

Die Erbsündenlehre als Aspekt einer Theologie der Geschichte

Markus Knapp

1.

Die fundamentaltheologische Glaubensrechtfertigung erfordert es, das Wirklichkeitsverständnis des Glaubens zu explizieren und zu begründen. Denn wenn Gott als der Schöpfer und Vollender der Wirklichkeit gedacht werden soll, so besagt das ja: „Gott wird nur gedacht, wenn man nicht nur Gott denkt, sondern alles im Zusammenhang mit Gott und Gott im Zusammenhang mit allem anderen.“¹ Es ist dann aber unumgänglich, auch die Geschichtlichkeit der Wirklichkeit theologisch zu reflektieren und in das theologische Wirklichkeitsverständnis zu integrieren.

Dabei schien in den Ursprüngen des Christentums das Thema Geschichte bereits erledigt. Wenn Paulus von Christus sagt, dass er „von den Toten auferweckt worden ist als der Erste der Entschlafenen“ (1 Kor 15,20; vgl. 23), so heißt das ja im Rahmen eines apokalyptischen Weltbildes: Mit der Auferweckung Jesu hat der endzeitliche Äon begonnen, der derzeitige Äon und seine Geschichte gehen unweigerlich zu Ende mit der Parusie Christi, die noch zu Lebzeiten der eigenen Generation erwartet wurde (vgl. 1 Kor 15,51; 1 Thess 4,15–17). Mit dem Ausbleiben der Parusie wurde dann eine theologische Reflexion auf das Verhältnis des Christentums zur weitergehenden Geschichte unausweichlich.

¹ I. U. Dalferth, Götzen-Dämmerung. Warum die Theologie mehr will als Gott denken, in: Chr. Schwöbel (Hg.), Gott – Götter – Götzen. XIV. Europäischer Kongress für Theologie (Veröffentlichungen der wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 38), Leipzig 2013, 197–218, 198. Vgl. dazu auch M. Knapp, Das Wirklichkeitsverständnis des Glaubens. Zur Frage nach den ontologischen Voraussetzungen der Theologie unter nachmetaphysischen Prämissen, in: B. Göcke/Chr. Pelz (Hg.), Metaphysik und Theologie (erscheint 2019).

Gegen die Versuchung der Gnosis mit ihrem dualistischen Weltverständnis hielten die christlichen Theologen an der Einheit der Wirklichkeit fest. Sie ist im Schöpferwirken Gottes begründet, der seine Schöpfung auf ein eschatologisches Ziel hin ausgerichtet hat. Damit wird deren geschichtlicher Entfaltung eine elementare Bedeutung im Hinblick auf den Heilswillen und das Heilswirken Gottes zuerkannt. Seinen Ausdruck findet das insbesondere im biblischen Bundesgedanken, der zeigt: Gottes Heilshandeln ist geschichtlich vermittelt; die Geschichte ist das Medium der Begegnung von Gott und Mensch und der dramatischen Entwicklung ihres Verhältnisses.

Das theologische Wirklichkeitsverständnis muss daher unabdingbar die Dimension der Geschichte miteinbeziehen. Sie ist konstitutiv für den universalen Zusammenhang der Wirklichkeit, der als solcher theologisch gedeutet werden muss. Deshalb bleibt im Rahmen der Explikation des Wirklichkeitsverständnisses des Glaubens eine Theologie der Geschichte² unerlässlich. Ihre zentrale Aufgabe besteht darin, den universalen Prozess der Geschichte theologisch zu verstehen, sein Verhältnis zum Heilshandeln Gottes, das in der Schöpfung grundgelegt und von seinem universalen Heilswillen bestimmt wird, zu reflektieren und zu klären. Dazu bedarf die Fundamentaltheologie einer auch philosophisch verantwortbaren Denkform, die folgenden Mindestanforderungen zu genügen hat: Sie muss es ermöglichen, die Geschichte als Einheit, als einen universalen Zusammenhang zu denken, in den jeder Mensch mit einbezogen ist, so dass er sich ihm weder in seinem Selbstverhältnis noch in seiner Lebensgestaltung zu entziehen vermag. Zugleich muss diese Denkform Geschichte als ein Freiheitsgeschehen verständlich werden lassen; denn Gott hat den Menschen als freies Wesen erschaffen, weil er will, dass er sein Leben in dieser Freiheit gestaltet und sich dabei zu der ihm von Gott eröffneten Heilsperspektive verhält.

Im Folgenden wird die These erläutert und begründet, dass die Erbsündenlehre eine theologische Deutung des universalen Geschichtszusammenhangs beinhaltet und als solche ein unabding-

² Zur Orientierung vgl. etwa W. Pannenberg, Art. Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie. VIII. Systematisch-theologisch, in: TRE 12, 658–674; J. Werbick, Art. Geschichte/Handeln Gottes, in: NHThG (erweiterte Neuausgabe), Band 2, 185–205; G. Essen, Art. Geschichtstheologie, in: LThK³ 4, 564–568.

barer Aspekt einer Theologie der Geschichte ist. Daher werden zunächst einige kurze Schlaglichter auf die Entwicklung der traditionellen Erbsündenlehre sowie die Debatte um sie in der zeitgenössischen Theologie geworfen (2.). Angesichts der sich dabei zeigenden Aporien wird dann ein philosophisches Verständnis von Geschichte erläutert, das eine Reformulierung der Erbsündenlehre unter den Bedingungen der fortgeschrittenen Moderne aussichtsreich erscheinen lässt (3.). Anschließend ist zu prüfen, ob auf der Basis dieses Geschichtsverständnisses die theologisch entscheidenden Gehalte der Erbsündenlehre konsistent gedacht werden können und diese damit als Aspekt einer Theologie der Geschichte verstehbar wird (4.). Abschließend sollen noch einige kurze Hinweise zur Aktualität der Erbsündenlehre gegeben werden (5.).

2.

Der biblische Ansatzpunkt für die spätere theologische Erbsündenlehre ist zum einen die Überzeugung von der Universalität der Sünde, zum anderen das Verständnis von der Sünde als einer Macht über den Menschen, der dieser sich nicht entziehen kann. Von einer „Vererbung“ der Sünde ist in der Bibel jedoch nirgendwo die Rede. So geht es in der Sündenfallerzählung in Gen 3 nicht um den historischen Ursprung der Sünde; vielmehr werden in Adam und Eva gewissermaßen die Prototypen des Menschen vorgestellt, in denen sich jeder Mensch wiedererkennen kann und soll: Alle sind der Versuchung zur Sünde ausgesetzt und geben ihr dann auch nach. Diese Universalität der Sünde wird im Alten Testament immer wieder betont (vgl. 1 Kön 8,46; 2 Chr 6,36; Sir 8,5) und auch vom Neuen Testament bestätigt (vgl. Mk 10,18). So konstatiert Paulus, dass „alle gesündigt haben“ (Röm 3,23; 5,12), und er setzt die Universalität der Sünde dann ausdrücklich in Beziehung zum Erlösungswerk Christi, durch den Gott allen Sündern seine Gnade und seine Gerechtigkeit schenkt (Röm 5,12–21). In dieser Universalität der Sünde zeigt sich für Paulus, dass sie eine Macht darstellt, der der Mensch unterworfen ist. Dies klingt ebenfalls bereits im Alten Testament an, wenn es heißt: „Ich bin in Schuld geboren, ich war schon in Sünde, als mich die Mutter empfangen hat“ (Ps 51,7). Auch hier geht es nicht um eine „Vererbung“ der Sünde, sondern darum, dass der Be-

ter sich vom ersten Augenblick seiner Existenz an im Machtbereich der Sünde weiß. Paulus erläutert diese Erfahrung in Röm 7,7–25: Der Mensch sieht sich einer fremden Macht ausgeliefert, die ihn nicht das tun lässt, was er eigentlich will: „In meinem Inneren freue ich mich am Gesetz Gottes, ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das mit dem Gesetz meiner Vernunft im Streit liegt und mich gefangen hält im Gesetz der Sünde, von dem meine Glieder beherrscht werden“ (V. 22f.).³

