

Die Ursünde – Unheilvolles Erbe der Theologiegeschichte oder der Menschheit?

von Julia Knop, Freiburg i. Br.

Die Theologie der Ursünde ist als ausdrückliche theologische Reflexion ein Kind der ersten christlichen Jahrhunderte. Was sie beschreibt, unsere radikale Christusbedürftigkeit,¹ ist allerdings in der Mitte des christlichen Bekenntnisses verankert. Wesentliche Elemente und Motive dessen, was in der Lehrentwicklung der lateinischen Kirche den Namen *peccatum originale* finden und in den Kontext eines systematischen Arguments integriert werden wird, thematisiert schon Paulus, etwa in seinem Brief an die römische Gemeinde (Röm 3–5). Insofern Ursündentheologie die anthropologische und hamartiologische *Kehrseite der Erlösungslehre* darstellt und die Menschheit als eine und ganze in ihrer Bedürftigkeit Christi in den Blick nimmt, insofern sie also vom Kreuz her nach dem Menschen fragt, benennt sie etwas, was *den* Menschen schlechthin betrifft und was daher der Sache (nicht dem Begriff) nach nicht erst beim späten Augustinus geboren wird, sondern gewissermaßen so „alt“ ist wie *der* Mensch selbst.²

Denn *Ursünde* bezeichnet das, was die Menschheitsgeschichte von Beginn an prägt und was ihre eigentliche Tragik ausmacht: Dass der Mensch von Anfang an nicht der war, der er von Gott her sein sollte. Dass es einen Riss im Innersten seiner Freiheit gibt, der ihn unfähig sein lässt, dem Ruf Gottes wirklich aus ganzem Herzen („immakulat“) zu folgen. Einen Riss, der eine Wirklichkeit beschreibt, die seinem Tun und Lassen nicht nur als Möglichkeit zur Entscheidung aufgegeben ist, sondern die tiefer dringt: eine Verwundung bereits im Erwachen seines Selbstseins.

Die folgenden Ausführungen gliedern sich in drei Teile: Auf eine kurze Vergegenwärtigung der theologischen Grundlagen und der Genese der kirchlichen Ursündenreflexion (1) folgt ein Blick auf

¹ Vgl. Breuning, der in seinem instruktiven Beitrag Erbsündentheologie konsequent von der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen her expliziert: Wilhelm Breuning, *Christus macht dem Menschen den Menschen kund. Zur Verwurzelung des „Erbsünden“-Themas in der Soteriologie*, in: Bernd J. Claret (Hg.), *Theodizee. Das Böse in der Welt*, Darmstadt 2007, 117–151.

² Vgl. Gaudium et Spes, Nr. 13.

ihre integrative Kraft für die Vermittlung theologischer Grundoptionen sowie auf ihr Potenzial, dem Menschen sich selbst verständlicher zu machen (2). Den Abschluss bildet ein Überblick über Anliegen und Richtungen neuerer ursündentheologischer Entwürfe (3).

1. Von Mailand nach Trient

Das Theologumenon *peccatum originale* entstand bekanntlich in seinen Grundzügen zu Beginn des 5. Jhs. im Rahmen der theologischen Kontroverse zwischen Augustinus und Pelagius, später auch anderen, etwa Julian von Eclanum. Strittig war die Verhältnisbestimmung von Gnade und Freiheit sowie die Fähigkeit des Menschen, aus sich heraus das Gute zu tun. Theologischer Ort der Auseinandersetzung ist zunächst die Frage nach der Zulässigkeit der Kindertaufe zur Vergebung der Sünden.³

Ohne im Einzelnen die augustinische Position und ihre Entwicklung wiederholen und herleiten zu müssen,⁴ sei an folgende Kernpunkte erinnert: Augustinus, der selbst eine zentrale Schrift über die Willensfreiheit verfasst hat,⁵ will die bedrängende Erfahrung des heillosen und darum heilsbedürftigen Zustands der Menschheit und jedes Einzelnen erklären, ohne in zeitgenössische

³ Vgl. dazu auch: Bernard Sesboué, *Die theologische Erklärung der Erbsünde*, in: Conc 40 (2004) 3–10: 6.

Die Kindertaufe als hermeneutischer Ort der Ursündenlehre wird auch in der Folgezeit aktuell bleiben. Kirchliche Ur- bzw. Erbsündentheologie ist also nicht auf theoretische gnadentheologische oder anthropologische Reflexionen begrenzt, sondern ist von Beginn an im liturgischen Vollzug verortet. Dies gilt es für die heutige Diskussion und für die kontroverstheologischen Dimensionen des Tridentinums im Blick zu behalten.

⁴ Vgl. dazu: Hermann Häring, *Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins* (Ökumenische Theologie 39) Gütersloh 1979; Kurt Flasch, *Logik des Schreckens. Streitfragen*; in: *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo. Die Gnadenlehre von 397*, lat.-dt., hg. von Kurt Flasch (excerpta classica VIII) Mainz ²1995, 19–138.240–297.

Otto Hermann Pesch stellt heraus, dass die Kontroverse zwischen Pelagius und Augustinus für letzteren zwar den konkreten Anlass bot, seine Ursündentheologie präzise durchzubuchstabieren und mit polemischen Spitzen gegen Pelagius und später Julian von Eclanum zu versehen, dass sie jedoch nicht monokausal aus diesen Kontroversen heraus zu verstehen ist. Vielmehr sei die Lehre von der Ursprungssünde in Augustins nordafrikanischer Heimat ebenso wie in Mailand, dem Bischofssitz seines christlichen Lehrers Ambrosius, bereits fest verwurzelt gewesen. Vgl. Otto Hermann Pesch/Albrecht Peters, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt ³1994, 17.

⁵ Aurelius Augustinus, *De libero arbitrio* (PL 32, 1221–1309); dt.: *Vom freien Willen*, hg. von Wilhelm Thimme, Zürich 1962.

gnostisch-dualistische Deutungsmuster zurückzufallen und ohne die christlichen Basisannahmen des guten Schöpfers, der guten Schöpfung und der menschlichen Willensfreiheit aufzugeben. Neben diesen *systematischen Anliegen*, die bis heute zu den zentralen Dimensionen und Motiven der Ursündentheologie zählen, ist es die Eindringlichkeit *existentieller Erfahrung*, die Augustinus dazu bewog, Ursündentheologie als Pendant zur Soteriologie und Gnaden-theologie zu entwickeln: die Erfahrung, einer Macht unterworfen (gewesen) zu sein, die ihn sich selbst entgleiten ließ, und die Erfahrung der vollkommen unverdienten und initiativen Heilswendung Gottes.⁶

Den Teufelskreis der Sünde lokalisiert Augustinus, überzeugt von der Schwerkraft der eigenen Erfahrung, im menschlichen Willen. Die Larve, hinter der die Sünde ihre Macht und Destruktivität verbirgt, besteht für ihn darin, dass sie uns vorgaukelt, das Gute, für das sich der menschliche Wille entscheiden soll, sei nicht erstrebenswerter, nicht befreiender als das Böse. Ihre Macht ist es, das Böse, das den Menschen von seiner Lebensmitte abschneidet, attraktiv erscheinen zu lassen. Ist das Gute für denjenigen, der aus einer heilen Gottesbeziehung heraus lebt, fraglos das Bessere, das Menschengemäße, für das er sich gern und leicht entscheidet, so hat es fern von Gott genau diese Faszination und Attraktivität verloren; gut und böse scheinen (bestenfalls) gleich gültig.⁷ Hat sich

⁶ Eindrücklich dargestellt in seinen Bekenntnissen: Aurelius Augustinus, *Confessiones* [397–401] PL 32, 659–866; lat.-dt.: Aurelius Augustinus, *Bekenntnisse*, eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph Bernhart; mit einem Vorwort von Ernst Ludwig Grasmück, Frankfurt/M./Leipzig 1987; vgl. dazu Ernst Dassmann, *Preisen und Bekennen. Sünde und Gnade in der Erfahrung und Theologie Augustins*, in: WiWei 43 (1980) 1–15.

⁷ Vgl. Jürgen Werbick, „Zur Freiheit hat uns Christus befreit (Gal 5,1). Was Luthers Widerspruch gegen Erasmus einer theologischen Theorie der Freiheit heute zu denken gibt“, in: Michael Böhnke/Michael Bongardt/Georg Essen/Jürgen Werbick (Hg.), *Freiheit Gottes und der Menschen*, FS Pröpper, Regensburg 2006, 41–69: 45f unter Verweis auf Augustinus, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I, 2, 21.

