

Die Erbsündenlehre als Theorie kritischer Erinnerung

VON KNUT WENZEL

„Der theologische Gedanke der Erbsünde wird gegenwärtig praktisch nicht mehr vertreten.“ So konstatiert der evangelische Theologe Tom Kleffmann eingangs seiner Studie zur „Erbsündenlehre in sprachtheologischem Horizont“.¹ Die Überprüfung dieses Diktums an der dogmatischen Literatur bringt einen widersprüchlichen Befund hervor. Die gegenwärtig Konjunktur habenden Handbücher scheinen Kleffmanns Fehlanzeige zu bestätigen; sie räumen der Erbsündenlehre bestenfalls den Platz eines geduldeten, nicht einfach überspringbaren Lehrstücks ein, ohne ihm dabei allzuviel erörternde Aufmerksamkeit zu widmen. Andererseits sind auch nach der Debatte um Piet Schoonenberg gewichtige, hier einschlägige systematische Monographien und Aufsätze geschrieben worden. Neben dem bereits erwähnten Tom Kleffmann seien hier nur die Namen Karl-Heinz Weger², Urs Baumann³, Siegfried Wiedenhofer⁴, Markus Knapp⁵, Jürgen Werbick,⁶ Elaine Pagels⁷, Christof Gestrich⁸, Helmut Hopping⁹, Franz Schupp¹⁰, Hanns Stephan Haas¹¹, Christoph Böttigheimer¹², Raymund Schwager¹³ genannt. Man kann sich fragen, was mit einem so zwiespältigen Bild anzufangen ist. Wahrscheinlich deuten beide Phänomene, der Ausfall der Erbsünde in der Lehre und ihre erhebliche Präsenz in der Forschung, auf dasselbe, nämlich auf die Schwierigkeiten, die die Lehre von der Erbsünde beinhaltet, wenn nicht auf ihre aporetische Grundstruktur.

¹ T. Kleffmann, Die Erbsündenlehre in sprachtheologischem Horizont. Eine Interpretation Augustins, Luthers und Hamanns, Tübingen 1994 (= BHTh 86), 3.

² K.-H. Weger, Theologie der Erbsünde, Freiburg i. Br. [u. a.] 1970 (= QD 44).

³ U. Baumann, Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie, Freiburg i. Br. [u. a.] 1970 (= ÖFE, Bd. II).

⁴ S. Wiedenhofer, „Erbsünde“ – eine universale Erbschuld? Zum theologischen Sinn des Erbsündendogmas, in: ThQ 162 (1982) 30–44; ders., Zum gegenwärtigen Stand der Erbsündentheologie, in: ThRv 83 (1987) 353–370; ders., Hauptformen gegenwärtiger Erbsündentheologie, in: IKaZ 20 (1991) 315–328.

⁵ M. Knapp, „Wahr ist nur, was nicht in diese Welt paßt.“ Die Erbsündenlehre als Ansatzpunkt eines Dialoges mit Theodor W. Adorno, Würzburg 1983.

⁶ J. Werbick, Schuldverfälschung und Bußsakrament, Mainz 1985.

⁷ E. Pagels, Adam, Eva und die Schlange. Die Theologie der Sünde, Reinbek 1991 (1988).

⁸ Chr. Gestrich, Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung, Tübingen 1989.

⁹ H. Hopping, Freiheit im Widerspruch. Eine Untersuchung zur Erbsündenlehre im Ausgang von Immanuel Kant, Innsbruck-Wien 1990 (= ITS 30); ders., Freiheitsdenken und Erbsündenlehre. Der transzendente Ursprung der Sünde, in: ThGl 84 (1994) 299–317.

¹⁰ F. Schupp, Schöpfung und Sünde. Von der Verheißung einer wahren und gerechten Welt, vom Versagen der Menschen und vom Widerstand gegen die Zerstörung, Düsseldorf 1990.

¹¹ H. S. Haas, „Bekannte Sünde“. Eine systematische Untersuchung zum theologischen Reden von der Sünde in der Gegenwart, Neukirchen-Vluyn 1992 (= NBST 10).

