesentlichen Einsichten in Kants Religionsschrift sind damit mindestens drei sehr unterschiedliche:

*Erstens* ist auf die Unhintergebarkeit der Verantwortung des Menschen nicht zu verzichten, an seinem freien Willen und seiner Freiheit festzuhalten und damit auch an der Unvertretbarkeit der Schuld. Diese Einsicht ist durchaus in den genannten lehramtlichen Dokumenten – wenn auch unter anderen Vorzeichen – zu finden.

*Zweitens* hat sich Kant von jeder Vorstellung einer nicht personalen Schuld und damit einer Handlung, die nicht auf die Freiheit zurückgeführt werden kann, verabschiedet und damit wirksam von einer vererbten Schuld. Dieser Zusammenhang wird theologisch in den lehramtlichen Dokumenten verneint, weil das Traditionsargument der erbsündlichen Verfassung als weitergebene anthropologische Kategorie als bindend erscheint. Theologisch wäre hier schon deswegen eine Korrektur vorzunehmen, weil die biblische Grundlage, wie sie für Augustinus argumentativ grundlegend war, sich als Übersetzungsfehler und damit als logisch nicht einleuchtend herausstellte.

*Drittens* hat Kant zwar, um die Aporie der Vernunft zu vermeiden, auf eine notwendige christologische Erlösungsidee rekurriert, diese allerdings nicht mehr als eine auf Geschichte und Offenbarung bezogene gedacht. Die reale Möglichkeit ist für Kant nicht weiter relevant. An dieser Stelle wird es theologisch schwierig, Kant uneingeschränkt zu folgen, wenn theologisch am realen Ereignischarakter der Offenbarung etwas hängt, was es dogmatisch jedenfalls tut.

Allerdings markiert Kant drei Einsichten, die für eine Auseinandersetzung mit diesem Teilstück der Tradition wohl unhintergebar sind: *Erstens* sind Schuld und Sünde beide eine Tat der Freiheit. *Zweitens* ist die Welt in ihrer realen Verfasstheit von Strukturen geprägt, die durch Schuldigkeit hervorgerufen werden und die Schuldigkeit im persönlichen und systemischen Sinn zur Folge haben. *Drittens* wird theologisch und philosophisch aber erst im Sich-Verhalten zu dieser durch Schuld geprägten Struktur und Umgebung von einer verantworteten Tat und dann auch von Schuld oder Sünde gesprochen werden können. Zusammenfassend kann also gesagt werden: So sehr Kant die Aporie der Erbsündenlehre offenlegt (wie es vor ihm übrigens bereits Abaelard getan hat), so wenig ist seine komplette christologische und soteriologische Rekonstruktion (im

Blick auf die gesamte Argumentation der Religionsschrift) theologisch weiterführend. Denn der Preis, theologisch gesprochen, die Gottesfrage auf die reine Idee des Gottessohnes zu reduzieren und damit jegliche geschichtliche Perspektive auf Offenbarung zu verneinen, ist dann doch zu hoch. Allerdings bietet Kant einen Interpretationsrahmen, der an wesentlichen Punkten weiterführender ist als die traditionelle Deutung der Erbsünde. Denn die Konstruktion einer Erbsünde führt in logische Aporien, die theologisch für den Sinngehalt dieses Theologumenons nicht zwingend in Kauf genommen werden müssen. Denn die Erbsünde könnte ja auch als eine Metapher für eine anthropologische Erfahrung verstanden werden und damit weniger als Dreh- und Angelpunkt des Erlösungsgeschehens. Dies wäre insofern eine paradoxe Interpretation, weil die anthropologische Erfahrung als Ausgangspunkt genommen werden könnte und dennoch in eine andere christologische Interpretation münden würde. An dieser Stelle ist Kant erneut hilfreich.