Gemeint ist nicht der Verlust jeglicher Freiheit zu sittlich guten Werken, sondern der Verlust der Freiheit zur Gottesgemeinschaft. In Abgrenzung zur manichäischen Zweiteilung der Wirklichkeit in Gut und Böse, die gleichstarken Ursprungsprinzipien entstammen und als deren Streitfeld sich das menschliche Dasein entfaltet, betont Augustinus: Die Sünde, das menschlich Böse, entstammt nicht einem bösen Prinzip außerhalb des Menschen, sondern dem freien Willen. Nicht Gott, der gut ist und der nur Gutes schafft, ist verantwortlich für das Übel, sondern der Mensch, dessen Wille die Schaltstelle zwischen der Erkenntnis und dem Tun des Guten darstellt. Als Geschöpf ist der Mensch ontologisch auf das Gute, also auf Gott, bezogen. Er ist dann ganz er selbst, nämlich freies Geschöpf, wenn er diese seine Bezogenheit auch existentiell einholt. Freiheit ist für den frühen wie späten Augustinus Bezogenheit auf das Gute. Freiheit, verstanden als Indifferenzfreiheit gegenüber Gut wie Böse, wäre für Augustinus Ausweis der Sünde, Ausweis dafür, dass das Gerne-Tun des Guten ge-

die Sünde einmal im Menschen eingenistet, so befindet sich sein freier Wille in einer Schiefelage, der Egomane und leiblichen Konkupiszenz ausgeliefert. Die Schwerkraft des Bösen lässt ihn nicht einmal erkennen, dass er aus dem Gleichgewicht gekommen ist. Die Alarmfunktion, die den Verlust seiner Balance indizieren könnte, ist außer Betrieb. Die Selbstheilungskräfte der erneuten Ausrichtung auf Gott können nicht greifen, weil der erkrankte, „verdorbene“ Wille seine Situation gar nicht als prekär wahrzunehmen vermag. Konsequenterweise besteht das Geschenk der Gnade für Augustinus im Geschenk der Freiheit, die mich wieder gern „ich selbst“ sein lässt, nämlich Gottes geliebtes Geschöpf. Wahre Freiheit denkt er daher als „Aktivität des von Gott befreiten Willens, also als von Gott geschenkte Liebe“⁸. Wahre Freiheit ist Freiheit, die in all ihrem Tun und Lassen auf ihre gottgeschenkte Kooperantin, die Gnade, baut.⁹

Die Theologie der Ursünde dient Augustinus nun dazu, das *Warum* und das *Ausmaß* dieser Knechtschaft des Willens systematisch zu entfalten. Im Fall Adams ist seiner Ansicht nach nicht nur Adam heillos geworden, so dass seine Tat nur ein schlechtes Beispiel wäre, dem gegenüber wir uns von einem neutralen Standpunkt aus frei positionieren könnten. Sondern im Fall Adams ist Augustinus zu Folge die von Gott gut geschaffene menschliche *Natur* schlechthin gefallen und verändert (*natura aliena*). Was Adam aus Hochmut tat, als er sich von Gott abwandte, tat er als Repräsentant und gewissermaßen sogar als Akteur der ganzen Menschheit, die er, der Stammvater, in sich barg und die durch seine Tat zu einer einzigen ungestalten Sündenmasse (*massa damnata*) degenerierte.¹⁰

Um dieses radikale Dilemma *des* Menschen zwischen Freiheit und Gebundenheit, zwischen Täterschaft und Opfersein theoretisch aufzuhellen, verwendet Augustinus und mit ihm die weitere ursündentheologische Tradition einen *analogen Sündenbegriff*: Während „die Ursünde [Adams] nicht ohne freien Willen des ersten Men-

brochen ist und das Böse für den menschlichen Willen eine reale, vergleichbar attraktive Alternative darstellt.

⁸ Pesch/Peters, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung* (Anm. 4), 23, dort z.T. hervorgehoben; vgl. ebd., 16–25.

⁹ Allein und auf sich gestellt würde der menschliche Wille zurückfallen in die alte Knechtschaft der Unfähigkeit zum Guten. Augustinus denkt die Gnade als Kooperantin der Freiheit, nicht umgekehrt die Freiheit als Kooperantin oder Zugabe der „eigentlich“ wirkenden Gnade. Vgl. Pesch/Peters, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung* (Anm. 4), 21–24.

¹⁰ Vgl. etwa Aurelius Augustinus, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I, 2 (CCL 44), Nr. 16–19; dt.: Logik des Schreckens (Anm. 4), 149–239: 199–225.

schen hätte sein können“¹¹, ist sie für die Menschheit secundum Adam eine *heterogene* Willensbestimmung. Hier beschreibt sie keine Tat, sondern eine Zuständlichkeit. Während Adam *sich selbst* zur Sünde bestimmt hat, ist der Wille der Menschheit aus Adam vorab und gerade nicht eigeninitiativ bestimmt durch eine sündige Neigung zur Sünde. Der Begriff (*Ur-*) *Sünde* bezeichnet daher beides: für „Adam“ die eigene Tat aus Freiheit (*peccatum actuale, peccatum proprium*), für uns die sündhafte Vorprägung unserer Freiheit (*peccatum originale originatum*), eine *Inclinatio* des Willens. Wir finden das Böse und eine innere Neigung zum Bösen bereits vor. Für uns ist Sünde nie voraussetzungslos: Sündigen heißt nachgeben, wie Paul Ricœur formulieren wird.¹² Ihr naturales Substrat ebenso wie ihre Strafe findet die Sünde Adams für Augustinus im Zeugungszusammenhang, der von leiblicher und personaler Konkupiszenz geprägt ist – in heutiger Sprache: von einer Desintegration und Verselbständigung der leiblichen Antriebe und von Egomane. Konsequente und für Augustinus gerechte Strafe ist der Tod des Leibes („biologischer“ Tod) und der Seele (ewige Verdammnis). Errettung aus dem Teufelskreis von Sünde und Tod sei ein Akt der göttlichen Barmherzigkeit, der nur wenigen und auch diesen wenigen gänzlich unverdient zuteil werde. Gerecht wäre es, würden alle die Verdammung als Strafe bzw. Konsequenz ihrer pervertierten Natur erfahren.¹³

Wesentliche Linien der augustinischen Gnaden- und Ursünden-theologie werden auf zwei antipelagianisch ausgerichteten Regionalsynoden in *Karthago* (418) und *Orange* (529) rezipiert,¹⁴ die gut

¹¹ Aurelius Augustinus, *Contra Julian, Opus imperfectum* PL 45, 1049–1608: Nr. IV, 91: 1392f.

¹² Vgl. Paul Ricœur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, dt. Freiburg/München ³2002, 292.

¹³ Vgl. Aurelius Augustinus, *De civitate Dei* (PL 41), 13–804, besonders: Buch XIV; dt.: *Vom Gottesstaat*. Aus dem Lateinischen übertragen von Wilhelm Thimme; eingeleitet und kommentiert von Carl Andresen, 2 Bde., München ²1985.

¹⁴ Bestimmend wird Augustins Annahme einer vorpersonalen Prägung jedes Menschen durch die Sünde Adams, die innere Versehrtheit der Freiheit zum Guten unabhängig von und vor eigener Sünde, welche die konkupiszente Gebrochenheit der menschlichen Natur sowie den Tod des Leibes und der Seele nach sich zieht, sowie Grundzüge seiner Gnadentheologie. Die genannten Regionalsynoden verurteilen die pelagianische These der Naturnotwendigkeit des leiblichen Todes, gegenüber der man den Zusammenhang von Sünde und leiblichem Tod vertritt (Karthago, can. 1, DH 222). Des Weiteren wird die Pelagius zugeschriebene Überzeugung, der Sündenfall Adams habe keine universale Versehrtheit der Freiheit zum Guten, keine innere Schiefe zum Bösen, zur Folge gehabt, abgewiesen (Orange, can. 1f.8, DH 371f.378). Demgegenüber schreibt man die Notwendigkeit und Irreduzibilität der Gnade zur Wiederherstellung der Freiheit zum Guten (Karthago, can. 5, DH 227; Orange, bes. can. 2 und 3–8, DH 372–378) und den sündentilgenden Charakter der Taufe auch kleiner Kinder (Karthago, can. 2, DH 223) fest. „Im Vergleich mit Augustinus“

1000 Jahre später auf dem *Konzil von Trient* durch umfassende Zitation universalkirchliche Bedeutung und normativen Rang erhalten. Das Tridentinum greift im Dekret über die Ursünde¹⁵ die augustinisch geprägten Positionen über den Zusammenhang zwischen der Sünde Adams und der universalen Todes- und Sündenverfallenheit der Menschheit, diejenige über die sündentilgende Kraft auch der Kindertaufe und über die Notwendigkeit der Gnade zum Tun des Guten auf.

Angesichts der Anschärfung der Frage nach der menschlichen Freiheit zum Guten im Disput zwischen Erasmus und Luther etwa 20 Jahre zuvor¹⁶ thematisiert Trient im Canon 3 (DH 1513) nicht nur das *Dass*, sondern auch das *Wie* der Verbundenheit der Menschheit in der Sünde: Die Ursünde ist (1) ihrem Ursprung nach eine (*origine unum*), also nicht je neuer qualitativer Beginn der Sünde in der jeweils ersten zurechenbaren Verfehlung, im ersten *peccatum actuale* des Einzelnen. Ihre Universalität gründet (2) nicht in universeller, frei zu verantwortender Nachahmung Adams (*non imitatione*),¹⁷ sondern im Fortpflanzungs- (*propagatione*) bzw.

tinus aber schweigt die Synode [von Karthago] zur näheren Wesensbestimmung der Sünde – also insbesondere zu Augustins starker Betonung der Begierlichkeit! – und zur näheren Eigenart der göttlichen Gnadengabe“ (Pesch/Peters, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung* [Anm. 4], 33; vgl. ebd., 34–42). Nicht rezipiert, sondern angesichts der persönlichen Anwesenheit Augustins in Karthago und der breiten Zitation aus seinen gnadentheologischen Schriften in Orange geradezu auffällig „übergangen werden Augustins enge Bezugsetzung zwischen Erbsünde und Begierlichkeit, und natürlich! die Spitzensätze seiner Prädestinationslehre“ (ebd., 38): die Behauptung einer doppelten Prädestination samt der Überzeugung, dass der weit überwiegende Teil der Menschheit (gerechterweise) nicht gerettet werde, sowie die damit zusammenhängende, an einen Willkürgott grenzende Theologie.

Vgl. zur realistischen Einschätzung der kirchen- und dogmengeschichtlichen Bedeutung der Synoden Piet Fransen, *Karthago, III. Synode von 418*, in: LThK² VI (1961) 3f und ders., *Orange, 3) Die sog. II. Synode von*, in: LThK² VII (1962) 1188f sowie Pesch/Peters, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung* (Anm. 4), 39f.

¹⁵ Konzil von Trient, *Dekret über die Ursünde*, 17.06.1546 (DH 1510–1516).