¹² Chr. Böttigheimer, Der Mensch im Spannungsfeld von Sünde und Freiheit. Die ökumenische Relevanz der Erbsündenlehre, St. Ottilien 1994 (= MTh.S.S 49).

¹³ R. Schwager, Erbsünde und Heilsdrama im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalypik, Münster 1997 (= Beiträge zur mimetischen Theorie 4).

1. Bedeutung und Problematik der Erbsündenlehre

Nun kann es nicht Aufgabe der folgenden Überlegungen sein, die Problematik der Erbsündenlehre im ganzen oder eben, wenn denn davon die Rede sein kann, ihre aporetische Grundstruktur zu erheben, zu analysieren und zu beurteilen. Wenn auch gewisse Problemkreise als abgearbeitet gelten dürfen – so wird man seit seiner Herauslösung aus einer biologistischen Verengung nicht mehr sagen, daß der Erbcharakter der Sünde mit der Monogenismusthese steht und fällt oder gefallen ist; auch wird schon aus werkgenealogischen Gründen kaum mehr ernsthaft die These vertretbar sein, die Entwicklung der Erbsündenlehre durch Augustinus sei maßgeblich auf die im Paulus-Kommentar des Ambrosiaster enthaltene lateinische Fehlübersetzung von Röm 5, 12 zurückzuführen, so daß sie mit deren Korrektur obsolet werde oder geworden sei –, so bleibt doch genügend Klärungsbedürftiges und Problematisches. Es seien nur die Nähe der Erbsündenlehre zur Prädestinationslehre sowie ihre Theodizeefunktion genannt – beide Komplexe konvergieren bekanntlicherweise in einer Exegese von Röm 9, 10–29 und insbesondere jenes anstößigen Satzes: „Den Jakob habe ich geliebt, den Esau aber habe ich gehaßt“ (Mal 1, 2 f.), von Paulus in Vers 13 zitiert, die Augustinus in *Ad Simplicianum* unternimmt.¹⁴ Es ist keine neue Beobachtung, daß bereits mit diesem Text von 396/98, der also etwa 15 Jahre älter ist als die erste antipelagianische Schrift, die Augustinus gegen Caelestius 411/12 schreiben wird, *De peccatorum meritis et remissione*, daß also bereits mit diesem Text die Lehre von der Erbsünde in ihrer Grundstruktur formuliert vorliegt. Weniger Aufmerksamkeit allerdings wurde der unmittelbaren argumentativen Verklammerung der Erbsünde mit den beiden *theologoumena* der Prädestination und der Theodizee geschenkt: Keineswegs kann Gott den Esau grundlos „hassen“; es muß also die damit ausgesprochene Verwerfung eine Schuldursache haben, die Augustinus aufgrund der persönlichen Unschuld Esaus vor dessen Geburt ansetzt. Die Verwerfung Esaus ist also gerecht, die Auserwählung Jakobs Gnadentat. Weil die Gnadenhandlung nicht einklagbar ist, liegt in ihr auch keine Ungechtigkeit. In dem Maß nun, in dem diese Exegese die Begründung der Verwerfung Esaus auf die Anschuldigung der Menschheit insgesamt stützt, setzt sich eine *Entschuldigung* Gottes durch.¹⁵

Nun könnte man sagen, daß es angesichts einer solchen Theodizeeargumentation, welche die Anschuldigung der Menschheit insgesamt zur Entschuldigung Gottes braucht, darin und dafür wiederum die Erbsündenlehre in Anspruch nehmend, gewissermaßen die Selbstachtung der Menschen gebietet, keinen weiteren Gebrauch von der Erbsündenlehre zu machen. Ähnliches könnte mit Blick auf ihre Verknüpfung mit der Prädestinationslehre

¹⁴ I, 2, 16.