Denn Kant hat, wie vor ihm bereits Paulus oder auch Augustinus, die Ernsthaftigkeit der Verstrickung in eine vom Bösen und Übel geprägte Welt ja gerade nicht geleugnet. Jedoch wird das Thema bei Kant in einer philosophischen Zuspitzung gelöst, die theologisch aufhören lassen sollte. Denn Kant führt die Auseinandersetzung um die Sünde und die Schuld als ein christologisches Thema in einem sehr umfassenden Sinn. Allerdings beinhaltet bei Kant die Christologie eine Hoffnungshermeneutik, denn Kant ist davon überzeugt, dass der Mensch gut handeln können kann, weil er gut handeln soll und die Fähigkeit dazu hat. Anthropologisch kommt also die Verzweiflungsthematik, ob der eigenen moralischen Unfähigkeit nicht angesichts einer korrumpierten menschlichen Natur und einer fehlenden Freiheit zum Tragen, sondern angesichts des Wissens darum, das Gute zu kennen und zu können. Auf diese Weise spielt Kant eine Hoffnungsthematik in die Frage nach dem Bösen und der moralisch schlechten Tat ein, die theologisch durch die traditionsentscheidende Weichenstellung bei Augustinus deutlich verdunkelt wurde; die schöpfungstheologische positive Konnotation des Menschen und seiner/ihrer Freiheit. Christologisch entwickelte sie sich in der Konsequenz zu einer Sündentilgungstheorie, die die Erlösung auf die Tilgung der Schuld konzentrieren musste und sich damit immer weiter von einer Hoffnungstheologie entfernte. In dieser staurozentrischen Verengung der Christologie verfügten sich Bedingungsgefüge, die

schließlich bei Anselm von Canterbury ihren Höhepunkt fanden. Selbst noch Kant findet den Ausweg aus der Frage, wie die moralische Anrechenbarkeit der Schuldigkeit des ‚alten Menschen‘ gelöst werden könnte, nur in der Stellvertretungslogik eines Anselm von Canterbury. Denn auch bei Kant fungiert die Stellvertretung als vernunftoperative Konstruktion, um mit der Schuldigkeit des eigenen Lebens umzugehen und durch das ‚Mehr‘ des verdienstvollen Lebens des idealen Menschen die eigene Schuld auszugleichen.<sup>53</sup>

Ist also die Erbsündenthematik am Ende ein christologisches Problem? Meines Erachtens ist ein Ausweg aus diesen Aporien nur denkbar, wenn die Frage schöpfungstheologisch bearbeitet wird. Denn schöpfungstheologisch jedenfalls wäre einsehbar, dass es sich bei der guten Schöpfung um eine freie Schöpfung handelt und auf diese Weise die Freiheit zum hermeneutischen Kriterium werden kann. Dies ist allerdings nur in Abgrenzung vom späten Augustinus und den frühen Konzilien möglich. Auf dem Konzil von Trient ist eine für die Freiheit interpretationsoffene Lesart angeboten worden, die weiterzuverfolgen sich lohnen würde. Sie würde allerdings das Sündenbewusstsein an das Freiheitsbewusstsein knüpfen, ebenso wie sie das Gottesbewusstsein an das Freiheitsbewusstsein knüpfen würde und sich damit gegen die lehramtlichen anthropologischen, theologischen und zeitanalytischen Deutungen stellen.

Wenn Papst Franziskus stärker auf die sündigen Strukturen rekurriert, fügt er in die Debatte eine durch die Befreiungstheologie betonte Interpretation ein.<sup>54</sup> Diese Deutung scheint einen Ausweg aus der erbsündlichen Debatte anzubieten. Jedoch möchte ich zum Abschluss einige kritische Bemerkungen zu dieser Deutung anfügen, die weiterer Diskussion bedürfen. Wenn nämlich gegenwärtige theologische und lehramtliche Überlegungen über sündige Strukturen diese als Bedingung menschlichen Lebens setzen, denen sich zu entziehen daher nicht möglich ist, so wären doch meines Erachtens zwei Einwände intensiver zu diskutieren: *Erstens* der schon genannte Einwand von Kant, dass Strukturen nicht sündig sein können, sondern nur die Menschen in ihnen. Kant hat sehr deutlich herausgear-

<sup>53</sup> Vgl. St. Schaede, Stellvertretung. Begriffsgeschichtliche Studien zur Soteriologie (Beiträge zur historischen Theologie, Nr. 126), Tübingen 2004.