Diese Dimension der Sünde als einer universalen Macht lässt sich nicht adäquat einholen, wenn Sünde nur als eigenverantwortliche Tat eines Individuums begriffen wird. Dazu bedarf es einer weiterreichenden Reflexion. Als eine solche lässt sich die Erbsündenlehre begreifen unter der Voraussetzung, dass es gelingt, sie unter neuzeitlich-modernen Denkvoraussetzungen konsistent zu reformulieren.

Begründet wurde die theologische Erbsündenlehre von *Augustinus*.⁴ Den Ausgangspunkt bildet dabei die Frage nach dem Ursprung des Bösen. Dieses führt Augustinus auf den freien Willen des Menschen zurück; denn Gott ist nach neuplatonischem Verständnis, dem Augustinus folgt, das Gute schlechthin und kann deshalb nicht der Ursprung des Bösen sein. Aufgrund der Omnipräsenz des Bösen in der Menschheit muss dieser Ursprung am Anfang der Menschheitsgeschichte, bei Adam, dem ersten Menschen, liegen. Dadurch hat Adam seine ursprüngliche Verbundenheit mit Gott und infolge dessen auch die Gnadengaben eines paradiesischen Lebens verloren. Diese Sünde Adams (*peccatum originale originans*) ist dann auf alle

³ Von Röm 7 her entwickelt *K. von Stosch* sein Verständnis der Erbsündenlehre: Streit um die Erbsünde?, in: J. Werbick (Hg.), *Sühne, Martyrium und Erlösung? Opfergedanke und Glaubensgewissheit in Judentum, Christentum und Islam*, Paderborn 2013, 81–96.

⁴ Vgl. dazu etwa *U. Baumann*, *Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie*, Freiburg i. Br. 1970, 24–44; *K. Flasch*, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1980, 191–212; *L. Scheffczyk*, *Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus (HDG II/3a.1)*, Freiburg i. Br. 1982, 197–229; *H. Häring*, *Das Problem des Bösen in der Theologie*, Darmstadt 1985, 86–101; *Chr. Böttigheimer*, *Der Mensch im Spannungsfeld von Sünde und Freiheit. Die ökumenische Relevanz der Erbsündenlehre (MThSt II/49)*, St. Ottilien 1994, 30–41; *H. Hoping*, *Freiheitsdenken und Erbsündenlehre. Der transzendente Ursprung der Sünde*, in: *ThGl* 84 (1994) 299–317, 300–304; *Th. Pröpfer*, *Theologische Anthropologie. Zweiter Teilband*, Freiburg i. Br. ²2012, 998–1025.

seine Nachkommen übertragen worden, und zwar nicht durch Nachahmung, sondern durch Zeugung (propagatione, non imitatione). Augustinus geht dabei zum einen vom Monogenismus, der Abstammung aller Menschen von Adam, aus. Zum anderen nimmt er an, dass durch die Ursprungssünde die menschliche Natur, an der alle Menschen Anteil haben, verdorben worden ist, so dass alle Menschen als Sterbliche, in Unwissenheit und als der fleischlichen, ichbezogenen Begierlichkeit (Konkupiszenz) Unterworfenen geboren werden. Die von Adam an seine Nachkommen übertragene Ursprungssünde (peccatum originale originatum) haftet an dieser durch die Sünde Adams korrumpierten Natur des Menschen. In besonderer Weise äußert sich das in der sexuellen Begierlichkeit, so dass Augustinus die geschlechtliche Fortpflanzung als den Übertragungsweg der Ursünde Adams auf alle seine Nachkommen identifizieren konnte. Diese von Augustinus geprägte Lehre wurde dann in ihren entscheidenden Punkten vom Konzil von Trient in seinem Dekret über die Ursünde (1546) übernommen (DH 1510–1516).⁵

Die grundlegenden Veränderungen des Weltbildes in der Neuzeit lassen diese traditionelle Lehre obsolet werden. Sie wird insbesondere von drei Hypothesen belastet. Das ist zum einen die Voraussetzung des Monogenismus, d. h. die Annahme der Abstammung aller Menschen von einem einzigen Stammelternpaar. Dies ist durch die modernen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse eindeutig widerlegt. Bei Augustinus verbindet sich diese monogenistische Hypothese mit einer zweiten Hypothek, nämlich der Auffassung, dass die Einheit der Menschheit begründet ist in der Einheit der menschlichen Natur, an der alle Menschen Anteil haben.⁶ Durch die Sünde Adams ist diese menschliche Natur zu einer sündigen Natur geworden, die dann durch den Zeugungsakt, propagatione an die jeweils nächste Generation weitervererbt wird.⁷ Das hat dann die dritte Hy-

⁵ Vgl. dazu etwa *U. Baumann*, Erbsünde? (s. Anm. 4), 59–81; *M. Knapp*, „Wahr ist nur, was nicht in diese Welt paßt“. Die Erbsündenlehre als Ansatzpunkt eines Dialoges mit Theodor W. Adorno, Würzburg 1983, 132–139; *Th. Pröpfer*, Theologische Anthropologie II (s. Anm. 4), 1066–1080.

⁶ Vgl. *L. Scheffczyk*, Urstand, Fall und Erbsünde (s. Anm. 4), 202.

⁷ Als biblische Begründung dafür sehen Augustinus wie das Tridentinum Röm 5,12 an. Seit langem ist jedoch unstrittig, dass das relativische Verständnis des Nebensatzes in der Vulgata – „in quo (= Adam) omnes peccaverunt“ – nicht dem griechischen Urtext entspricht, wo es sich um einen Kausalsatz handelt

pothek der traditionellen Erbsündenlehre zur Folge: Als Nachkommen Adams ist allen Menschen vor jeder persönlichen, eigenverantwortlichen Sünde ihr Sündersein von Geburt an vorgegeben. Augustinus wie auch das Trienter Konzil sehen das durch die Praxis der Säuglingstaufe bestätigt, insofern diese wahrhaft in remissionem peccatorum gespendet wird. Das steht ganz offenkundig in erheblicher Spannung zu der in der Neuzeit selbstverständlich gewordenen Überzeugung, wonach Menschen nur etwas als Schuld angerechnet werden kann, für das sie selbst aufgrund eigener Freiheitsentscheidungen verantwortlich sind.