¹⁵ Vgl. hierzu P. Ricœur, Die „Erbsünde“ – eine Bedeutungsstudie, in: *Ders.*, Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II, München 1974, 140–161, hier: 153.

gesagt werden. Zwar können hier, wie gesagt, nicht alle Brennpunkte der Erbsündenlehre in der gebotenen Differenziertheit behandelt werden, und das nicht nur aus Zeitgründen (wenngleich sie auch nicht verschwiegen werden sollen), jedoch ist die Verbindung zwischen Theodizee und Erbsündenlehre nicht ohne Bedeutung für die folgenden Überlegungen, so daß ich bei ihr noch für einen Moment verweilen möchte. Die Theodizeefärbung nämlich, welche die Erbsündenlehre an dieser Stelle angenommen hat, macht – jenseits der hier sicher vorliegenden juristischen Engführung – auf den geschichtstheologischen Stellenwert, den sie sowohl systematisch als auch im Kontext der intellektuellen Biographie des Augustinus einnimmt, aufmerksam: Denn die Erbsündenlehre ist eben auch im Licht des *unde malum* zu sehen, im Licht also jener Frage, die Augustinus in den Bannkreis des Manichäismus geführt hat.¹⁶ Die Lehre von der Erbsünde beinhaltet die Möglichkeit einer Antwort auf diese Frage unter Wahrung der Einheit von Welt und Geschichte.¹⁷ Es ist also durchaus falsch, wenn Julian Augustinus des Manichäismus anklagt,¹⁸ wo dessen Erbsündenlehre doch gerade die geschichtstheologisch verfahrenende Überwindung des dualistischen Mythos der Manichäer darstellt.

Die von Julian jedoch sehr zutreffend wahrgenommene Inkonsistenz der augustinischen Argumentation hinsichtlich der Handlungsfähigkeit des Menschen, die zunächst unterschiedlichen Konstellationen des Konflikts geschuldet ist – gegen die Manichäer billigt Augustinus der menschlichen Handlungsfähigkeit ein *liberum arbitrium* zu, gegenüber den Pelagianern aber gilt der Grundsatz: *nusquam nisi in voluntate esse peccatum*¹⁹ –, könnte auch eine Aussage über die Instabilität der Sache selbst, eben der Handlungsfähigkeit des Menschen, implizit beinhalten. Es gilt aber festzuhalten, nämlich als erste Rahmung des zur Frage stehenden Themas der Erbsünde als geschichtstheologische Reflexion, die Handlungsfähigkeit des Menschen sowie deren geschichtsimplicative Voraussetzungshaftigkeit. In der theoretischen Reflexion, keineswegs aber im Alltagsbewußtsein der Menschen, kann die manichäische Stufe oder Variante der Geschichtsreflexion, die den Handlungsablauf der Geschichte vollständig aus der Sphäre der Menschen in jene zweier kosmisch-agonisch miteinander ringenden Kräfte verlegt, als überwunden gelten. Sie hat deswegen auch keinen Niederschlag in der lehramtlichen Affirmation der Erbsündenlehre gefunden. Ganz anders verhält es sich bekanntlicherweise mit der Frontstellung zum Pelagianismus, wobei es mit Blick auf die nachantike Lehrentwicklung, insbesondere schließlich des Tridentinums, geraten scheint, mit Pelagianismus nicht eine homogene,

¹⁶ Vgl. Conf. III, 7, 12; VII, 3, 4.

¹⁷ Vgl. hierzu Schupp, 286 f. (Anm. 10).

¹⁸ Offensichtlich in einem Brief Julians an Turbantius. Augustinus teilt den Briefinhalt in c. Iulian. 1, 1, 3 mit und verwendet das erste Buch auf die Widerlegung dieses Vorwurfs.

¹⁹ Der primäre Ort dieses Satzes ist freilich die Frühschrift *De libero arbitrio*. Augustinus zitiert ihn aber in den *Retractationes* (I, 15, 2; vgl. a. I, 13, 5).

über die Zeiten sich durchhaltende historische Größe zu bezeichnen, sondern eine prinzipielle Möglichkeit, die Zuordnung von Wille, Sünde und Geschichte zu bestimmen, und die im Umfeld und in der Nachfolge des Pelagius in historischer Verwirklichung ortbar ist.