¹⁶ Vgl. Erasmus von Rotterdam, *Vom freien Willen*. Mit einem Vorwort von Gunther Wenz, übersetzt von Otto Schumacher, Göttingen ⁷1998; Martin Luther, *De servo arbitrio* (WA 18); dt.: *Vom unfreien Willen*, in: Luther deutsch, hg. von Kurt Aland, Bd. 3, Stuttgart/Göttingen 1961; vgl. dazu Werbick, „*Zur Freiheit hat uns Christus befreit* (Gal 5,1) (Anm. 7).

¹⁷ Knut Wenzel (*Die Erbsündenlehre als Theorie kritischer Erinnerung*, in: ThPh 78 [2003] 212–231: 215) weist zu Recht auf die Unfähigkeit eines rein auf Nachahmung begründeten Sünden- wie Erlösungsbegriffs hin, „die Einheit der Geschichte als inneren Zusammenhang der Handelnden“ zu verstehen und ‚Adams‘ wie Christi ‚vorgängigen Einfluss [...] der geschichtlich vermittelt ist, den der Handelnde nicht durchschauen und dem er sich nicht entziehen kann“, zu vermitteln. Auch das positive Gegenstück der Ursündentheologie, die Erlösungslehre, bedürfe der Überwindung eines bloßen Nachahmungsbegriffs, wenn denn „noch die geschichtliche Vermittlung von Erlösungswirklichkeit aussagbar sein soll“ (ebd.).

Generationenzusammenhang (*generatione*, can. 4, DH 1514) der einen Menschheit, in der Eingebundenheit jedes Einzelnen in die eine Menschheit. Daher ist die Ursünde (3) vorgängig zu eigenem sündigen Tun einem jeden eigen (*unicuique proprium*): vorpersonale Bestimmung durch Sünde, nicht persönlich zurechenbarer sündhafter Zustand eines Jeden.¹⁸

Zentrale Aussage dieses Kanons, in deren Dienst diese ursündentheologischen Markierungen stehen, bleibt das Bekenntnis zur Rechtfertigung des Sünders allein durch Jesus Christus: Weder kraft natürlicher Befähigung, etwa kraft freier Dispensierung von der Sünde, noch durch ein externes Heilmittel außerhalb Christi, sondern allein durch sein Erlösungswerk ist der Mensch der Macht der Finsternis entzogen. Dieses Erlösungswerk wird sühnetheologisch entfaltet, die Zueignung dieser Gerechtsprechung wiederum sakramententheologisch entwickelt.

Das tridentinische Verständnis der *Freiheit* des Sünders und des Gerechtfertigten ist augustinisch geprägt, ohne dass Trient (wie schon Orange nicht) Augustinus in seiner Überzeugung der doppelten Prädestination und der totalen Verdorbenheit der Menschheit gefolgt wäre. Echte Freiheit ist auch für Trient in der gnadengeschenkten Bindung an Gott zu finden, ohne dass die Freiheit der Wahl und damit eine Verantwortung für die eigenen Taten zerstört, der Mensch also nur Opfer seines „Erbes“ wäre. „Man sagt aber an keiner Stelle“ – so Pesch/Peters in ihrem gnadentheologischen Handbuch – „dass diese Wahlfreiheit etwas zum Heil beiträgt. Im Gegenteil, wo ‚optimistische‘ Aussagen über einen solchen Beitrag gemacht werden, handelt es sich immer um die *zuvor* von Gottes Gnade berührte Freiheit“. „Positiv bedeutet die Fortexistenz des freien Willens nur die *Personalität* des Adressaten der Gnade, also nichts anderes als dies, dass es überhaupt – durch Gottes gnädigen Willen! – einen *Empfänger* möglicher Gnade weiterhin gibt.“¹⁹ Die-

¹⁸ Ausdrücklich verneint das Konzil den Einbezug Mariens in seine ursündentheologischen Aussagen (can. 6, DH 1516). Diese Begrenzung der Reichweite der tridentinischen Ausführungen zu Ursünde und Gnade ist bei ihrer Reformulierung und Interpretation im Blick zu behalten.

¹⁹ Beide Zitate: Pesch/Peters, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung* (Anm. 4), 177f, dort andere Hervorhebungen. Vgl. zur Auseinandersetzung zwischen Thomas Pröpper und Helmut Hoping um den Empfänger der Rechtfertigung und um das Verständnis des lutherischen „mere passive“ Julia Knop, *Sünde – Freiheit – Endlichkeit. Christliche Sündentheologie im theologischen Diskurs der Gegenwart* (ratio fidei 31) Regensburg 2007, 327f (Lit.). Zur ökumenischen Aufarbeitung dieses Problems vgl. Lutherischer Weltbund/Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Gemeinsame offizielle Feststellung, Anhang (Annex) zur Gemeinsamen offiziellen Feststellung*, Frankfurt/Paderborn⁴2000, Nr. 4.1–4.3.

ser Empfänger finde sich, so can. 5, in dem Zustand vor, der vom postlapsarischen Adam angenommen wird: außerhalb von Heiligkeit und Gerechtigkeit, an Leib und Seele verschlechtert, Sklave der Sünde und des Todes und aus sich heraus „unfähig, das ewige Leben zu erlangen“ (DH 1515). Die *Taufe* tilge den Schuldcharakter dieses Zustandes, nicht jedoch die konkupiscente Gebrochenheit der menschlichen Natur. Die Konkupiszenz, also die sündige Begierlichkeit, modern gesprochen: die Desintegration der leiblichen Antriebe und die allseits bekannte Egozentrik der Menschen, ist nicht „natürlich“ (schöpfungsgemäß, von Gott her gewollt), sondern *stammt aus der Sünde (peccatum originale) und macht zur (eigenen) Sünde (peccatum proprium) geneigt* (DH 1515). In ihr, so könnte man mit Thomas v. Aquin sagen,²⁰ materialisiert sich gewissermaßen die Schiefelage, der Bruch schon in der Genese des Selbstbewusstseins, den das *peccatum originale* der menschlichen Freiheit vor ihrer personalen (zurechenbaren) Aktuierung als geschichtlich gewordenes Existential einträgt.²¹

2. Unheilvolles Erbe – Der Menschheit oder der Theologiegeschichte?

An der Theologie der Ursünde scheiden sich die Geister. Nicht nur aufgrund unterschiedlicher bibel- und dogmenhermeneutischer Positionen, sondern auch aufgrund einer unterschiedlichen Wahrnehmung des Menschen stellt sie für die einen eine Demütigung und Geringschätzung des Menschen, seiner Größe und Freiheit, dar, während sie für die anderen ein breites Repertoire zur realistischen Deutung des Menschen bietet. Schon Jean-Jacques Rousseau und Immanuel Kant, Philosophen, die beide kaum etwas so hoch schätzten wie die menschliche Freiheit, waren uneins darin, ob das moralisch Böse den Menschen nur von außen, etwa durch die Gesellschaft, berührt und ihm letztlich äußerlich bleibt, oder ob es eine Bestimmung seiner selbst ist, gegenüber der er sich verhalten muss, die ihm aber als undistanzierbare Prägung seiner Freiheit vorgegeben ist.²²

²⁰ Vgl. Breuning, *Christus macht dem Menschen den Menschen kund* (Anm. 1), 146f.

²¹ Vgl. Christoph Böttigheimer (Der Mensch im Spannungsfeld von Sünde und Freiheit. Die ökumenische Relevanz der Erbsündenlehre [MThSt II.49] München 1993, 464), der das *peccatum originale* im Zuge seiner Rahner-Interpretation treffend als „historisch gewirktes Existential“ bezeichnet.

²² Zu Kants Deutung des *peccatum originale* und seiner Theorie vom radikal Bösen vgl. Helmut Hoving, *Freiheit im Widerspruch. Eine Untersuchung zur Erbsündenlehre im Ausgang von Immanuel Kant* (ITS 30) Innsbruck 1990, 197–233; Eugen Drewer-

Die nachtridentinische Diskussion der Erbsündentheologie hat schlichtweg unübersehbare Ausmaße. Wichtige Neu- und Umin-terpretationen provozierten vor allem im protestantischen Kon-
text das Freiheitsbewusstsein der Moderne und das spekulative
Denken des 18. und 19. Jhs.²³ Das späte 19. und das 20. Jh. stellten
die Erbsündentheologie durch eine Fülle naturwissenschaftlicher
Entwicklungen vor Herausforderungen.²⁴ Nur genannt seien die
Fortschritte der Paläontologie, der Ethologie, der Evolutionsbio-
logie und Humangenetik, die uns heute einen erweiterten und
grundsätzlich veränderten Wissenshorizont abstecken.²⁵

Im geisteswissenschaftlichen Kontext ist es die genauere Kennt-
nis der kulturellen und geschichtlichen Bedingtheit unseres Ver-
stehens, die den christlichen Blick auf die Wirklichkeit und mit
ihm das Theologumenon *Ursünde* zu einer Position unter vielen
relativiert. Die historische Kritik der Bibel- und Geschichtswissen-
schaften entlarvte die kirchliche Erbsündenlehre als theologisches
Modell des 4./5. Jhs., das in seiner augustinischen und später tri-
dentinischen Gestalt mit den herangezogenen neutestamentlichen
Belegstellen oder der Sündenfallerzählung der Genesis keines-
wegs gleichzusetzen ist.²⁶ Deutlicher als zuvor ist heute die Ver-
bundenheit dogmatischer Formulierungen mit den theologischen
Frontstellungen, Sprach- und Denkformen der Zeit, in der sie ge-
prägt wurden. Von theologischer und philosophischer Warte aus
werden freiheitstheoretische Anfragen an den zugrunde liegenden
Sündenbegriff gestellt und die Verwendung eines analogen Sün-

mann, *Strukturen des Bösen III: Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer
Sicht*, Paderborn u. a. 1988, 36–59; Christoph Schulte, *Radikal böse. Die Karriere des
Bösen von Kant bis Nietzsche*, München 1988, 33–73.