Angesichts dieser beträchtlichen Hypotheken der traditionellen Erbsündenlehre ist es unerlässlich, sich der theologischen Intention zu vergewissern, die sich in ihr Ausdruck verschafft hat. Sie besteht darin, die christliche Überzeugung von der universalen Bedeutung Jesu Christi und seines Erlösungswerkes zu stützen. Die Erbsündenlehre stellt „die anthropologische und hamartiologische *Kehrseite der Erlösungslehre*“⁸ dar und soll als solche begründen, warum alle Menschen auf die durch Jesus Christus geschehene Erlösung verwiesen sind. Dabei spitzt die Erbsündenlehre das noch einmal dahingehend zu, dass behauptet wird: Jeder Mensch ist „*v(om) Anfang seiner Existenz an* der Erlösung durch Jesus Christus bedürftig.“⁹ Auf diese Weise soll sie der biblischen Aussage von der universalen Macht der Sünde gerecht werden. Diese Intention ist auch durch die Hypotheken der von Augustinus geprägten Gestalt der Erbsündenlehre nicht obsolet geworden. Es stellt sich dann aber die Frage, ob die Erbsündenlehre unter neuzeitlichen Bedingungen ohne die ihr von Augustinus aufgeladenen Hypotheken reformuliert werden kann.

Eine besonders ambitionierte Position in dieser Hinsicht hat Helmut Hoping entwickelt.¹⁰ Er will dabei ausdrücklich den Kerngedan-

und so lediglich konstatiert wird: Im Gefolge Adams haben alle Menschen auch selbst gesündigt. Vgl. etwa P. Schoonenberg, Der Mensch in der Sünde, in: MySal 2, 845–941, 902–904; U. Wilckens, Der Brief an die Römer. Röm 1–5 (EKK VI/1), Zürich u. a. 1978, 314–317.

⁸ J. Knop, Die Ursünde – Unheilvolles Erbe der Theologiegeschichte oder der Menschheit?, in: H. Hoping/M. Schulz (Hg.), Unheilvolles Erbe? Zur Theologie der Erbsünde (QD 231), Freiburg i. Br. 2009, 25–48, 25.

⁹ H. Hoping, Art. Erbsünde/Erbsündenlehre. III. Systematisch-theologisch, in: LThK³ 3, 746–747, 747 (Hervorhebung durch mich, M. K.).

¹⁰ Siehe dazu H. Hoping, Freiheit im Widerspruch. Eine Untersuchung zur Erb-

ken der traditionellen Erbsündenlehre, das Vorgegebensein der Sünde vor jeder eigenverantwortlichen Freiheitstat eines Menschen, festhalten, allerdings mittels einer anderen, neuzeitlichen Denkform. Das peccatum originale soll nicht mehr als Bestimmung einer allgemeinen menschlichen Natur, sondern als Bestimmung der Freiheit gedacht werden. Dazu bedarf es einer freiheitstheoretischen Denkform, die Hopping auf einer transzendentalphilosophischen Grundlage im Anschluss an I. Kant und H. Krings entwickelt.

Demnach entspricht Freiheit ihrem Wesen nur, wenn sie sich auf andere Freiheit hin öffnet und sich entschließt, diese anzuerkennen. Um eine transzendente Freiheit handelt es sich dabei deshalb, weil sie als solche formell unbedingt ist und als solche allem Denken und Handeln des Menschen voraus liegt. Da dieser ursprüngliche, transzendente Entschluss nicht notwendig ist, sondern selber ein freies Sich-selbst-Bestimmen beinhaltet, muss gedacht werden, dass er auch verweigert werden kann. Auf diese Weise verfehlt Freiheit sich jedoch selbst in dem Bestreben, sich absolut zu affirmieren.¹¹

Dieser transzendente Entschluss kann jedoch nicht lediglich als formal unbedingt gedacht werden; er muss vielmehr auch als geschichtseröffnend gedacht werden. Denn wenn „das transzendental Unbedingte von Geschichte, dasjenige, wodurch Geschichte ursprünglich eröffnet wird, als Freiheit zu denken ist, dann kann es sich dabei nicht um etwas schlechthin Zeit- und Geschichtsloses handeln.“¹² Zwar kann aus der transzendentalen Freiheit Geschichte nicht deduziert werden, aber sie ist deshalb doch „nicht einfach etwas Übergeschichtliches“; sie lässt sich von der realen Geschichte nicht trennen, denn sie ist „ihr transzendentaler Ursprung und Sinn. Transzendente Freiheit eröffnet Geschichte und orientiert sie zugleich.“¹³ Denn keine konkrete geschichtliche Freiheitsgestalt kann die Freiheit in ihrer formalen Unbedingtheit ganz ausfüllen. Deshalb

sündenlehre im Ausgang von Immanuel Kant (ITS 30), Innsbruck/Wien 1990; *Ders.*, Freiheitsdenken und Erbsündenlehre (s. Anm. 4); *Ders.*, Bewusstes Leben, Egozentrizität und die Macht des Bösen, in: *Ders./M. Schulz* (Hg.), Unheilvolles Erbe? (s. Anm. 8), 180–191.

¹¹ Vgl. *H. Hopping*, Freiheit im Widerspruch (s. Anm. 10), 260f.

¹² Ebd., 263.

¹³ Ebd., 254.

verweist ihr ursprünglicher transzendentaler Entschluss auf ein schlechthin Unbedingtes, die Idee vollkommener Freiheit.¹⁴

Auf der Grundlage dieses transzendentalphilosophischen Freiheitskonzeptes will Hopping dann den Sündenfall und das *peccatum originale* „als geschichtliches Wesen transzendentaler Verweigerung“¹⁵ verstehen. Er spricht (im Anschluss an P. Hünermann) von einer transzendental-geschichtlichen Freiheitstat; denn durch den transzendentalen Entschluss der Freiheit wird die Geschichte eröffnet. Das besagt dann aber: „Den Sündenfall transzendental-geschichtlich verstehen heißt ihn nicht vorstellungsmäßig in einem schon bestehenden Raum der Geschichte lokalisieren. Vielmehr wird dabei das *peccatum originis* als wirklicher Ursprung von Geschichte gedacht.“¹⁶ Die Annahme eines Falls am historischen Anfang der Geschichte wird dann ebenso hinfällig wie die Hypothese einer monogenistischen Entstehung der Menschheit, wenn sich „das *peccatum originis* im transzendentalen Ursprung der Geschichte (ereignet).“¹⁷ Der Sündenfall als transzendente Verweigerung hat vielmehr „eine *corruptio* derjenigen transzendentalen Freiheit, durch die menschliches Dasein von allem Anfang an sich selbst bestimmt“¹⁸, zur Folge.

Das *peccatum originale originans* wird somit von Hopping im transzendentalen Ursprung der Geschichte verortet und als ein ursprüngliches Freiheitsgeschehen im Konstitutionsprozess des menschlichen Selbstverhältnisses verstanden.¹⁹ Da diese ursprüngliche transzendente Verweigerung geschichtseröffnend ist, ist jeder Mensch davon betroffen, insofern seine transzendente Freiheit dadurch korrumpiert wird. Durch diese Verlagerung ins Transzendente soll das *peccatum originale* verständlich werden „als Wurzel des Bösen in uns, die tiefer reicht als jeder bewusste Freiheitsakt.“ Denn „eine transzendente Hermeneutik der Erbsündenlehre beansprucht den Begriff einer präreflexiven Freiheit, die nicht die formale Gestalt eines sich selbst transparenten Willensaktes hat, sondern

¹⁴ Vgl. ebd., 255–258.