Vor diesem Hintergrund kann gesagt werden, daß das augustinisch-tridentinische Bestehen auf einem *propagatione* der Weitergabe gegenüber einem bloßen *imitatione*²⁰ wesentlich geeigneter ist, die geschichtsimplicative Voraussetzungshaftigkeit menschlicher Handlungsfähigkeit zur Geltung zu bringen. Ein als bloße Nachahmung gedeuteter geschichtlicher Handlungszusammenhang ist dünn und der Handlung selbst äußerlich. Das gilt übrigens auch positiv, so daß fraglich ist, wie in einer soteriologischen Applikation des Nachahmungsbegriffs, nämlich als Nachahmung des Beispiels Christi, noch die geschichtliche Vermittlung von Erlösungswirklichkeit aussagbar sein soll. In einem Nachahmungszusammenhang handelt jeder – im Guten wie im Schlechten – letztlich doch aus sich; der Nachahmungsbegriff sagt aus, daß der Handelnde das Vorbild (sei dies nun gut oder schlecht, sei es also Christus oder Adam) aufnimmt und reproduziert; keineswegs wird ausgesagt und ist auch nicht gemeint, daß dieses Nachahmungshandeln seinerseits unter einem zu ihm vorgängigen Einfluß steht, der geschichtlich vermittelt ist, den der Handelnde nicht durchschauen und dem er sich auch nicht entziehen kann. Das pelagianische Sündenverständnis ist durch und durch untragisch und stellt wahrscheinlich, erweitert zu einem allgemeinen Handlungsbegriff, das unthematisierte und unerkannte Grundsatzprogramm jedes Management-Training-Workshops dar, dessen Botschaft des „Du kannst, wenn du nur willst“ in seiner pelagianischen Grundstruktur notorisch und unrealistisch die Möglichkeit des „Ich kann nicht, was ich will“ (Röm 7, 18–20) ausschließt. Dieses Verständnis ist auch ungeschichtlich, kann handlungstheoretisch die Einheit der Geschichte als inneren Zusammenhang der Handelnden nicht realisieren, weil es die Menschen als handelnde Monaden vorstellt, die nur durch das äußere, sehr lose Band der Nachahmung – nicht so sehr untereinander als vielmehr – mit jenen allegorisierten Urbildern des Bösen und des Guten, als welche Adam und Christus figurieren, in Beziehung stehen. Um wieviel dramatischer und vor allem geschichtshaltiger ist da eine Sicht, welche die jeweilige Handlungsfähigkeit durch ihre reale, sie innerlich bestimmende Herkunftigkeit von den Eltern, und einer unabsehbaren Kette von Vorfahren sowie durch eine ebenso unabsehbare Menge der Mit-Handelnden getragen und bestimmt sieht.

In ihrer Grundstruktur also stellt die Erbsündenlehre eine Antwort auf die Frage des *unde malum* dar, welche erstens die Welt als Schöpfung von dem Schlechtigkeitsverdacht, wie er gnostisch und manichäisch auf ihr la-

²⁰ DH 1513. Erstmals verwendet Augustinus diese Formel in De pecc. mer. I, 9,10 (CSEL 60,12).

stet, befreit, und die zweitens die Menschheitsgeschichte als einheitlichen Handlungszusammenhang zu denken versucht. Hinter diese geschichtstheologische Grundstruktur der Erbsündenlehre wird keine ihrer Rekonstruktionen zurückfallen dürfen.

2. Der aporetische Kern der Erbsündenlehre

Aber sozusagen im Herzen derselben Struktur arbeitet zugleich die Grundaporie der Erbsündenlehre. Der innere Zusammenhang der Geschichte, wie er sich in der Schuldgeschichte negativ konkretisiert, soll ja eben nicht als naturhaft ablaufender Prozeß gedacht werden, sondern als jeweils in den Handlungen der Menschen zu verantwortender Tatzusammenhang. Das heißt aber, daß der Begriff der Erbsünde sowohl den personalen Schuldcharakter als auch die Vorgängigkeit und Vorgegebenheit des Schuldzusammenhangs aussagt. Sagt er damit aber nicht etwas Widersprüchliches aus? Schließen die Verständnisse von der Vorgängigkeit des Schuldzusammenhangs zu jeder personalen Handlung einerseits und von der Personalität der Schuld andererseits nicht einander aus? Liegt es dann nicht nahe, wenn schon aufgrund der antipelagianischen Stoßrichtung des Erbsündendogmas der Erbcharakter der Schuld nicht vernachlässigt oder negiert werden kann, den personalen Charakter dieser Schuld stillschweigend fallenzulassen? Scheint dem nicht Augustinus selbst Vorschub zu leisten, indem er die Erbsünde ausdrücklich nicht als *peccatum proprium*,²¹ also als Sünde im eigentlichen Sinn, aber als *peccatum alienum*,²² als fremde Sünde, bezeichnet?²³