<sup>54</sup> Vgl. exemplarisch G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung. Mit einem Vorwort von Johann Baptist Metz, Mainz <sup>2</sup>1979.

beitet, dass es die innere Disposition ist, die zum Sündigen, zur schuldigen Handlung führt und dass es keinen Unterschied macht, ob der Anlass von außen oder von innen kommt. *Zweitens*: Diese schuldigen, sündenverstrickten Strukturen treffen nicht alle Menschen gleich. Es ist also gerade nicht so, dass es eine Bedingung der Möglichkeit des je individuellen Lebens ist, die alle Leben gleich treffen. Sondern manche Menschen sind besonders gefährdet, während andere in derselben Situation, in derselben Umgebung kaum durch Strukturen getroffen sind. Wie soll es dann eine gleiche, gemeinsame Verstrickung ohne persönliche Freiheit und Verantwortung geben? Zudem geschieht die Gefährdung der einen durch Eigenschaften, die sich diese Menschen nicht selbstständig ausgesucht haben, und die weniger große Gefährdung der anderen ebenfalls durch Eigenschaften, die sie nicht freiheitlich gesucht haben. Nicht zuletzt die *critical race theory* betont dies seit über 30 Jahren<sup>55</sup>, in dem sie aufweisen kann, dass die Umgebung keine metaphysische Größe, sondern eine kontingente Struktur ist, die durch individuelle Entscheidungen und Sich-Verhalten geprägt wird. Paradoxerweise widerlegen diese Analysen die Idee *sündiger* Strukturen insofern, als dass sie die Gleichheit widerlegen, mit der diese Strukturen Menschen treffen. Gerade weil sie manche Menschen treffen und manche nicht, wird deutlich, dass sie menschlich gesteuerte Mechanismen sind. Mit Kant würde wiederum offengelegt werden können, dass manche dieser Mechanismen so früh anfangen, dass sie so wirken, als seien sie ‚naturegegeben‘ oder personenunabhängig. Sie sind es aber nicht. Mit Kant wäre aber doch zu lernen, dass die je persönliche Verantwortung auch dort gilt, wo die Problematik scheinbar rein strukturell erscheint. Über Kant hinaus plädiere ich entschieden dafür, wenn man schon über schuldige Verstrickungen weiterreden will – und da spricht einiges dafür –, in die Entstehungsbedingun-

<sup>55</sup> Vgl. K. W. Crenshaw, Mapping the Margins. Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color, in: *Stanford Law Review* 43 (6/1991), 1241–1299; ders., Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics, in: *The University of Chicago Legal Forum* 1989, 139–167; ebenso zu diesem Thema: U. Leimgruber, „Unsere Chance ... menschlich zu werden“, Anstöße aus der Lektüre Judith Butlers für die pastoral-theologische Rede von Menschen und Macht, in: B. Grümme, G. Werner (Hg.), *Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption* (Religionswissenschaft, 15), Bielefeld 2020, 43–62.

gen, sowie die faktische Existenz von schuldhaften Strukturen, die Kategorien der *critical race theory*, also von *gender*, *race*, *class* und *body*, auch theologisch endlich in die Debatte einzuschreiben und damit die Vorstellung zu beenden, alle Menschen seien gleich affiziert und gleich ‚gefährdet‘. Brianne Jacobs<sup>56</sup> bietet für diese Zusammenhänge einen theologischen Ansatz, der weiterführend ist. Sie bedenkt nämlich ausgehend von Judith Butler, dass die Subjektkonstruktion stets bereits durch Normen und Diskurse bestimmt ist, die das Subjekt gar nicht auswählen kann. In diesem Sinne steht das Subjekt von Anfang an und bis in die persönliche subjektive Konstitution hinein in vorfindbaren Strukturen, die Sichtbarkeiten und Gerechtigkeit festgelegt haben. Das Subjekt hat also diese Form der Teilhabe an der sozialen Sünde nicht gewählt, die Subjektkonstruktion selbst ist bereits der Ort der sozialen Sünde. Allerdings kann das Subjekt, so Jacobs deutlich, sich zu diesem Ort, zu der sozialen Sünde kritisch verhalten, und erst dieser Akt ist dann die persönliche und moralisch bewertbare Tat. „When we account for ourselves within structural sin, the moral question shifts from one based on individualism – have you directly caused harm – to a more social question: Have you attempted to change the conditions that form the ‚I‘?“<sup>57</sup> Wird diese Perspektive an die zugrundeliegende Thematik angelegt, dann kann in der Tat – so Jacobs – Sünde deswegen zu einem hoffnungsvollen Theologumenon werden, weil es die Möglichkeiten des besseren Lebens aufweist. „The ‚I‘ that I am, in a constructivist frame, is inescapably formed by its inheritances and histories. However, the ‚I‘ whom I become is open. It depends on the history that we write, and the society that we form. What will be the story we tell about climate change? What will be the story we tell about nations and refugees? How those narratives end defines who we are.“<sup>58</sup> Theologisch werden in einer solchen Deutung allerdings die Verständnisse des Menschen einer je situativen Kontingenz unterzogen und die schöpfungstheologisch zugrunde gelegte gute Schöpfung mit einer moralischen Perspektive verknüpft, die – übrigens ähnlich wie in Kants Entwurf – die zukünftige Perspektive im

\* Vgl. B. Jacobs, *Moral Accountability and Nonvoluntary Participation in Social Sin*, in: B. Grümme, G. Werner (Hg.), *Judith Butler* (s. Anm. 56), 189–200.