Zum optimistischen Menschenbild samt pädagogischer Konsequenzen Jean-Jaques
Rousseaus vgl. etwa seinen Erziehungsroman *Émile oder Über die Erziehung*, in neu-
er dt. Fassung besorgt von Ludwig Schmidts (UTB 115), Paderborn u. a. 121995, vor
allem die Darlegung seiner Basisannahmen im ersten Buch, dann aber auch die
Durchführung der Erziehung des jungen Émile in konsequenter Distanz zur Gesell-
schaft. Vgl. auch den Beitrag Reinhold Boschkis in diesem Band.

²³ Vgl. dazu die Beiträge von Sean McGrath, Christine Axt-Piscalar und Helmut Ho-
ping in diesem Band.

²⁴ Vgl. dazu die Beiträge von Josef Quitterer und Nikolaus Wandering in diesem
Band.

²⁵ Die tridentinische Erbsündentheologie baut auf Modellen auf, die naturwissen-
schaftlich widerlegt oder problematisiert worden sind. Dazu zählen v.a. die Vorstel-
lung eines historischen Paradieses, die der monogenetischen Abstammung der
Menschheit aus einem historisch zu lokalisierenden Adam und die der vollen Ausbil-
dung von Freiheit, Geistigkeit und konkreter Religiosität zum Zeitpunkt der Homi-
nisation.

²⁶ Vgl. dazu Abschnitt 2.1; außerdem Knop, *Sünde – Freiheit – Endlichkeit* (Anm. 19),
28–32.342–344 (Lit.).

denbegriffs problematisiert.²⁷ In diesem Zusammenhang steht auch die theologische Kritik der augustinischen Prägung der tridentinischen Ursündentheologie, die ihre heutige Aneignung erschwere.²⁸ Manchem bereiten die sühnechristologischen Implikationen der Ursündentheologie Schwierigkeiten.²⁹ Der Verdacht, dass eine pessimistische Anthropologie zur Stützung kirchlicher Macht missbraucht werde, ist immer wieder, am eindringlichsten wohl von Friedrich Nietzsche formuliert worden.³⁰ Daran anknüpfend ist eine Pauschalkritik an der Ursündentheologie im Namen der Menschlichkeit bis heute zu finden.

Die Rede von der Ursünde, vom unheilvollen Erbe der Menschheit, gilt daher vielen selbst als ein unheilvolles Erbe, von dem die christliche Dogmatik gegen alle Vernunft nicht lassen will, dessen theoretischer wie praktischer „Mehrwert“ fraglich oder gar bedenklich sei. Sie gilt als Erbe, das in der Pastoral mehr Unheil als Heil angerichtet habe, als Erbe, das geradezu notwendig in Aporien und unvernünftige Behauptungen führe, kurz: als Erbe, dessen Hypothesen nicht bezahlbar seien, das man nicht hätte antreten sollen, das man besser früher als später ausschlagen sollte.

Ursündentheologie trifft augenscheinlich einen empfindlichen Nerv. Nur wenige andere „Lehrstücke“ sind in Geschichte und Gegenwart so intensiv und kontrovers bedacht worden – sei es in Gestalt der expliziten Ablehnung, sei es in kreativer theologischer Reformulierung, sei es in säkularisierter Anschlussnahme. Ein Grund

²⁷ Vgl. Thomas Pröpper, *Das Faktum der Sünde und die Konstitution menschlicher Identität. Ein Beitrag zur kritischen Aneignung der Anthropologie Wolfhart Pannenberg*, in: Ders., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg/Basel/Wien 2001, 153–179.

²⁸ Karl-Heinz Menke hat jüngst eine von ihrer augustinischen Imprägnierung gelöste Hermeneutik der tridentinischen Ursündendekrete vorgeschlagen: Karl-Heinz Menke, *Sünde und Gnade: dem Menschen innerlicher als dieser sich selbst?* In: Michael Böhnke/Michael Bongardt/Georg Essen/Jürgen Werbeck (Hg.), *Freiheit Gottes und der Menschen*, FS Pröpper, Regensburg 2006, 21–40.

²⁹ Vgl. scharf Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist* (KSA VI), Nr. 41.

³⁰ Für Friedrich Nietzsche waren die theologischen Begriffe Sünde und Erbsünde, Gott und Erlösung Teile einer fiktiven Welt, durch die sich derjenige, der an der Realität des Lebens scheitert, ein metaphysisches Kartenhaus aufbaut, das ihm gegen alle Vernunft Lebensrecht zuerkennt. Sünde und Erbsünde gehören für ihn zu den Pfeilern der geistigen „Infrastruktur“ der christlichen Erlösungsreligion, die durch die Träger geistlich-kirchlicher Macht genutzt würden, um die Schwachen, die Unterlegenen, mit Ressentiments gegen alle Gewinner des Lebens angefüllten Menschen widernatürlich am Leben, zugleich jedoch in dauernder Abhängigkeit zu halten und ihnen dabei eine akzeptable Erklärung ihrer Unterlegenheit zu bieten (vgl. etwa: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* [KSA V], Zweite Abhandlung: „Schuld“, „Schlechtes Gewissen“ und Verwandtes, Nr. 21; *Der Antichrist* [KSA VI], z. B. Nr. 15.26.30).

dafür ist sicher, dass im Modell „Ursünde“ wesentliche theologische Linien zusammen laufen, so dass theologische Entwicklungen, etwa der Christologie oder des Freiheitsbegriffs, Rückwirkungen für das Verständnis von Sünde und Ursünde zeitigen.

In einem Punkt sind sich Kritiker und Verfechter des *peccatum originale* allerdings einig. Das Theologumenon „Ursünde“ ist ein *interpretationsbedürftiges* Erbe der westkirchlichen Theologie- und Dogmengeschichte. Seine Aneignung für die heutige theologische Anthropologie bedarf dogmenhermeneutischer Reflexion, die die *christologische Achse* einer jeden dogmatischen Formulierung erörtert; die im Rahmen *historischer Kritik* ihr Anliegen, ihre Genese und Eingebundenheit in konkrete Denkformen, Fragen und Frontstellungen berücksichtigt,³¹ und die schließlich das *ekkle-siologische* Datum integriert, dass zur Wahrheit einer theologischen Aussage auch die denkformübergreifende Kohärenz (Katholizität) des Bekenntnisses in seinen verschiedenen Zeiten, Gestalten, Orten und Instanzen innerhalb des ekklesialen Leibes Christi gehört, der Raum und Modus der *traditio* Christi ist.³²

³¹ An erster Stelle steht die „*christologische Achse* [...], so dass Jesus Christus Ausgangspunkt, Mitte und Maß jeder Interpretation bleibt. *Um dies zu gewährleisten*, ist vor allem das Kriterium des Ursprungs bzw. der Apostolizität wie das Kriterium der Gemeinschaft (*koinonia*) bzw. der Katholizität von Bedeutung.“ Internationale Theologenkommission, Erklärung *Die Interpretation der Dogmen*, in: IkaZ 19 (1990) 246–266: 265 (Hervorhebung J.K.). Kriterium der Dogmeninterpretation und -entwicklung in der Geschichte ist das Christusereignis demnach nicht als isolierter Topos, der jeweils benannt und theologisch wie philosophisch rückversichert wird. Sondern auch der verstehenden Aneignung im Fortgang der Kirchen- und Dogmengeschichte wird abgeleitete kriteriologische, normative Bedeutung zugemessen. Diese Selbstbindung an verbindliche Auslegungen der kirchlichen Vergangenheit ist zunächst theologisch begründet: Das Maß aller theologischen Interpretation – Jesus Christus selbst – ist in Gestalt der *traditio*, also nicht ohne die kirchliche Überlieferung gegeben (vgl. auch Hansjürgen Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Regensburg ³2000, 51–56). Natürlich entwickelt jede Epoche und jede Kultur *ihre* Aneignung der Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Daher ist die Dogmengeschichte keine bloß lineare Entwicklung fortschreitenden Erkennens unter jeweils gleichen Bedingungen, sondern auch eine Geschichte der Paradigmen und Denkformen (vgl. Magnus Striet, *Denkformgenese und -analyse in der Überlieferungsgeschichte des Glaubens. Theologie-hermeneutische Überlegungen zum Begriff des differenzierten Konsenses*, in: Harald Wagner (Hg.), *Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom „differenzierten Konsens“* (QD 184) Freiburg/Basel/Wien 2000, 59–80: 72–80.

³² Diese Kohärenz, die nicht nur den gemeinsamen unverfügbaren Ursprung betrifft, sondern auch die Bestimmtheit seiner Auslegung, bildet somit ein Korrektiv gegen die Gefahr einer hermeneutischen Isolierung des Christusereignisses und seiner rationalisierenden Vereinnahmung durch die Kategorien *einer* Denkform oder Epoche. Vorausgesetzt ist dabei, dass unsere Sprache fähig ist, die Wahrheit in bestimmter Weise zu erreichen, konkret: in einer dogmatischen Formulierung eine wahre Deutung Jesu Christi vorzunehmen, und dass bei aller kontingenten Genese auch der Ka-

Anliegen der folgenden Ausführungen ist es zu zeigen, dass Ursündentheologie keine bloße, noch weniger eine bloß unheilvolle Reminiszenz an die eigene kirchliche Vergangenheit und kein bloß binnendogmatisches Problem ist, sondern dass sie ein echtes Potenzial bietet, dem Menschen den Menschen verständlich zu machen. Worin also liegt das theologische und anthropologische Potenzial der Rede vom „unheilvollen Erbe“ der Menschheit? Inwiefern gelingt es, durch die Rede von der Ursünde zentrale theologische Anliegen miteinander zu vermitteln?