Der sich hier anscheinend andeutende Lösungsweg, Erbsünde nur in einem uneigentlichen Sinn als Sünde zu verstehen, ist ein Scheinweg. Zunächst gilt es aufgrund der terminologischen Topographie des Felds der Erbsündenlehre, die folgende Grenze unbedingt zu berücksichtigen: Daß Augustinus die Erbsünde ausdrücklich nicht als *peccatum proprium* bezeichnet, darf nicht vergessen lassen, daß er dennoch von *peccatum*, nicht aber von *malum* spricht. Es handelt sich eben um eine Erbsünden-, nicht

²¹ De pecc. mer. I, 10, 12 (CSEL 60, 13).

²² Bzw. als *delictum alienum*: Op. imp. II, 163 (CSEL 85/1, 284).

²³ Die ganze Problematik wird greifbar in einem Versuch Karl Rahners, das „Minimum“ der Erbsündenlehre zu formulieren: Diesem Vorschlag zufolge bezeichnet der Begriff Erbsünde „eine allgemeine, alle Menschen im voraus zu ihrer eigenen personalen Freiheitsentscheidung umfassende Unheilssituation, die dennoch Geschichte und nicht Wesensbestand ist, durch den Menschen geschehen und nicht einfach mit der Kreatürlichkeit gegeben ist.“ Mit dieser Formulierung wird die Geschichtlichkeit der Erbsünde, die geschichtsimplicative Voraussetzungshaftigkeit menschlichen Handelns, voll ausgesagt – jedoch ohne daß auch nur das Wort Sünde in ihr vorkäme, so daß Rahner in einer Fußnote eigens versichern muß, daß der Begriff der Unheilssituation „den Charakter des eigentlichen Schuldzustandes in der Erbsünde“ nicht verdunkeln soll. Daß der Schuldcharakter der Erbsünde mit Rahners Formulierungsvorschlag tatsächlich gedacht und ausgesagt ist, kann ihm hingegen nicht abgelesen werden. K. Rahner, Theologisches zum Monogenismus, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie I, Einsiedeln [u. a.] 1954, 253–322, hier: 306.

um eine Erbübellehre. Es geht also nicht um ein Verhängnis oder Geschick, das wiederum den Handlungen äußerlich wäre, sondern um etwas in den und durch die Handlungen der Menschen sich Vollziehendes. „Das Böse ist kein *Sein*, sondern ein *Tun*.“²⁴ Aus dieser terminologischen Grenze zwischen *peccatum* und *malum* folgt nun, soll wenigstens die Pragmatik der Begriffe einigermaßen konsistent gehalten werden, daß die personale Zurechenbarkeit der Erbsünde nicht ausgeschlossen oder fallengelassen werden kann, sondern im Spiel ist – wenn auch nicht sicher, auf welche Weise. Will man nicht mehr die Erbsünde als personal zurechenbar denken, gibt man hier den Sündenbegriff auf. Man spricht dann nicht mehr von Schuld oder Sünde, sondern von Übel, von etwas dem Handlungsfeld und der Handlungskompetenz der Menschen gegenüber Fremdem, während der Begriff des *peccatum alienum* von etwas *in* den Handlungen Fremdem spricht. Der Begriff des Erbübels ist aber nicht in der Lage, den Zusammenhang der Geschichte auszusagen – das war jedoch das oben formulierte Mindestkriterium, das jede Rekonstruktion der Erbsündenlehre erfüllen muß –, weil und insofern dieser Zusammenhang primär einer der Handlungen der Menschen ist.