¹⁵ Ebd., 261.

¹⁶ Ebd., 265.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd., 267.

¹⁹ Vgl. ebd., 261.

jenseits bewusster Handlungsvollzüge liegt und die Freiheit des Guten und Bösen eröffnet, mit der das Böse im Menschen immer schon Wirklichkeit geworden ist.“²⁰

Diese Reformulierung der Erbsündenlehre auf der Basis eines transzendentalphilosophischen Freiheitsdenkens ist auf teilweise heftige Kritik gestoßen. Der zentrale Kritikpunkt besagt: Sie ist in sich nicht konsistent, weil das Verständnis des *peccatum originale* als „transzendental-geschichtliche Verweigerung“ in sich widersprüchlich bleibt. So sieht Karl-Heinz Menke darin den Versuch einer „Quadratur des Kreises“. „Denn entweder ist die sogenannte Ursünde eine transzendente Größe. Dann liegt sie jedweder Geschichte voraus [...] Oder aber die Ursünde ist im Sinne Augustins und des Trienter Konzils ein Ereignis in der Geschichte; dann ist es keine transzendente Größe.“²¹ Diese Inkonsistenz hat zur Folge, dass unklar bleibt, wer das Subjekt dieser ursprünglichen Verweigerung des Sich-Öffnens für andere Freiheit und ihre Anerkennung ist. Die Frage: „Wessen subjekthafter Freiheitsvollzug ist ‚Ursprung von Geschichte‘?“²² lässt Hopings Theorie offen. Infolge dessen bleibt aber auch unklar, wie die „*corruptio* derjenigen transzendentalen Freiheit, durch die menschliches Dasein von allem Anfang an sich selbst bestimmt“, von diesem ursprünglichen Subjekt auf alle Menschen übertragen wird, so dass sie vor jeder eigenverantwortlichen Freiheitstat Sünder sind. Hopings Versuch einer Reformulierung der traditionellen Erbsündenlehre auf der Basis einer transzendentalphilosophischen Freiheitstheorie muss daher als gescheitert gelten.²³

Die Frage ist, was daraus folgt. Muss daraus die Konsequenz gezogen werden, dass die Erbsündenlehre nicht mehr zu rechtfertigen ist und daher von der Theologie nicht mehr vertreten werden

²⁰ H. Hopping, *Bewusstes Leben* (s. Anm. 10), 187 und 189.

²¹ K.-H. Menke, *Sünde und Gnade: dem Menschen innerlicher als dieser sich selbst?*, in: M. Böhnke u. a. (Hg.), *Freiheit Gottes und der Menschen* (FS Th. Pröpper), Regensburg 2006, 21–40, 24.

²² G. Essen, „Da ist keiner, der nicht sündigt, nicht einer ...“ Analyse und Kritik gegenwärtiger Erbsündentheologien und ihr Beitrag für das seit Paulus gestellte Problem, in: Th. Pröpper, *Theologische Anthropologie II* (s. Anm. 4), 1092–1156, 1139.

²³ K.-H. Menke, *Sünde und Gnade* (s. Anm. 21), 24 spricht von „eine(r) verstiegene(n) Konstruktion“.

kann?²⁴ Oder aber ist das Scheitern darin begründet, dass die von Hopping gewählte Denkform für eine Reformulierung der zentralen Gehalte der Erbsündenlehre ungeeignet ist? So hält es Georg Essen für „zweifelhaft, dass Hopping die Bestimmung einer prä-individuellen Schuldverfallenheit mit den Kategorien des transzendentalen Freiheitsverständnisses denkerisch einholen [...] kann.“²⁵ In der Tat hat dies eine individualistische Verengung des Sündenverständnisses zur Folge, die dem Kernanliegen der Erbsündenlehre nicht gerecht zu werden vermag. Daher soll im Folgenden ein Hinweis des Philosophen Theodor W. Adorno aufgegriffen werden, der von seiner materialistischen Geschichtsphilosophie her einen Zugang zur Erbsündenlehre öffnet, der auch theologisch bedenkenswert und weiterführend ist.

3.

Konstitutiv für die Geschichte ist die Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur.²⁶ Von ihren Anfängen an sieht Adorno sie bestimmt durch das blinde Streben des Menschen nach rücksichtsloser Unterwerfung der Natur, um so deren sein eigenes Überleben bedrohende Übermacht zu brechen. Das Verhältnis der Menschheit zur Natur prolongiert durch die Geschichte hindurch „das falsche Absolute, das Prinzip der blinden Herrschaft“.²⁷ Es ist dieses Prinzip, das die Geschichte zu einer alles in sich einbeziehenden und sich unterwerfenden Totalität werden lässt, die nichts Neues, kein Reich der

²⁴ So etwa *Th. Pröpper*, *Theologische Anthropologie II* (s. Anm. 4), 1089.

²⁵ *G. Essen*, „Da ist keiner ...“ (s. Anm. 22), 1137. Vgl. auch die kritischen Anmerkungen von *R. Schwager*, *Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik*, Münster 1997, 98–100 und *M. Schulz*, *Theodramatisches Urereignis: die Sünde Adams und die Wandlung des Menschen zum Schlechten*, in: *H. Hopping/M. Schulz* (Hg.), *Unheilvolles Erbe?* (s. Anm. 8), 192–232, 213f.

²⁶ Vgl. zum Folgenden *M. Knapp*, „Wahr ist nur ...“ (s. Anm. 5), 35–53. Vgl. auch *B. Ruhe*, *Dialektik der Erbsünde. Das Problem von Freiheit und Natur in der neueren Diskussion um die katholische Erbsündenlehre* (ÖB 31), Freiburg i. Ue. 1997, 221–242.

²⁷ *M. Horkheimer/Th. W. Adorno*, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt a. M. ²1973 (Taschenbuchausgabe), 41.

Freiheit und Gerechtigkeit hervortreten lässt, sondern einzig die sich zum Selbstzweck gewordene Herrschaft perpetuiert. René Descartes hat das Verhältnis zur Natur, das nach Adorno die gesamte Menschheitsgeschichte bestimmt, unübertrefflich auf den Begriff gebracht, wenn er die Menschen als „*mâîtres et possesseurs de la nature*“²⁸ bezeichnet. So aber „(setzt) menschliche Geschichte, die fortschreitender Naturbeherrschung, die bewusstlose der Natur, Fressen und Gefressenwerden, fort.“²⁹ Gerade infolge des blinden menschlichen Herrschaftsstrebens über die Natur bleibt die Geschichte ein Teil von dieser. Sie emanzipiert sich nicht von der bewusstlosen Naturgesetzlichkeit, gehorcht keinem bewussten, vernünftigen Willen. Adorno spricht von ihr deshalb auch als einer „Naturgeschichte“³⁰, weil sie dem Prinzip blinder Herrschaft wie einem Naturgesetz folgt.