2.1 Einer für alle: Ursündentheologie und Christologie

Ursündentheologie ist in erster Linie eine Aussage über das Erlösungswerk Christi. Erst von dieser soteriologischen Fluchtlinie her ist die Behauptung, dass die ganze Menschheit gefallen und in der Sünde verbunden ist, theologisch möglich und legitimiert. Das Bekenntnis zur universalen Erlösungstat Christi ist *Erkenntnisgrund* und *Intention* der theologischen Behauptung einer allumfassenden Verstrickung der Menschheit in der Sünde, der Behauptung also der hamartiogenen Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen. Systematischer Ort der *Ur-* oder *Erbsündentheologie* ist also die Soteriologie bzw. Gnadentheologie, nicht eine vom Christusbekenntnis abstrahierte Schöpfungstheologie oder Existenzphilosophie, nicht eine Geschichte des sittlichen Versagens des Menschen.³³ Die Verselbständigung vom Bekenntnis zur faktisch alternativlosen Erlösungstat Christi, des einen für alle, machte die Annahme einer strikten Universalität der Sünde theologisch inakzeptabel. Sie würde letztlich in einen tragischen Schöpfungsbegriff (alle werden schuldlos schuldig) mit erheblichen theodizeetheoretischen Konsequenzen oder in eine Naturalisierung der Sünde münden, die das menschlich Böse banalisierte oder dämonisierte und sowohl den Freiheitsbegriff als auch die Erlösbarkeit der Welt verabschiedete.

Die christologische Achse aller Ursündentheologie markiert sehr deutlich Röm 5. also die Perikope, die von Augustinus bis Trient als

tegorien unseres Verstehens die Gemeinsamkeit der menschlichen Vernunft eine denkformübergreifende Verständigung möglich macht. Vgl. dazu Michael Schulz, *Aspekte des Wahrheitsverständnisses in der Systematik katholischer Theologie*, in: Jahrbuch für Religionsphilosophie 4 (2005) 127–148; 128–133.

³³ Vgl. den Beitrag Christof Gestricks in diesem Band, außerdem ders., *Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Umgebung in gegenwärtiger Verantwortung*, Tübingen 1989, 281–283; Wilhelm Breuning, *Christus macht dem Menschen den Menschen kund* (Anm. 1).

biblisches Argument in die Ursündentheologie einbezogen wurde, ohne dass sie selbst schon ein *peccatum originale* im Sinn der Theologie- und Lehrentwicklung behandelte.³⁴ Die typologische Konzeption der Perikope, deren Kern die universale Bedeutung des Christusereignisses ist, stellt Adam als negativen Christus-Typos in seiner (un-) heilsgeschichtlichen Bedeutung für alle heraus, ohne das *Wie* der Bezogenheit aller auf Adam zu thematisieren.³⁵ Trient und vorher die Synoden von Karthago und Orange führen die Perikope der Frage zu, die Paulus unbeantwortet ließ: *warum* sich auf die Tat des einen hin die Vielen/alle als Sünder erweisen. Die Antwort: Die Menschheit ist eine in Sünde und Erlösung,³⁶ ihre Einheit in Schöpfung, Geschichte und Erlösung gründet in ihrer Bezogenheit auf Christus, in dem allein Heil zu finden ist.

³⁴ Die gnaden- bzw. ursündentheologische Fortschreibung von Röm 5 durch das Tridentinum hin zu einer Theologie der Ursünde geht deutlich über den Literalsinn der Perikope hinaus. Sie ist deshalb jedoch nicht einfach illegitim, sondern kann jene nötige verstehende Aktualisierung der Glaubensgemeinschaft bezeichnen, die die Kirche in jeder Epoche leisten muss, um im jeweiligen Heute verständlich zu bleiben. Unter der Voraussetzung, dass Offenbarung Gottes in Jesus Christus geschieht und als Auszulegende im Glauben der Kirche, dem Organ des glaubenden Hörens und deutenden Vermittelns, gegenwärtig ist (vgl. etwa Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs* [1965], in: Peter Hünemann/Thomas Söding [Hg.], *Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt*, Freiburg 2005, 37–81: 47–62), lassen sich die ursündentheologischen Entwicklungen als deutende Fortschreibungen der in Anspruch genommenen Römerbriefperikope (5,12–21) interpretieren, die im Kontext neuer Fragen und Herausforderungen deren gnadentheologisches und anthropologisches Potenzial reflektieren und weiter entfalten. Ihre theologische Berechtigung misst sich daran, ob die Grundausrichtung der Perikope, des bleibenden Korrektivs, gewahrt bleibt und ob die dogmatische Position im Ganzen der dogmatischen Entwicklung gemäß den Kriterien der Apostolizität, der Katholizität und der Kohärenz eingeordnet werden kann. Vgl. auch Anm. 31f.

³⁵ So selbstverständlich Paulus die Vorstellung einer natürlichen Zusammengehörigkeit der Menschheit gewesen sein dürfte (vgl. auch Karl Kertelge, *Die Sünde Adams im Licht der Erlösungstat Christi nach Röm 5,12–21*, in: IkaZ 20 (1991) 305–314: 306), so wenig liegt sie im Aussageinteresse der Perikope. Vor diesem Hintergrund ist zwar die Problematik der Vulgata-Fassung von Röm 5,12d (*in quo omnes peccaverunt*) als Übersetzung des griechischen ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον nicht gemindert. Jedoch ist deutlich, dass die Erklärungsmodelle, die sich an den jeweiligen sprachlichen Fassungen festmachen (hamartiologischer Traduzianismus versus [autonome] Ratifikation), *als solche* nicht die theologische Aussage bilden, sondern theoretische Konstruktionen zu deren Plausibilisierung sind.

³⁶ Diese Einheit der Menschheit im Zusammenhang der Geschichte, in Trient im Modell des Monogenismus gedacht, der den Vorstellungshintergrund des „propagatione“ (can. 3, DH 1513) bzw. „generatione“ (can. 4, DH 1514) markiert, ist zunächst eine *theologische*, wie sie etwa auch Paulus vertritt, wenn er Adam und Christus in ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutung für die Menschheit einander gegenüberstellt. Ob und inwieweit die heilsgeschichtliche Einheit der Menschheit, also ihre Christusbezogenheit in Schöpfung und Erlösung, empirisch zu verifizieren ist/verifizierbar sein muss, ist umstritten, vgl. dazu Anm. 42.

Ursündentheologie bildet das anthropologische bzw. gnaden-theologische Pendant zur *Soteriologie* (vgl. Trient, can. 3, DH 1513), insofern sie das Unvermögen (*peccatum originale*) des Menschen (nicht nur seine persönlich zu verantwortende mangelnde Bereitschaft: *peccatum actuale*) benennt, aus sich heraus die zerbrochene Gottesbeziehung zu erneuern, Versöhnung in Christus „schließt ein Neuschaffen des Menschen ein, für das Gott selbst einsteht. Gott überwindet *von innen her in ihm* die Sünde“³⁷.

Mit diesem Christusbekenntnis ist dem Menschen die Bürde der Selbsterlösung nicht nur abgenommen, sondern verweigert. Man mutet ihm gerade nicht zu, was er weder leisten kann noch soll: sich selbst gegenüber Gesetz, Richter, Kläger und Verteidiger zu sein und, vielleicht die größte Herausforderung, sich selbst zuletzt freizusprechen. Diese Entlastung eröffnet eine Freisetzung in Sein und Handeln, da die Zuwendung zum anderen und ebenso das Vertrauen in die eigene „Daseinsberechtigung“, so unvernünftig und hoffnungslos sie im konkreten Fall nach immanenten Kriterien geurteilt auch sein mag, prinzipiell unter „verbürgtem Kredit“ steht und darum oft erst gelingen kann.³⁸

2.2 Die Unterscheidung von Natur und Sünde: Ursündentheologie und Schöpfungstheologie

Ursündentheologie ist bereits bei Augustinus der Versuch, die Güte und Allmacht des Schöpfers, die Güte der Schöpfung und die (ontologische) Nicht-Notwendigkeit des Bösen mit seiner erlittenen Realität und Übermacht theoretisch zu vermitteln. Im Bild der alten Ständelehre ausgedrückt unterscheidet sie die gut geschaffene, integre Natur des Menschen von seinem So-Sein im *status naturae lapsae* und beharrt darauf, dass Welt und Mensch, wie wir sie jetzt erleben, nicht so sind, wie sie von Gott her gemeint, d. h. geschaffen sind. Erbsündentheologie interpretiert die vorfindliche Schöpfung also gerade nicht als „beste aller Welten“, sondern als (un-) heilsgeschichtlich gebrochene. Sie hat damit erhebliche theodizeethoretische Relevanz.³⁹

³⁷ Breuning, *Christus macht dem Menschen den Menschen kund* (Anm. 1), 129; Hervorhebung J.K.; vgl. Knop, *Sünde – Freiheit – Endlichkeit* (Anm. 19), 324–332.343f.

³⁸ Vgl. Jürgen Werbick, *Schulderfahung und Bußsakrament*, Mainz 1985, 46–55. 154–158.