3. Versuch einer geschichts- und handlungstheoretischen Reformulierung des Erbsündengedankens

Will man nicht mit Siegfried Wiedenhofer sagen, daß der Begriff der Erbsünde nur metasprachlich sinnvoll, objektsprachlich aber sinnlos sei, bzw. semiotisch formuliert: daß er syntaktisch sinnvoll, semantisch aber sinnlos sei, also kein Wirkliches, kein Gemeintes bezeichnet, sondern nur zwei Gedanken formal-syntaktisch zusammenhält, die nicht synthetisierbar sind – Schuldcharakter und Erbcharakter der Erbsünde –,²⁵ dann steht man an dieser Stelle vor der Aufgabe, einen Weg zu finden, der es erlaubt, von einer personalen Dimension der Erbsünde sinnvollerweise zu sprechen. „Der ‚geschichtliche Charakter‘ der Sünde muß dann in der Tat so dargelegt werden können, daß die in den Kern personaler Existenz reichende Betroffenheit als Folge menschlicher Gemeinschaftszugehörigkeit im Erreichen des Heilsziels nahegebracht wird.“²⁶

Dies soll nun in zwei Schritten versucht werden, deren erster aus einer sehr kurzen, eher thetisch gehaltenen Reflexion auf den Begriff von Geschichte besteht, deren zweiter mit gewissen, von Kant her sich ergebenden Aporien des Handlungsbegriffs operiert.

²⁴ Ricœur, 145 (Anm. 15).

²⁵ Vgl. S. Wiedenhofer, „Erbsünde“ – eine universale Erbschuld?, 40–44 (Anm. 4).

²⁶ W. Breuning, Die Sünde als Grundbefindlichkeit der Menschen im Angesicht Christi und seiner Gnade, in: N. Lohfink [u. a.], Zum Problem der Erbsünde. Theologische und philosophische Versuche, Essen 1981, 188–231, hier: 203.

3.1 Geschichte als Handlungszusammenhang

Der erste Schritt kann deswegen recht knapp skizziert werden, weil er bereits mehrfach vorweggenommen worden ist. Er besteht im wesentlichen in der These, daß Geschichte ein primär diachron strukturierter Handlungszusammenhang ist. Der Begriff Handlungszusammenhang ist in einem präzisen Sinn zweideutig und entspricht darin wiederum der Geschichte: Zum einen ist mit ihm ein Zusammenhang, temporal: ein Kontinuum, gemeint, der bzw. das aus Handlungen von Menschen gefügt ist. Daß Geschichte in diesem Sinne ein Handlungszusammenhang sei, gilt auch angesichts der Geschichtsrelevanz von Ereignissen ohne eigenen Handlungsindex wie etwa Naturprozesse, insofern diesen erst und ausschließlich in Zusammenhang mit menschlichen Handlungen eine geschichtliche Bedeutung zukommt. Dabei sei eingedenk der von katastrophisch verlaufenden Naturprozessen geforderten Opfer an dieser Stelle in Parenthese eingefügt, daß der hier zugrunde gelegte Handlungsbegriff keineswegs auf die Aktivität eingeschränkt ist, sondern durchaus pathische Dimensionen mit einschließt. Das Erleiden einer Krankheit ist durchaus als Handlung bzw. als Handlungssequenz aufzufassen. – Zum anderen bezeichnet der Begriff Handlungszusammenhang die Situiertheit einer jeden Handlung. Diese geschieht stets unter Bedingungen, wie sie von anderen Handlungen hervorgebracht worden sind und synchron zu ihr hervorgebracht werden, so wie sie ihrerseits Bedingungen schafft, unter denen wiederum andere Handlungen geschehen. Diesem Verständnis entsprechend vollzieht sich Geschichte also in den Handlungen der Menschen, so wie jede dieser Handlungen in einem geschichtlichen Zusammenhang steht, der eben nicht nur die Tatsache, daß Handlungen Folgen zeitigen, festhält, sondern auch, daß Handlungen nie unbedingt, sondern stets unter von früheren und synchronen Handlungen hervorgebrachten Bedingungen vollzogen werden.