Dieses Herrschaftsstreben wirkt sich auch auf das naturbeherrschende Subjekt selbst aus. Dessen Macht über die Natur ist erkaufte durch Entsagung, Verleugnung der eigenen Natur in ihm. Damit aber „wird nicht bloß das Telos der auswendigen Naturbeherrschung, sondern das Telos des eigenen Lebens verwirrt und undurchsichtig.“³¹ So erweist sich der Zusammenhang blinder Naturbeherrschung als dialektisch, insofern ihr Zweck – die Brechung der Übermacht der Natur über den Menschen und dessen Befreiung von den Zwängen der Natur – durch sie selbst verhindert wird. Sie wird zum Selbstzweck und bezieht alles, auch das naturbeherrschende Subjekt in sich ein und unterwirft es ihrer Logik. Infolgedessen wird jeder Sinnzusammenhang außerhalb ihrer zerstört.

²⁸ R. Descartes, *Discours de la Méthode* (Französisch-Deutsch), übersetzt und hg. von L. Gäbe, Hamburg 1960, VI, 2.

²⁹ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1970, 346f.

³⁰ Vgl. ebd., 345ff. – Damit tritt Adorno auch in Distanz zu Marx. Weil dieser Herrschaft ausschließlich in bestimmten ökonomischen Formationen der Gesellschaft grundgelegt sieht, zielt seine Kritik gegen die durch den ökonomischen Prozess erzeugten Herrschaftsverhältnisse, deren Revolutionierung die Abschaffung von Herrschaft ermöglichen sollte. Aber deren Überleben zeigt an, dass die Geschichte fester mit ihr verbunden ist, als Marx ahnte. Seine Erwartung, dass die kapitalistische Gesellschaft zwangsläufig das sie umstürzende Potential hervorbringen und ins „Reich der Freiheit“ übergehen wird, erweist sich am Misslingen der Revolution wie durch den Fortgang des Kapitalismus als Irrtum (vgl. ebd., 314).

³¹ M. Horkheimer/Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (s. Anm. 27), 51.

Adorno bricht radikal mit der Erwartung der Aufklärung, dass der Fortgang der Geschichte mittels wissenschaftlicher Erkenntnisfortschritte und sozialer Befreiungsbewegungen eine Zukunft heraufzuführen wird, in der ein freies, gerechtes und friedliches Zusammenleben der Menschen möglich wird. Wenn dagegen das Prinzip der sich selbst absolut setzenden Naturbeherrschung als Konstitutivum und *Movens* des Geschichtsprozesses erkannt wird, zeigt dieser sich als ein universaler Verblendungszusammenhang³², weil er stets nur das Immergleiche reproduziert: die Totalität eines Zusammenhangs blinder Herrschaft.³³ So macht der Fortgang dieser „Naturgeschichte“ blind für alles, was jenseits seiner läge, ein Anderes, das den Zwängen eines bewussten Herrschaftstrebens entronnen wäre.

Dieser totale Zusammenhang der Geschichte wird von Adorno zudem als ein universaler Schuldzusammenhang verstanden. Schuld ist dabei begründet in der Partizipation an diesem negativen Ganzen. Alles ist diesem unterworfen und so ein Teil von ihm; daher reproduziert es unweigerlich auch selbst dessen Negativität. „Geschichte erweist sich daran, bis heute, als Schuldzusammenhang, daß die höchsten Produktivkräfte, die obersten Manifestationen des Geistes verschworen sind mit dem Schlimmsten.“³⁴ Für diese Schuld müssen die Menschen mit der Reproduktion stets neuer Versagung

³² Adorno sieht dies etwa in Samuel Becketts Drama „Endspiel“ adäquat erfasst: „Ratio, vollends instrumentell geworden, bar der Selbstbesinnung und der auf das von ihr Entqualifizierte, muss nach dem Sinn fragen, den sie selbst tilgte. In dem Stand aber, der zu dieser Frage nötig, bleibt keine Antwort als das Nichts, das sie als reine Form bereits ist. Die geschichtliche Unausweichlichkeit dieser Absurdität läßt sie ontologisch erscheinen: das ist der Verblendungszusammenhang der Geschichte selbst“ (Noten zur Literatur. Gesammelte Schriften 11, Frankfurt a. M. 1974, 319).

³³ So heißt es etwa in der „Negativen Dialektik“: „Die Behauptung eines in der Geschichte sich manifestierenden und sie zusammenfassenden Weltplans zum Besseren wäre nach den Katastrophen und im Angesicht der künftigen zynisch. Nicht aber ist darum die Einheit zu verleugnen, welche die diskontinuierlichen, zersplitterten Momente und Phasen der Geschichte zusammenschweißt, die von Naturbeherrschung, fortschreitend in die Herrschaft über Menschen und schließlich die über inwendige Natur. Keine Universalgeschichte führt vom Wilden zur Humanität, sehr wohl eine von der Steinschleuder zur Megabombe. Sie endet in der totalen Drohung der organisierten Menschheit gegen die organisierten Menschen, im Inbegriff von Diskontinuität“ (s. Anm. 29, 312).

³⁴ Th. W. Adorno, Stichworte. Kritische Modelle 2, Frankfurt a. M. ³1970, 105.

büßen. Niemand kann die ihm angemessene Bestimmung entfalten, sich selbst, den Anderen und den Dingen gerecht werden, weil alle unentrinnbar in den universalen Herrschaftszusammenhang eingespannt sind.³⁵

Angesichts dessen ist es nun alles andere als erstaunlich, wenn Adorno einen ausdrücklichen Bezug zur theologischen Erbsündenlehre herstellt. Denn Analogien zwischen dieser und seinem Verständnis der Geschichte als Naturgeschichte sind offensichtlich. Auch die Erbsündenlehre besagt ja, dass alle Menschen einem Verblendungs- und Schuldzusammenhang zugehören, dem sie sich nicht zu entziehen vermögen. Das entspricht ganz den geschichtsphilosophischen Einsichten Adornos: „Was immer der einzelne oder die Gruppe gegen die Totalität unternimmt, deren Teil sie bildet, wird von deren Bösem angesteckt, und nicht minder, wer gar nichts tut. Dazu hat die Erbsünde sich säkularisiert.“³⁶ Nach Adorno sind also wesentliche Gehalte der Erbsündenlehre auch in säkularen Kontexten plausibel.

Hinzu kommt ein weiteres: Der naturwüchsige Gang der Geschichte darf nicht als etwas Notwendiges, Zwangsläufiges angesehen und damit gewissermaßen ontologisiert werden. Deshalb gilt: „Nicht müßig sind Spekulationen, ob der Antagonismus im Ursprung menschlicher Gesellschaft, ein Stück prolongierter Naturgeschichte, als Prinzip *homo homini lupus* ererbt oder erst *ὄϊσει* geworden sei; und ob er, wäre er schon entsprungen, aus den Notwendigkeiten des Überlebens der Gattung folgte und nicht gleichsam kontingent, aus archaischen Willkürakten von Machtergreifung. Damit fiele die Konstruktion des Weltgeistes auseinander. Das geschichtlich Allgemeine, die Logik der Dinge, die in der Notwendigkeit der Gesamttendenz sich zusammenballt, gründete in Zufäl-

³⁵ Eine herausragende Bedeutung kommt dabei dem Tauschprinzip zu. In Tauschverhältnissen „werden nichtidentische Einzelwesen und Leistungen kommensurabel, identisch“ (Negative Dialektik (s. Anm. 29), 147). So wird von dem Besonderen, gesellschaftlich Inkommensurablen der Menschen und Dinge abstrahiert zugunsten dessen, was sie mit Anderem vergleichbar und austauschbar macht im Hinblick auf gesellschaftliche Bedürfnisse und Aufgaben. Auf diese Weise reproduziert sich durch das Tauschprinzip innergesellschaftlich die Dialektik der Naturbeherrschung, indem dem Besonderen vom Allgemeinen Entsaugung und Selbstverleugnung auferlegt werden.