³⁹ Diese theologische Funktion der Hamartiologie bzw. der Ursündenlehre wird sehr unterschiedlich bewertet. Weitgehend kritisch etwa Armin Kreiner (*Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizeeargumente*, Freiburg 2005, 151–163.227–236), für

Indem Ursündentheologie das unübersehbare Böse in der Schöpfung in den Horizont des Heils stellt, indem sie vom Kreuz her auf das menschlich Böse schaut, postuliert sie zudem seine Erlösbarkeit. Sie weist jede Form der Naturalisierung des Bösen zurück, die es ebenso banalisieren wie verfestigen würde. Wäre das Böse im theologischen Sinn natürlich, fiel es nicht nur auf den Schöpfer zurück, es wäre auch nicht mehr als Freiheitsbestimmung (Selbstbestimmung durch Freiheit und Bestimmung der Freiheit) denkbar. Erlösung könnte zudem nur Befreiung von dieser Welt, Befreiung von sich, nicht aber Befreiung zu sich, Heilung und Vollendung der Welt bedeuten. Die Rede vom *peccatum originale* rückt damit das menschlich Böse und die Gebrochenheit der Wirklichkeit in einen heilsgeschichtlichen, ja: heilsdramatischen Kontext. Sie macht die theologische Aussage: Die Tragik, die der Wirklichkeit, wie wir sie erfahren, eignet, ist weder in ihrem Beginn noch in ihrem Ende notwendig. Sondern sie ist geschichtlich geworden, nämlich in und aus menschlicher Freiheit, und sie ist in Christus überwindbar. Sie ist Teil der Unheilsgeschichte, deren Heilung im Christuseignis möglich wurde und begonnen hat.⁴⁰

Diese theologische Differenzierung von Schöpfung und Fall endlich geschaffener Natur und Sünde gewinnt da besondere Bedeutung, wo Reformulierungen der Ursündentheologie bei Erkenntnissen der empirischen Humanwissenschaften ansetzen.⁴¹ Denn in ursündentheologischer Interpretation können natürlich scheinende Krisenphänomene, etwa die Angst, die der Entwicklung des Selbstbewusstseins vorausgeht und möglicherweise zur Sünde geneigt macht, oder auch ein evolutiv erworbenes aggressives oder egozentrisches Potenzial als „infralapsarisch infizierte“, also als gerade nicht „natürliche“ Phänomene in den Blick genommen werden, die dem personalen Selbstvollzug zur Gestaltung aufgegeben sind. Das empirisch zu erhebende So-Sein des Menschen kann so differenzierter betrachtet werden, es ist nicht unmittelbar als ungebrochene, gottgewollte Geschöpflichkeit zu beschreiben. Theologisch einzulösen bleibt in jedem Fall die Unterscheidung zwischen der „Schuldigkeit“ (*debitum*) des Daseins als geschaffener kontingenter Existenz einerseits von einer infralapsarisch bedingten Disposition (Prävalenz) zur Sünde (*culpa*) andererseits,

den der Kerngehalt der Erbsündentheologie in der Annahme einer natürlichen Inklination bzw. Disposition zum sittlich Schlechten besteht.

⁴⁰ Vgl. dazu den Beitrag von Michael Schulz in diesem Band; außerdem Christoph Theobald, *Die „Erbsünde“ – ein weithin umstrittenes Lehrstück. Überlegungen zu einer Debatte*, in: *Conc 40* (2004) 92–113: 102.

⁴¹ Vgl. ausführlich dazu: Knop, *Sünde – Freiheit – Endlichkeit* (Anm. 19), 252–257.

unabhängig davon, wie im Einzelnen der Bruch in der Schöpfung verstanden und lokalisiert wird.⁴²

2.3 Analogizität des Sündenbegriffs: Ursündentheologie und theologische Anthropologie

Grundlegend für ein adäquates Verständnis des *peccatum originale* ist ein *analoger* Sündenbegriff. Für die traditionelle Ursünden-

⁴² Die traditionelle Ursündentheologie löste diese Differenzierung durch die Unterscheidung zwischen *Urstand* und *Fall* sowie zwischen Adam als Subjekt des *peccatum originale originans* („Ursünde“) und den Postadamiten als Trägern des *peccatum originale originatum* („Erbsünde“) ein. Sie postulierte damit eine grundlegend unterschiedene Freiheitssituation für Adam und seine Nachkommen. Aus heutiger evolutionstheoretischer Sicht ist mindestens die Annahme eines historischen Urstands im Paradies samt voll ausgebildeter Freiheit und bestimmtem Gottesbewusstsein nicht gangbar. Heutige Ursündentheologie entwickelt daher *andere* Modelle, die dem *gleichen* Ziel dienen wie das von Monogenismus und irdischem Paradies: dem Ziel, die Einheit der Menschheit in Sünde und Erlösung, die Indispensabilität einer vorpersonalen Prägung durch Sünde sowie die Unterscheidung von Schöpfung und Fall, Kreatürlichkeit und Sünde verständlich zu machen. Die Differenzierung zwischen Adam und Postadamiten wird in der gegenwärtigen Ursündentheologie weitgehend eingezogen (vgl. ausdrücklich: Peter Hünermann, *Peccatum originale – ein komplexer, mehrdimensionaler Sachverhalt. Entwurf eines geschichtlichen Begriffs*, in: ThQ 184 [2004] 92–107: 102). Der Verzicht auf ein irdisches Paradies ist (wenigstens im europäischen Kontext) selbstverständlich.

Für die dogmatische Diskussion ist es m.E. weniger entscheidend, ob ein historischer „Adam“ identifizierbar ist und ob die Menschheit im empirischen Sinn auf eine solche singuläre Anfangsfigur zu beziehen ist. Theologisch entscheidend ist, dass ein ursündentheologisches Modell die *Nichtnotwendigkeit des Falls in Abgrenzung zur Schöpfung* und einen *qualitativen Beginn der Sünde* zu denken verhilft, ohne Schöpfer und Schöpfung de facto durch eine stillschweigende Naturalisierung des Bösen zu diskreditieren und ohne gleichzeitig den qualitativen Beginn der Sünde und damit die Letztverantwortlichkeit für sie in jeden einzelnen Menschen zu legen, ohne also das *peccatum originale* gänzlich in ein *peccatum actuale* aufzulösen. Dies würde m.E. entweder in eine Tragik der Schöpfung (nicht der Geschichte) münden oder aber eine immense Überforderung und Verantwortung des Einzelnen bereits für den Beginn seines Bösen evozieren.

Die spekulative Annahme eines ereignishaft-erstmaligen und *in diesem Sinn* qualitativ einmaligen Falls, der „nicht nur ‚chronologischer Beginn‘ ist, sondern ‚geschichtlicher Ursprung‘“ (Gisbert Greshake, *Die Freiheit und das Böse, Gott und der Teufel*, in: Bernd J. Claret [Hg.], *Theodizee. Das Böse in der Welt*, Darmstadt 2007, 15–36: 27), scheint mir bei allen damit verbundenen Schwierigkeiten diese Gefahren besser zu umgehen und sich zudem von der geschichtlichen Kontingenz und qualitativen Einmaligkeit des Christusereignisses (*einer einmal für alle*) her eher nahe zu legen, ohne dass ich die Möglichkeit bestreiten würde, Ursündentheologie ohne eine solche heilsdramatische und deshalb am Begriff des *Ereignisses* orientierte Reminiszenz durchzuführen. Zentral ist: Menschliche Geschichte *beginnt als Unheilsgeschichte*, ohne dass das Unheilvolle dieser Freiheits-/Ereignisgeschichte „natürlich“ genannt werden dürfte. Vgl. zu dieser Frage auch Karl-Heinz Menke, *Sünde und Gnade: dem Menschen innerlicher als dieser sich selbst?* (Anm. 28), 25–27 und Wilhelm Breuning, *Christus macht dem Menschen den Menschen kund* (Anm. 1), 134–136.

theologie, die Adam von den Postadamiten unterschied, war dies leicht einzulösen: Freiheitstat im strengen Sinn der Verantwortlichkeit. Intentionalität und Zurechenbarkeit ist allein die Sünde Adams, die „Ursünde“.⁴³ Dagegen ist die unheilsdramatische Konsequenz dieser Adamsstunde, das *peccatum originale originatum*, im *analogen* Sinn Sünde; Es soll nicht sein, es trennt von Gott, und es prägt sich aus als Inauthentizität der Person, als Verführbarkeit durch das Böse, als mangelnde personale Integrität, als Verselbständigung der leiblichen Antriebe. Entfällt die *personelle* Differenz zwischen Ur- und „Erb“sünder, ist die *sachliche* Differenz zwischen frei zu verantwortender Selbsttat und indispensable Prägung, die dem Menschen als Mensch eignet, analog einzulösen. Das menschheitlich „Erworbene“ der „Ursünde“ bezeichnet dann eine Bestimmung/Bestimmtheit der menschlichen Freiheit, jedoch eine, die gerade nicht zur Disposition steht: ein Apriori des Selbstvollzugs, das in persönlicher Verfehlung „ratifiziert“ wird, jedoch nicht nicht-ratifiziert werden kann.⁴⁴

Mit dieser Unterscheidung ist zugleich eine Entlastung des Einzelnen angezeigt, der als „Postadamit“ *nie nur Täter* von Sünde, sondern *immer auch* (wenn auch selten nur) *Opfer* ist (Anthropodizee). Dies scheint mir die Sinnspitze des tridentinischen „origine unum“⁴⁵ zu sein: Der Einzelne („Postadamit“) setzt nicht – ob bewusst oder unbewusst – je neu einen *qualitativen* Beginn des menschlich Bösen, was das menschheitliche Verhängnis nah an eine ontologische Tragik brächte, sondern er gibt, nachdem der qualitative Bruch der Gottesbeziehung einmal in der Welt ist, immer schon einem ihm Vorausliegenden nach, das ihm seiner Existenz und Macht nach nicht zur Disposition steht. Für sein Misstrauen, seine Egoomanie, sein Konkurrenzdenken, für seine Sucht nach Selbstbestätigung, für die Unberechenbarkeit mancher Triebkräfte gibt es aufs Ganze gesehen zwar keine

⁴³ Vgl. Aurelius Augustinus, *Contra Julian, Opus imperfectum* (Anm. 11), 1392f: „Etwas anderes ist es, dass die Sünde nicht ohne freien Willen sein kann, was auch wir sagen, denn auch die Ursünde [originale] hätte nicht ohne freien Willen des ersten Menschen sein können; und etwas anderes ist es, wie du [Julian von Eclanum] selbst gesagt hast, dass eine Sünde nur im freien Willen sein könne, was wir nicht zugestehen. Denn die Ursünde [peccatum originale] ist nicht im Willen des Geborenwerdenden [...] Die Sünde aber kann im Willen sein, wie es die des ersten Menschen gewesen ist; sie kann aber auch nicht im Willen sein, wie die Ursünde eines jeden Geborenwerdenden, welche überhaupt in niemandes Willen ist.“

⁴⁴ Vgl. Knop, *Sünde – Freiheit – Endlichkeit* (Anm. 19), 337–344. Kritisch zur Differenzierung von Ursünde und Tatsünde und „noch mehrere verschiedene Sündenarten“ Gestrinch, *Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt* (Anm. 33), 278.