Mit dieser kurzen Skizze ist zugleich etwas über die Geschichte und über die Handlung ausgesagt, und zwar so, daß beide Aussagen aufeinander verweisen: Wenn Geschichte als ein Handlungszusammenhang aufgefaßt wird oder werden muß, ist jedes Verständnis, das die Geschichte nach dem Modell eines naturhaften Prozesses oder Ablaufs versteht, ausgeschlossen. Das hat natürlich Auswirkungen auf das Verständnis der Vererbung der Schuld und der Schuld selbst. Weder kann die Schuld als *peccatum originis* ein *defectus* der *natura* des Menschen sein, an der alle je geboren werdenden Menschen partizipieren, weil diese Anteilhabe an der Schuld nicht geschichtlich vermittel- und nicht personal verwirklichbar ist. Noch kann die Schuld als *peccatum originale* per Zeugung in einem streng biologischen Verständnis des Begriffs vermittelt werden, weil eine solche Vermittlung gewissermaßen subhistorisch, als Naturprozeß, vor sich gehen würde. Jeder beliebige sich per Zeugung fortpflanzende Organismus wäre dann prinzipiell erbsündenfähig. Soll das nicht denkbar sein, müssen Personalität und Geschichtlich-

keit als die Verwirklichungs- und Vermittlungsorte der Erbsünde ins Zentrum rücken. Personalität ist aber im Spiel, wenn Geschichte als Handlungszusammenhang aufgefaßt wird.

Schlaglichtartig sollen zwei Beispiele beleuchten, daß hier nicht Spitzfindigkeiten hin und her geschoben, sondern debattenträchtige Probleme erörtert werden. Das erste, philosophische Schlaglicht wirft ein Licht auf den theoretischen Status von Geschichte in der analytischen Philosophie. Die im Zuge ihrer Durchsetzung propagierte Verwissenschaftlichung der *Humanities* im Sinne eines naturwissenschaftlichen Rationalitätsideals führte auch für die Theorie bzw. Philosophie der Geschichte zu einer naturalisierenden Betrachtung der Geschichte. Objektivität konnte diesem Ideal gemäß eine historiographische Beschreibung nur in dem Maß erreichen, wie sie Geschichte als Naturprozeß, der ermittelbaren Kausalgesetzen unterliegt, darzustellen in der Lage war. Es bedurfte einer erheblichen Rekonstruktionsleistung, bis es möglich wurde, handlungsfähige Personalität qua Subjektivität unter den Bedingungen analytischer Philosophie wenigstens indirekt zu erschließen und zur Geltung zu bringen. Diese Einsicht konnte sich mit Arthur C. Dantos *Theorie des narrativen Satzes* durchsetzen, der zufolge der narrative Satz das Basismodul historiographischer Aussagen darstellt.²⁷ Der narrative Satz aber formuliert nicht mehr Prozesse, sondern Handlungen und referiert damit auf handelnde Subjekte. Erst auf dieser Stufe der analytisch-philosophischen Erfassung von Geschichte war diese aus dem Korsett einer naturalisierenden Betrachtung befreit.

Das zweite Schlaglicht, nun direkt auf Augustinus gerichtet: Wenn Geschichte sich in den jeweiligen Handlungen der je jetzt Handelnden aktualisiert, hat Julian gegen Augustinus recht: Die neugeborenen Ungetauften können nicht Schuld an sich tragen, weil sich ihre Schuld nicht in dem Willen eines irgendwann einmal gehandelt Habenden (Adam) ereignet haben kann. Wie kann also unter den Bedingungen neuzeitlich modernen Subjekt- und Geschichtsverständnisses von Schuld im Hinblick auf die Neugeborenen gesprochen werden? Klar ist dabei, daß es nicht darum geht, die Neugeborenen in einer sozusagen absurden Geste ‚wegen nichts‘ schuldig zu sprechen, sondern darum, daß an diesem Grenzfall von Personalität und damit Handlungsfähigkeit, wie ihn die Neugeborenen darstellen, deutlich gemacht werden soll, worum es in der Theologie der Erbsünde geht. Allerdings wird das erbsündenrelevante Schicksal der Neugeborenen erst gegen Ende dieser Überlegungen explizit gewürdigt werden können.