³⁶ *Th. W. Adorno*, Negative Dialektik (s. Anm. 29), 239.

ligem, ihr Äußerlichen; sie hätte nicht zu sein brauchen.³⁷ Diese Frage lässt sich nicht durch den Verweis auf historische Fakten entscheiden; man bewegt sich dabei ja „im Trüben der Frühgeschichte“.³⁸ Adorno ist jedoch der Auffassung: „Der heraufziehenden Katastrophe korrespondiert eher die Vermutung einer irrationalen Katastrophe in den Anfängen.“³⁹

Auch das entspricht der Erbsündenlehre. Denn auch diese besagt ja: Dass die Menschheitsgeschichte einen universalen Unheilzusammenhang bildet, ist nicht etwas Naturnotwendiges oder ein metaphysisches Verhängnis, sondern historisch kontingent. Das wird markiert durch die Rede vom Sündenfall Adams.

Der Verweis Adornos auf die Erbsündenlehre und die strukturellen Analogien zwischen ihr und seiner Geschichtsphilosophie lassen sich theologisch aufgreifen. Es gilt dann zu prüfen, ob von daher eine konsistente Reformulierung der entscheidenden Gehalte der traditionellen Erbsündenlehre möglich ist.⁴⁰

4.

Die von Adorno konstatierte Analogie zwischen seiner Geschichtsphilosophie und der Erbsündenlehre besteht in ihrem Kern darin, dass für beide die Geschichte von ihren Anfängen her eine alle Menschen umfassende Einheit bildet. Als Momente dieses Ganzen sind die einzelnen unweigerlich Teil eines universalen Unheilzusammenhangs, den Adorno wie die Erbsündenlehre als Schuld- und Verblendungszusammenhang verstehen.

Im Unterschied zu Adorno interpretiert die Erbsündenlehre dies jedoch theologisch, wenn sie den universalen Unheilzusammenhang als Sündenzusammenhang behauptet. Das bleibt für Adornos Philosophie unerschwinglich, denn „der Begriff Sünde (hat) losgelöst vom theologischen Dogma keine Substanz mehr“.⁴¹ Dem ist

³⁷ Ebd., 313.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd., 315.

⁴⁰ Vgl. zum Folgenden *M. Knapp*, „Wahr ist nur ...“ (s. Anm. 5), 224–244.

⁴¹ *Th. W. Adorno*, *Eingriffe*. Neun kritische Modelle, Frankfurt a. M. 1971, 106. Begründet sieht Adorno dies in der „Antinomie von Erkenntnis und

auch theologisch uneingeschränkt zuzustimmen, denn Sünde betrifft ja das Gottesverhältnis des Menschen; außerhalb theologischer Zusammenhänge, in einer säkularen Philosophie kann der Bedeutungsgehalt des Begriffs nicht eingeholt werden.

Im theologischen Verständnis beinhaltet Sünde die Abwendung des Menschen von Gott und infolge dessen die Leugnung der eigenen Geschöpflichkeit. Weil er sich nicht als verdankt verstehen will und daher sein konstitutives Bezogensein auf Gott als seinen Schöpfer negiert, ist der Sünder bestrebt, sein Leben allein im Vertrauen auf die eigenen Kräfte und Fähigkeiten zu sichern und so sich selbst zu begründen.

Auch wenn der Begriff der Sünde außerhalb theologischer Diskurse substanzlos geworden ist, so zeigt sich doch: Es besteht auch eine Analogie zwischen seinem theologischen Bedeutungsgehalt und Adornos Geschichtsphilosophie. Wenn dieser im Prinzip der sich selbst absolut setzenden Naturbeherrschung das Konstitutivum und Movens des Geschichtsprozesses sieht, so erkennt die Theologie darin die Konsequenz der Sünde. Für Adorno wie für die Theologie stellt blindes Herrschaftsstreben „das falsche Absolute“ (Adorno) dar. Die Theologie geht dann jedoch über Adorno hinaus, wenn sie dies in der Abwendung des Menschen von Gott begründet sieht. In einer theologischen Perspektive wird das absolute Herrschaftsstreben über die Natur als Streben nach Selbstbegründung des Menschen infolge seiner Abwendung von Gott verstehbar. Genau dies ist auch das Thema einer recht verstandenen theologischen Erbsündenlehre.

Liest man die Erbsündenlehre vor dem Hintergrund der adorno-schen Geschichtsphilosophie, so lässt sich von daher als Subjekt der Ursprungssünde die Menschheit in ihrer Auseinandersetzung mit der Natur identifizieren. Um deren bedrohliche Übermacht zu brechen und das eigene Überleben zu sichern, geht es der Menschheit

Glauben“. Religion wird damit „zu einem unverbindlich Ergriffenen, einer autoritären Weltanschauung, in der Zwang und Willkür sich verschränken“, weil sie infolge des neuzeitlichen Wissensfortschrittes einen objektiven Bezugspunkt in der Wirklichkeit verloren hat. „Das objektive Moment aber ist nicht länger zu behaupten, weil es selbst dem Maß von Objektivität, der Erkenntnis, sich zu stellen hätte, deren Anspruch es arrogant abfertigt“ (Adorno, Stichworte (s. Anm. 34), 26).

von ihren Anfängen an um eine bedingungslose Unterwerfung der Natur. In diesem Streben nach blinder, rücksichtsloser Herrschaft über die Natur vollzieht sich die ursprüngliche Abwendung der Menschheit von Gott, die dann konstitutiv für die gesamte Menschheitsgeschichte ist. In der Auseinandersetzung mit der Natur vertraut die Menschheit allein auf die eigenen Kräfte und die darin liegenden Möglichkeiten besinnungsloser Machtentfaltung. Diese impliziert die Leugnung der eigenen Geschöpflichkeit und wird zu einem Zweck an sich, einem „falschen Absoluten“.

Um das konsistent denken zu können, bedarf es einer geeigneten Denkform.⁴² Eine transzendentalphilosophische Denkform ist dafür ungeeignet, weil sie der mentalistischen Grenzziehung zwischen der empirischen Welt und einem davon strikt getrennten mentalen Innenraum verhaftet bleibt. Erst bei einer Überwindung dieser mentalistischen Abstraktion kann zur Geltung kommen, dass das Subjekt sich immer schon in bestimmten Kontexten vorfindet und sich daher Innen- und Außenwelt immer schon verschränken. „Ein solches Subjekt kann nicht bei sich selbst sein, ohne beim anderen zu sein; und erst im Umgang mit anderen Subjekten bildet es ein Bewußtsein seiner selbst aus.“⁴³ Nur eine solche intersubjektivitätstheoretische Denkform macht es möglich, sowohl die Gehalte und Implikationen der adornoschen Geschichtsphilosophie wie auch die einer theologischen Erbsündenlehre zu erschließen, weil sie die Zugehörigkeit zu intersubjektiven Zusammenhängen als konstitutiv und unhintergebar für das Subjektsein zu verstehen lehrt.