<sup>57</sup> Ebd., 197.

<sup>58</sup> Ebd., 199.

Modus der Hoffnung bereithält. In diese Richtung wäre eine Theologie der Erbsünde, wenn denn an diesem Traditionsbestand festgehalten werden will, weiter zu denken.

## Literatur

- Crenshaw, Kimberlé Williams, Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics, in: The University of Chicago Legal Forum 1989, 139–167.
- Crenshaw, Kimberlé Williams, Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color, in: Stanford Law Review 1991 53 (6), 1241–1299.
- Franziskus, Enzyklika *Laudato Si'* (2015), in: [http://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](http://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html) (1.10.2020).
- Greiner, Michael, Gottes wirksame Gnade und menschliche Freiheit, Wiederaufnahme eines verdrängten Schlüsselproblems, in: Th. Pröpfer, Theologische Anthropologie, Bd. 2, Freiburg i. Br. u. a. 2011, 1351–1436.
- Gutiérrez, Gustavo, Theologie der Befreiung. Mit einem Vorwort von Johann Baptist Metz, Mainz <sup>2</sup>1979.
- Hahn, Judith, Werner, Gunda (Hg.), *Mercy and Justice. A Challenge for Contemporary Theology* (= Brill's Studies in Catholic Theology, No. 9), Stuttgart, Amsterdam 2020.
- Internationale Theologische Kommission, Versöhnung und Buße (1982), in: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1982\\_riconciliazione-penitenza\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1982_riconciliazione-penitenza_ge.html) (19.01.2015).
- Jacobs, Brianne, Moral Accountability and Nonvoluntary Participation in Social Sin, in: B. Grümme, G. Werner (Hg.), *Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption* (= Religionswissenschaft, 15), Bielefeld 2020, 189–200.
- Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Reconciliatio et Paenitentia* (1984), in: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_02121984\\_reconciliatio-et-paenitentia\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia_ge.html) (1.10.2020).
- Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Misericordia Dei* als „Motu proprio“ erlassen über einige Aspekte der Feier des Sakraments der Buße (2002), in: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/motu\\_proprio/documents/hf\\_jp-ii\\_motu-proprio\\_20020502\\_misericordia-dei\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_20020502_misericordia-dei_ge.html) (1.10.2020).
- Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptor hominis* (1979), in: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_04031979\\_redemptor-hominis\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis_ge.html) (12.01.2015).
- Kant, Immanuel, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, B 94f., in: ders., *Werke VIII* (ed. W. Weischedel), Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1968, 645–879.
- Katechismus der Katholischen Kirche (1997).

- Leimgruber, Ute, „Unsere Chance ... menschlich zu werden“. Anstöße aus der Lektüre Judith Butlers für die pastoral-theologische Rede von Menschen und Macht, in: B. Grümme, G. Werner (Hg.), *Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption* (= *Religionswissenschaft*, 15), Bielefeld 2020, 43–62.
- Pröpfer, Thomas, *Theologische Anthropologie*, 2 Bde., Freiburg i. Br. u. a. 2011.
- Schaede, Stephan, *Stellvertretung. Begriffsgeschichtliche Studien zur Soteriologie* (= *Beiträge zur historischen Theologie*, Nr. 126), Tübingen 2004.
- Werner, Gunda, *Die Freiheit der Vergebung. Eine freiheitstheoretische Reflexion auf die Prärogative Gottes im sakramentalen Bußgeschehen*, Regensburg 2016.
- Werner, Gunda, *Freiheit und Sünde. Eine theologiegeschichtliche Rekonstruktion*, in: *Limina* 2 (2/2019), 85–106.
- Werner, Gunda, *Art. Reuestreit*, in: *Enzyklopädie der Neuzeit*, XI: *Renaissance – Signatur* (2010).