⁴⁵ Konzil von Trient, Dekret über die Ursünde, 17.06.1546, can. 3 (DH 1513).

Entschuldigung (etwa strikt natürliche Aggression o.ä.), wohl aber können „mildernde Umstände“ (universale Schuldverstrickung) in Anschlag gebracht werden.⁴⁶ Der Mensch setzt nicht je neu das Böse, sondern er ist immer auch Opfer – bereits im Erwachen seiner selbst, in der Konstitution und Genese seines Selbstbewusstseins.

2.4 Die Taufe zur Vergebung der Sünde(n): Ursündentheologie und Sakramententheologie

Die christliche Taufe ist Eingliederung in den Leib Jesu Christi und sakramentale Zueignung der Heilsqualität des Kreuzestodes. *Auf Christi Tod sind wir getauft* (Röm 6,3) und *durch seine Wunden sind wir geheilt* (1 Petr 2,24). Taufe ist Neuschöpfung bzw. Wiedergeburt in Christus, Mitsterben mit ihm und Rettung durch ihn, Erneuerung, Heilung der verwundeten Gottebenbildlichkeit in Christusebenbildlichkeit/Christusförmigkeit.⁴⁷ Neutestamentliche und altkirchliche Tauftheologie und Taufsymbolik ist entsprechend strikt christusbezogen. Konsequenterweise ist Ostern als liturgische Gestalt dessen, was systematische Theologie christologisch-soteriologisch entfaltet, primärer und bevorzugter Tauftermin.

Eine Reduktion der menschlichen Erlösungsbedürftigkeit auf die selbst zu verantwortende Verfehlung gegenüber Gott (*peccatum actuale*) führt konsequent zur Problematisierung der Kindertaufe, sofern sie „zur Vergebung der Sünde(n)“ gesendet wird, bzw. zur Fokussierung auf ihre komunitäre Dimension, der Aufnahme in die Kirche, die dann wiederum nur schwer in ihrer soteriologischen Bedeutung wahrgenommen werden kann. Demgegenüber kann ursündentheologisch der innere Bezug beider Dimensionen deutlich werden: Wenn Versöhnung zutreffend als

⁴⁶ Die Beibehaltung des *Sündenbegriffs* im Unterschied etwa zum Begriff des *Erschadens* verdeutlicht, dass gerade keine Exkulpationsstrategie gemeint ist, nach der der Einzelne wie die Menschheit als Ganze eben nicht anders könne, als er bzw. sie (geworden) sei. Vgl. ausführlich dazu meinen Beitrag: Julia Knop, *Größe und Abgrund des Menschen. Von der Menschlichkeit der Kontingenz und der Unmenschlichkeit des Bösen*, in: ThGl 98 (2008) 53–65.

⁴⁷ Vgl. dazu Albert Gerhards (*Die fortdauernde Wirksamkeit der Taufe im christlichen Leben: Simul iustus et peccator. Liturgiewissenschaftliche Erkenntnisse*, in: Theodor Schneider/Gunther Wenz/Christine Axt-Piscalar [Hg.], *Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen* [Dialog der Kirchen 11] Freiburg/Göttingen 2001, 376–395: 378–381), für den allerdings die Taufdimension „Befreiung von der Ursünde“ eine Individualisierung der Heilszusage und eine soteriologische Engführung der Tauftheologie auf die persönliche Sündenvergebung bedeutet (ebd., 381–385).

Verähnlichung mit Christus und Inkorporation in Christus (1 Kor 12,12f; Gal 3,27) zu verstehen ist, stellt die Eingliederung in den Leib Christi das ekklesiale Pendant zur Zueignung des Kreuzestodes dar.

Da Ursündentheologie keine Anthropologie der sittlichen Verfehlung, sondern *Anthropologie der radikalen Heilsbedürftigkeit* ist und da die Zuwendung der Gnade, also der Christusverbundenheit, dem subjektiven (antwortenden) Akt des Glaubens gegenüber primär ist,⁴⁸ unabhängig von Alter und Reife des Täuflings, ist die Kindertaufe zur Vergebung der Sünde(n) theologisch begründbar und verantwortbar, wenngleich die plurale Formulierung (zur Vergebung *der Sünden*) im Fall der Kindertaufe missverständlich ist. Bezugspunkt ist die menschliche Heillosigkeit, die beim Kind wie beim Erwachsenen auf ein *extra nos* verwiesen ist, das nur empfangen werden kann, wenngleich es lebenspraktisch zu bejahen, zu beantworten ist.⁴⁹ Nicht nur die Gnade, auch der Glaube, ohne den es keine Taufe gibt, liegt dem Täufling zudem insofern voraus, als er der Glaube der Kirche ist,⁵⁰ der in der eigenen Biographie anzueignen ist. Eltern und Paten, die die Taufe eines Kindes erbitten und diesen Glauben stellvertretend bekennen, übernehmen daher eine erhebliche Verantwortung. Dass eine ursündentheologische Fundierung der Kindertaufe, wie sie von Beginn der ursündentheologischen Reflexionen an eine Rolle gespielt hat, keinem Heilsautomatismus oder Sakramentenpositivismus das Wort reden darf, versteht sich von selbst – bereits bei Augustinus.

⁴⁸ Vgl. Peter Neuner, *Ein Glaube – eine Taufe. Katholische Perspektiven*, in: US 48 (1993) 25–34: 29.

⁴⁹ Vgl. Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie III*, Göttingen 1993, 274–306. Bzgl. des umstrittenen lutherischen „mere passive“ als Beschreibung der Beteiligung des Sünders an seiner Rechtfertigung unterscheidet Heinrich Leopold (*Taufe und Glaube. Die Bedeutung der Taufe für das Christsein*, in: US 48 [1993] 3–13: 10) zwischen der theologischen Ebene (mere passive) und der psychologischen Ebene, der des antwortenden Glaubens.

⁵⁰ Vgl. Joseph Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 15–57; dazu Helmut Hoping, *Gemeinschaft mit Christus. Christologie und Liturgie bei Joseph Ratzinger*, in: IkaZ 35 (2006) 558–572: 559: „Das Ich des ‚Ich glaube‘ (*credo*) ist ein ekklesiales, kein bloß individuelles Ich, weshalb das Bekenntnis des Glaubens, wie in der Kindertaufe, auch stellvertretend gesprochen werden kann.“

3. „Die gegenwärtige Lage der Erbsündentheologie ist unübersichtlich.“⁵¹

Im gegenwärtigen theologischen Diskurs begegnet im katholischen wie protestantischen Bereich eine Fülle von Zugängen und Neuformulierungen dessen, was Augustinus vor rund 1600 Jahren so wirkmächtig bedacht hat. Die folgenden Ausführungen können angesichts dieser Fülle lediglich einen kursorischen Überblick über das Spektrum der ursündentheologischen Reflexion der vergangenen 40–50 Jahre geben, der pauschal drei grundsätzliche Richtungen/Zugänge zum *peccatum originale* unterscheidet.

Die gegenwärtige katholische Dogmatik des deutschsprachigen Raumes ist besonders darum bemüht, das anthropologische Potenzial des Erbsündendogmas im Gespräch mit außertheologischen Wissenschaften und Erkenntnissen zu bewähren. Unterscheiden möchte ich (a) die „fundamentalanthropologische“ Bewährung der ursündentheologischen Reflexion an empirisch-humanwissenschaftlichen Erkenntnissen einerseits und andererseits (b) diejenige, die im Rahmen einer transzendentalphilosophischen Rekonstruktion das *peccatum originale* zu verstehen und verantworten sucht. Neben diesen beiden fundamentaltheologisch geprägten – und konfessionell gesehen: katholisch dominierten – Zugängen zur Erbsündentheologie gibt es (c) in beiden Konfessionen klassisch „dogmatisch“ angelegte Entwürfe, die von protestantischer Seite häufig in Abgrenzung zur erstgenannten Perspektive entfaltet werden.⁵²

Gesprächspartner der *fundamentalanthropologischen* Option sind etwa Existenzphilosophie sowie Psychologie, Psychoanalyse, Religionspsychologie (z. B. Drewermann, Funke, Baudler), Soziologie, Sozialpsychologie, Sozialethik und politische Theorie (z. B. Ruhe, Vertreter der politischen, der Befreiungs- und der feministischen Theologie, Eichinger), Geschichtsphilosophie (z. B. Althusser), Evolutionstheorie (z. B. Teilhard de Chardin, Schwager) oder – wobei diese Zuordnung mit Einschränkungen zu versehen ist – eine „kulturanthropologische“ Kombination verschiedener humanwissenschaftlicher Zugänge (z. B. Pannenberg). Die Theologie der Ursünde fungiert hier als eine von verschiedenen humanwissenschaftlichen Perspektiven, als eine von

⁵¹ Siegfried Wiedenhofer, *Hauptformen gegenwärtiger Erbsündentheologie*, in: IkaZ 30 (1991) 315–328: 315.

⁵² Vgl. im Einzelnen: Knop, *Sünde – Freiheit – Endlichkeit* (Anm. 19), 60–71.247–305 (Lit.); dort in anderer Abfolge.

verschiedenen Spezialanthropologien, die in die gemeinsame Deutung des Menschen eine bestimmte und unverzichtbare, nämlich die theologische Sichtweise einbringt. Kriterium für die Stichhaltigkeit theologischer wie außertheologischer Deutungen des Menschen ist ihre Integrierbarkeit in den gemeinsamen interdisziplinären Diskurs. Theologische Aussagen finden so empirische Bewährung am Phänomen, empirisch gewonnene Aussagen werden durch die theologische Deutung in ihrer Tiefendimension erhellt, die rein empirisch nicht zutage treten könnte. Theologie⁵³ kann in diesem Paradigma nur schwer an Bodenhaftung verlieren, sie kann sich kaum verselbständigen. Die gedeuteten Phänomene – etwa die menschliche Verstrickung in existentielle Angst, die soziale und genetische Zusammengehörigkeit der Menschen oder ein evolutiv „ererbtes“ Potential an Aggression und Egomane – „werden nicht spekulativ aufgehoben, [sondern] sie bleiben konstitutiv“⁵³.