Auf der Grundlage einer solchen intersubjektivitätstheoretischen Denkform kann das *peccatum originale* als ursprüngliche Freiheitstat gedacht werden, nun aber nicht als Freiheitstat eines Individuums, sondern als Freiheitstat der Menschheit angesichts der bedrohlichen Übermacht der Natur. Mit Kierkegaard kann von einem „Schwindel der Angst“ gesprochen werden, der die Menschheit er-

⁴² Vgl. dazu M. Knapp, *Theologie und philosophische Anerkennungstheorie*, in: K. Viertbauer/H. Schmidinger (Hg.), *Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert*, Darmstadt 2016, 335–354, 339–342.

⁴³ J. Habermas, *Wege der Detranszendentalisierung. Von Kant zu Hegel und zurück*, in: Ders., *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1999, 186–229, 195.

fasst und sie veranlasst, sich – anstatt sich vertrauensvoll an Gott zu halten und sich in ihm zu gründen⁴⁴ – an das Endliche zu klammern, um sich dadurch selbst zu sichern.⁴⁵ Eben dies kommt in dem Bestreben nach blinder Unterwerfung der Natur, dem Konstitutivum des universalen Herrschaftszusammenhangs der Geschichte, zum Ausdruck. Dass es sich dabei nicht um eine unausweichliche Notwendigkeit handelt, sondern um eine unableitbare Freiheitstat, markiert die theologische Rede vom Urstand.⁴⁶

Alle Individuen sind demnach dieser in ihrer Auseinandersetzung mit der Natur zur Einheit werdenden Menschheit zugehörig und somit Teil des Herrschafts-, Verblendungs- und Schuldzusammenhangs ihrer Geschichte. Damit rückt das Problem der Übertragung des peccatum originale in eine andere Perspektive: Es geht nicht um eine Übertragung fremder Schuld; durch die Zugehörigkeit zu der einen Menschheit hat vielmehr jeder Mensch vom ersten Augenblick seiner Existenz an und damit vor jeder eigenverantwortlichen Freiheitstat Anteil an der Abwendung der Menschheit von Gott. Sein Leben vollzieht sich von allem Anfang an in diesem durch die Ursprungssünde konstituierten Zusammenhang, so dass sie durch die Zugehörigkeit zu diesem Zusammenhang auf ihn übertragen wird und infolge dessen, mit dem Tridentium formuliert, „omnibus inest

⁴⁴ Darin besteht nach *Kierkegaard* der Glaube: „daß das Selbst, indem es es selbst ist und es selbst sein will, durchsichtig sich gründet in Gott“ (Die Krankheit zum Tode. Eine christliche psychologische Erörterung zur Erbauung und Erweckung [Gesammelte Werke, hg. von E. Hirsch und H. Gerdes, 24. und 25. Abteilung], Gütersloh ³1985, 81).

⁴⁵ „Angst kann man vergleichen mit Schwindel. Der, dessen Auge es widerfährt in eine gähnende Tiefe niederzuschauen, er wird schwindlig [...] Solchermaßen ist die Angst der Schwindel der Freiheit, der aufsteigt, wenn der Geist die Synthesis (von Leib und Seele, M. K.) setzen will, und die Freiheit nun niederschaut in ihre eigene Möglichkeit, und sodann die Endlichkeit packt sich daran zu halten“ (Der Begriff Angst. Eine schlichte psychologisch andeutende Überlegung in Richtung auf das dogmatische Problem der Erbsünde [Gesammelte Werke, hg. von E. Hirsch und H. Gerdes, 11. und 12. Abteilung], Gütersloh ³1991, 60f.). *Kierkegaard* selbst bewegt sich dabei allerdings in einem subjektphilosophisch verengten Denkraum.

⁴⁶ Vgl. *Th. Ruster*, Die katholische Lehre vom Urstand. Menschsein zwischen Verheißung und Verhängnis, in: *IkaZ* 46 (2017) 342–352, der auch anhand der Metapher des Gartens ein alternatives Naturverhältnis des Menschen skizziert (350f.).

unicuique proprium“.⁴⁷ In diesem Sinne kann man von einem „Apriori meiner Freiheit (meiner selbst)“ sprechen. „Wirksamkeit (subjektiven Charakter) gewinnt diese Prägung in meinen tatsächlichen Lebensvollzügen, die so als ‚Ratifikation‘ der Ursünde gelten können, als subjektive Realisation einer mir objektiv bereits eingeschriebenen Wirklichkeit.“⁴⁸ Durch die Bezugnahme auf die Geschichtsphilosophie Adornos lässt sich dieses Verständnis des peccatum originale als Aspekt einer Theologie der Geschichte verständlich machen und plausibilisieren.

Abzugrenzen bleibt das von dem insbesondere von Piet Schoonenberg entwickelten Konzept einer „Sünde der Welt“. Danach lässt sich das, was traditionell als Erbsünde bezeichnet wird, als existenciales Situiert-Sein beschreiben, welches „als solches nur aus der äußeren Situation (kommt), es ist reines Situiert-Sein und Situiert-Werden, das jeder Selbstsytuierung vorausgeht.“⁴⁹ Demnach schränken die Sünden Anderer den Raum der eigenen Freiheit ein, so dass diese auf die Sünde hin disponiert wird. Bei Schoonenberg verliert damit der Sündenfall am Anfang an Bedeutung gegenüber den Sünden der unmittelbaren Mitmenschen; für ihn ist „jede Sünde insoweit Sündenfall, als sie in der angedeuteten Weise auf andere einwirkt.“⁵⁰ Der Sündenfall wird zu einer Geschichte individueller Sünden. Demgegenüber ist das peccatum originale nach der hier vertretenen Auffassung im Verhältnis der Menschheit zur Natur zu suchen. Nur so lässt sich der Bedeutungsgehalt der traditionellen Erbsündenlehre in angemessener Weise erfassen und reformulieren.⁵¹

⁴⁷ DH 1513.

⁴⁸ J. Knop, Sünde – Freiheit – Endlichkeit. Christliche Sündentheologie im theologischen Diskurs der Gegenwart (ratio fidei 31), Regensburg 2007, 343.

⁴⁹ P. Schoonenberg, Der Mensch in der Sünde (s. Anm. 7), 930. Vgl. auch *Ders.*, Theologie der Sünde. Ein theologischer Versuch, Einsiedeln/Zürich/Köln 1966, 128–141.198–213.

⁵⁰ P. Schoonenberg, Altes Testament, Neues Testament und Erbsündenlehre, in: ThPQ 117 (1969) 115–124, 122. – Kritische Einwände gegenüber Schoonenbergs Konzept diskutiert P. Beom-Kee Hong, „Sünde der Welt“ und „Erbsünde“. Eine Untersuchung zur Erbsündentheologie Piet Schoonenbergs, Diss. Freiburg i. Br. 1987, 266–289. Vgl. auch H. Hoping, Freiheit im Widerspruch (s. Anm. 10), 30–37; G. Essen, „Da ist keiner ...“ (s. Anm. 22), 1118–1122.

⁵¹ Dieser Bedeutungsgehalt lässt sich auch nicht hinreichend erfassen durch

Wenn das *peccatum originale* auf alle Menschen übertragen wird, weil sie Teil der einen, in ihrem sich selbst verabsolutierenden Herrschaftsstreben gegenüber der Natur sich von Gott abwendenden Menschheit sind, dann muss es strikt von der individuellen Sünde unterschieden werden. Es ist dann unerlässlich, von Sünde im analogen Sinne zu sprechen. Das zielt auf die unterschiedliche Konstituierung des Sünderseins: im einen Fall die eigenverantwortliche Freiheitstat, im anderen Fall die Zugehörigkeit zu der in ihrem sündhaften Herrschaftsstreben sich vereinigenden Menschheit. Wo der Begriff von der analogen Sünde abgelehnt wird⁵², beruht das immer auf einer individualistischen Verengung des Sündenverständnisses. So aber kann sich der Bedeutungsgehalt der Erbsündenlehre nicht voll erschließen, und infolge dessen droht eine Verkürzung des theologischen Wirklichkeitsverständnisses. Das sei abschließend noch kurz erläutert, um dabei auch die Aktualität der Erbsündenlehre wenigstens anzudeuten.

5.

Wenn die Erbsündenlehre als Aspekt einer Theologie der Geschichte gelesen werden muss, gehört sie unverzichtbar mit zu einem theologischen Wirklichkeitsverständnis. Sie deutet die Geschichte, die sich in der Auseinandersetzung der Menschheit mit der Natur als ein blinder, alles in sich einbeziehender Herrschaftszusammenhang konstituiert, theologisch als einen universalen Sündenzusammen-

das Verständnis des *peccatum originale* als „struktureller Sünde“ (so missversteht *H. Hoping*, Erbsünde/Erbsündenlehre (s. Anm. 9), 747 die hier vertretene Auffassung). Soziale Unrechtsstrukturen sind Folgen des geschichtseröffnenden Prinzips Herrschaft im menschlichen Naturverhältnis. Auch die Revolutionierung gesellschaftlicher Strukturen führt zu neuen Herrschaftsverhältnissen und lässt das Prinzip Herrschaft daher unangetastet, wie Adorno gegen Marx geltend gemacht hat (vgl. oben Anm. 30). Das ist darin begründet, dass Herrschaft in der Geschichte tiefer verankert ist, eben im Verhältnis des Menschen zur Natur. Auch das *peccatum originale* muss dann aber hier „verortet“ werden, wenn es denn theologisch als konstitutiv für den gesamten Geschichtsprozess gedacht werden soll.

⁵² Vgl. etwa *U. Baumann*, Erbsünde? (s. Anm. 4), 270f.278; *H. Häring*, Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins, Zürich/Köln/Gütersloh 1979, 259–262; *G. Essen*, „Da ist keiner ...“ (s. Anm. 22), 1143.

hang. Denn im Prinzip blinder Herrschaft zeigt sich in einer theologischen Perspektive das, was Sünde ausmacht: die Leugnung der eigenen Geschöpflichkeit, die sich in diesem Herrschaftsstreben auswirkt; es soll der Menschheit ermöglichen, sich selbst und das eigene Überleben mittels einer rücksichtslosen Unterwerfung der Natur zu sichern. Die Erbsündenlehre begründet somit, dass nicht nur die einzelnen Menschen erlösungsbedürftig sind, sondern die Menschheit als Ganze, als dieser universale Herrschafts- bzw. Sündenzusammenhang. Genauer gesagt: Die Einzelnen sind erlösungsbedürftig, insofern sie vom ersten Augenblick ihrer Existenz an Teil dieses Zusammenhangs sind. Das ist elementar für ein theologisches Wirklichkeitsverständnis.

In der fortgeschrittenen Moderne tritt die Aporie des die Geschichte bestimmenden Herrschaftszusammenhangs unübersehbar zutage. Die immer deutlicher werdende Gefährdung wichtiger Lebensgrundlagen der Menschheit zeigt: Die stetig weiter vorangetriebene Unterwerfung der Natur durch den Menschen wendet sich schließlich gegen diesen selbst. Was eigentlich der Sicherung des eigenen Überlebens dienen sollte, erweist sich mehr und mehr als dessen Infragestellung. Der vom Menschen verursachte Klimawandel ebenso wie die rücksichtslose Ausbeutung natürlicher Ressourcen oder die Vergiftung der Böden, der Luft und der Gewässer stützen die These, dass das Verhältnis des Menschen zur Natur in einer grundsätzlichen Weise verkehrt ist. Heute setzt sich dies fort in dem forcierten Bestreben, die Natur des Menschen selbst zu unterwerfen, etwa durch Eingriffe in sein Genom. In Anbetracht dessen zeigt sich eine mittels einer geeigneten Denkform reformulierte Erbsündenlehre überraschend aktuell, insofern sie entscheidend dazu beitragen kann, diese „Zeichen der Zeit“ zu erkennen und theologisch zu verstehen.

Als wichtiger Aspekt einer Theologie der Geschichte ist die Erbsündenlehre eminent ideologiekritisch. Alle Utopien, die das Ziel, die Sinnerfüllung menschlichen Daseins als Produkt geschichtlicher Entwicklung erhoffen und konzipieren, erweisen sich angesichts des in der Erbsündenlehre implizierten Geschichtsverständnisses als unhaltbar, seien dies gesellschaftliche Utopien, technik-basierte Utopien oder biomedizinische Utopien. Gegenüber solchen ideologischen Konstrukten begründet die Erbsündenlehre die Glaubensüberzeugung, dass das Heil des Menschen und der Welt von Gott

her in die Geschichte einbricht, um in ihr Raum zu greifen. Eine die Erbsündenlehre integrierende Theologie der Geschichte wertet diese daher keineswegs theologisch ab. Der Mensch bleibt vielmehr „auf die Gesch(ichte) verwiesen [...], weil sie konstitutiv die Stätte des v(on) Gott kommenden Heils ist.“⁵³ Die Erbsündenlehre thematisiert allerdings die Ambivalenz der Geschichte als Freiheitsgeschichte: Sie macht verständlich, inwiefern alle Menschen des von Gott kommenden Heiles bedürfen, weil sie alle in einem geschichtlich gewordenen, durch menschliche Freiheit konstituierten Sünden-zusammenhang verstrickt sind, aus dem sie sich aus eigener Kraft nicht zu retten vermögen.

Auch Menschen, denen in der Taufe neu die Gemeinschaft mit Gott geschenkt worden ist, bleiben Teil dieser Geschichte und damit deren Gesetzmäßigkeiten ausgesetzt. So sind sie zwar einerseits „für die Sünde tot“ (Röm 6,11) und daher bestrebt, ihr Leben in dem durch die Liebe wirksamen Glauben (vgl. Gal 5,6) an die von Gott her eröffnete, den Sünden-zusammenhang der Geschichte aufbrechende Heilsperspektive zu führen. Andererseits müssen sie dann aber doch auch immer wieder bekennen: „Wir alle verfehlen uns in vielen Dingen“ (Jak 3,2). Als Glaubende dürfen sie jedoch gewiss sein, dass die darin sich auch an ihnen selbst zeigende universale Macht der Sünde nicht das letzte Wort behalten wird. Es ist diese soteriologische Sinnspitze, durch die die Erbsündenlehre als unerlässlicher Aspekt in eine christliche Theologie der Geschichte integriert wird.

⁵³ G. Essen, *Geschichtstheologie* (s. Anm. 2), 568.