Charakteristisch für ursündentheologische Ansätze dieser Art ist ein semantisches „als“, das den empirischen Ort benennt, *als der* Ur- bzw. Erbsünde ansichtig wird: Erbsünde als Verhängnis der Angst, als Egozentrik, als Sündenbock-Mechanismus, als strukturelle Sünde, als Sexismus. Die Stärken solcher Ansätze – die Vermittelbarkeit theologischer Anthropologie in außertheologische Kontexte und die phänomenologische Vertiefung theologischer Aussagen – liegen auf der Hand. Die Kehrseite dieser empirischen Fundierung liegt in der Gefahr, das, was sich empirisch beschreiben lässt, unmittelbar der Schöpfung bzw. dem Schöpferwillen zuzuschreiben und damit den empirischen Ist-Bestand zum theologischen Soll-Bestand zu erklären und so die menschliche Verstrickung in Schuld und Sünde zu naturalisieren.

Transzendentalphilosophisch ansetzenden Reformulierungen der Erbsündentheologie (Rahner sowie in der gegenwärtigen Theologie: Hoping, Knop, Pröpfer, Menke) geht es vor allem darum, vor dem Forum der philosophischen Vernunft, das Glaubende wie Nichtglaubende verbindet, die Relevanz dessen aufzuweisen, was als Offenbarungsgehalt Wahrheit in der doppelten Bedeutung von Sinn und Heil beansprucht. Ihr Anliegen ist es, mittels einer transzendentalphilosophischen Rückversicherung die Diastase zwischen anthropozentrischer („natürlicher“) und

⁵³ Werner Eichinger, *Erbsündentheologie. Rekonstruktion neuerer Modelle und eine politisch orientierte Skizze* (EHS XXIII.138) Frankfurt/Bern/Cirencester 1979, 187; vgl. Wolfhart Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive. Religiöse Implikationen anthropologischer Theorie*, Göttingen 1983, 21.

theozentrischer („Offenbarungs-“) Theologie zu überbrücken. Glaubensgehalte werden auf ihre Möglichkeitsbedingung bzw. auf die Möglichkeit ihrer Erkenntnis hin befragt und in Kategorien der Freiheit durchbuchstabiert. Die Vertreter dieser Option plädieren für die Aufnahme der neuzeitlichen Freiheits- und Subjektphilosophie, die den philosophischen Kontext der Verständigung theologischer Aussagen darstellt.

Umstritten ist innerhalb dieser Option, wie weit das Potenzial der neuzeitlichen Freiheitsanalyse (v.a. im Anschluss an Krings) reicht, um die Gehalte des christlichen Bekenntnisses auf gegenwärtigem Reflexionsniveau zu reformulieren, bzw. wo und in welchem Maß diese Denkform selbst einer theologischen Transformation bedarf, um etwa den rechtfertigungsbedürftigen Sünder, das „extra nos“ des Kreuzes und die Wirkmacht der göttlichen Gnade im Menschen zu beschreiben. Ursündentheologisch steht die Legitimität eines analogen Sündenbegriffs zur Debatte, der sowohl die eigenverantwortete Freiheitstat als auch ein Apriori der menschlichen Freiheit selbst beschreibt. Die theoretische Differenzierung zwischen der Geschöpflichkeit endlichen Daseins und einer durch Sünde negativ geprägten menschlichen Natur gelingt unter Rückgriff auf die Leiblichkeit und Symbolizität endlicher Freiheit gut, ebenso die Wahrung einer subjektrelevanten Kontinuität zwischen Sünder und Gerechtfertigtem.

Klassisch *dogmatisch* ansetzende Reformulierungen (auf katholischer Seite: von Balthasar, Greshake; auf protestantischer Seite z. B.: Jüngel, Gestrinch, Pesch, Haas, Dziewas, Kleffmann, Boomgarden) der Ursündentheologie betonen die Irreduzibilität des christlichen Bekenntnisses, das nicht ohne Weiteres in außertheologische Kategorien überführt werden kann. Die Stimmigkeit der Theologie der Ursünde erweist sich hier gerade nicht (in erster Linie) an ihrer Plausibilität im profanen Kontext. Ur- bzw. Erbsünde wird klar dem glaubenslogischen Kontext zugerechnet und ist daher zunächst dem bereits Glaubenden verständlich, der die Abgründigkeit seiner Heilsbedürftigkeit und Heilsunfähigkeit aus dem Angebot und der Kraft der Rechtfertigung Gottes heraus erkennt. Anthropologische Dimensionen, etwa das Potenzial menschlicher Freiheit und das Gelingen menschlicher Identität, werden entsprechend gnaden- bzw. rechtfertigungstheologisch entfaltet: Der Mensch ist da er selbst, wo er gerade *nicht nur* er selbst sein will, sondern sich von Gott her versteht und schenken lässt. Der Gottesbezug ist Kristallisationspunkt gelungenen Menschseins, Die (methodische) Abstraktion dieses Gottesbezugs dient nicht als Vehikel interdisziplinärer Verständigung; teilweise gilt

eine solche Abstraktion im Gegenteil sogar als Hindernis, theologisch angemessene Aussagen zu treffen.⁵⁴

Deutlich ist bei aller Differenz, die konfessions-spezifisch im Verständnis menschlicher Freiheit vor Gott aufbricht, die relationale und glaubenslogische Deutung von Sünde (*culpa*) vor ihrer Vermittlung mit philosophisch-ethischen Kategorien. Gegenstand und Interesse der Sündentheologien dieses Paradigmas ist es, die Sünde als Bruch im communalen Beziehungsgefüge des Menschen zu Gott und der Menschen untereinander zu verstehen, als Bruch nicht zuerst mit sich selbst, sondern mit Gott – und deshalb dann auch mit sich selbst. Vor dem Hintergrund dieser theologischen Deutung von Verfehlung und Verhängnis werden (auto-) destruktive Mechanismen und Konsequenzen erst in ihrer ganzen Tiefe verständlich.⁵⁵

Was bleibt?

Die Tatsache, dass die Auseinandersetzung um das, was Augustinus „*peccatum originale*“ nannte, nicht aufhören will, und die Heftigkeit dieser Auseinandersetzung quer durch die Theologiegeschichte hindurch mögen bereits Indizien dafür sein, dass es um mehr geht als um eine unheilvolle dogmengeschichtliche Sackgasse. Dass die Ur- oder Erbsünde eher ein Problem der systematischen Reflexion als ein Thema der Pastoral ist,⁵⁶ tut dem keinen Abbruch. Eine deutlichere Sprache als die bloße Tatsache, dass die Diskussion um die Ursünde nicht still steht, spricht allerdings das Potenzial, dass dieser Diskurs entfalten kann, wenn es theologisch gilt, dem Menschen sich selbst besser verständlich zu machen.

Die ursündentheologische Reflexion über *den* Menschen im Angesicht des Kreuzes führt im Letzten zu einer ebenso realistischen wie wohlwollenden Deutung von Welt und Geschichte: Sie reklamiert Geschichte als Ereignisraum von Freiheit und betont, dass Sünde eine Tat aus Freiheit ist. Sie anerkennt die Verstrickung der Menschheit in der Sünde, ohne angesichts der Größe des Leids, das wir einander antun, den Menschen zu dämonisieren oder als verantwortliche Person aufzugeben. Sie weist eine naturalisierende Verharmlosung des menschlich Bösen strikt ab und vermag es, denkerisch die Güte der Schöpfung und des Schöpfers zu

⁵⁴ Vgl. z. B. Gestrich, *Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt* (Anm. 33), 80–83.93; Hanns-Stephan Haas, „Bekannte Sünde“. *Eine systematische Untersuchung zum theologischen Reden von der Sünde in der Gegenwart* (Neukirchner Beiträge zur Systematischen Theologie 10) Neukirchen-Vluyn 1992, 217–228.

⁵⁵ Vgl. z. B. Gisbert Greshake, *Erlöst in einer unerlösten Welt*, Mainz 1987, 71–79.

⁵⁶ Vgl. Hermann Häring, *Vom Sündenfall zur Erbsünde. Bemerkungen zum Katechismus der Katholischen Kirche*, in: *Conc* 40 (2004) 19–27: 25.

bewahren: „Ursprünglich im strikten Sinn ist das Gute, das Böse ist sekundär.“⁵⁷ Sie verdeutlicht die Geschichte Gottes mit den Menschen ebenso wie die Geschichte der Menschen untereinander als dramatisches Geschehen. Sie versteht den Einzelnen als Glied der einen Menschheit, deren Einheit ihre Ausrichtung auf Christus meint, also mehr und v.a. anderes als eine genetische Abstammungseinheit. Sie entschuldigt nichts, aber sie öffnet die Perspektive der Erlösung. Sie verdeutlicht die Tragik des menschlichen Lebens als geschichtlich gewordene, die darum von Gott her überwindbar bleibt. Sie verweist auf Christus als denjenigen, in dem allein Heil zu finden ist, dessen Gericht eines der heilend-aufrichtenden Liebe ist, in dem Schöpfungs- und Erlösungsordnung aufeinander bezogen bleiben. Sie ist überzeugt: In aller Sündenverstrickung bleibt der Mensch das Geschöpf, das Gott beim Namen ruft, von dem Gott will, dass es sei. Er bleibt das Geschöpf, um dessen Heiles willen Christus vom Himmel herabgestiegen und Mensch geworden ist.

⁵⁷ Breuning, *Christus macht dem Menschen den Menschen kund* (Anm. 1), 118.