Die beiden Perspektiven in geschichtstheologischer Absicht zusammenführend, kann nun gesagt werden, daß ein Vollbegriff von Geschichte, auch wenn er noch ganz formal gefaßt ist, ohne einen Handlungsbegriff und

²⁷ Vgl. A. C. Danto, *Analytische Philosophie der Geschichte*, Frankfurt am Main 1980, 11–35; sowie K. Wenzel, *Zur Narrativität des Theologischen. Prolegomena zu einer narrativen Texttheorie in soteriologischer Hinsicht*, Frankfurt am Main [u. a.] 1997, 76–80.

ohne die mit diesem implizit gegebene Realität und Theorierelevanz der Personalität und Subjektivität der Handelnden, nicht formuliert werden kann. Auch in seiner spezifizierenden Anwendung in einer Theologie der Erbsünde darf der Begriff der Geschichte nicht mehr in dieser Hinsicht unterboten werden. Wenn also eingangs dieses Reflexionsschritts Geschichte als primär diachron strukturierter Zusammenhang von Handlungen bezeichnet worden ist, so muß diese Bestimmung nun auf die in ihr implizit präsenten Handelnden hin erweitert werden: Geschichte wäre demnach als der Zusammenhang der Handelnden, so wie diese sich in ihren Handlungen bezeugen, zu bestimmen. Material greifbar sind freilich unter dem Leitwort der Geschichte nicht die Handelnden selbst, sondern ihre Zeugnisse. Soll nun der Satz, daß Neugeborene als Menschen vor jeder personalen Schuld Schuld an sich tragen, weil die im Willen des Adam getane Schuld qua gemeinsamer Menschennatur auch ihnen als Schuld anzurechnen ist, in dieser Form aufrechterhalten werden, dann kann es sich bei dieser Schuld nicht um eine geschichtlich vermittelte Wirklichkeit handeln, mithin um nichts, was durch Handlungen weitergegeben werden würde, also um nichts, was in seiner Vermittlungswirklichkeit durch die Zeugnisse handelnder Personen realisiert werden würde – und das heißt schließlich: Es kann sich hierbei nicht um Schuld handeln. Die Frage ist also zu wiederholen: Wie ist in bezug auf die Erbsünde vertretbar von Schuld zu sprechen? Eine Antwort hierauf kann nicht in monolithischer Einfachheit und Geschlossenheit ausfallen; sie wird sich aus mehreren Schichten zusammensetzen. Ein erster Ansatz ist in der kurzen, soeben gegebenen geschichtstheoretischen Skizze enthalten:

Wenn Geschichte der Zusammenhang der Handelnden in ihren Handlungen ist, dann ist mit Personalität auch Verantwortung involviert, und zwar mit konstitutivem Stellenwert. Insofern diese Verantwortung in ihrer geschichtlichen Materialisation eine Geschichte der Verfehlung ist, der verfehlten, mißachteten, verletzten, vergessenen, aufs Spiel gesetzten Verantwortung, ist diese Geschichte auch eine Geschichte der Schuld. Wiederum erweist sich an dieser Stelle der Begriff des Zusammenhangs als hilfreich, und dies in zweierlei Hinsicht: Zum einen muß die Geschichte der Schuld aufgrund der Zusammenhanghaftigkeit der Geschichte mehr sein als die bloße Addition individueller Schuldhandlungen. Zum anderen impliziert der Zusammenhangsbegriff prinzipielle Unbegrenztheit – im Rahmen freilich der Gesamtheit der je Handelnden –, womit die Universalität der Erbschuld zwar nicht voll reformuliert, aber doch näherungsweise erschlossen ist: Die Geschichte der Schuld ist prinzipiell, das heißt vom Begriff der Geschichte als Handlungszusammenhang her, unbegrenzt.

Nun wurde weiter oben gesagt, daß dieses Verständnis von Geschichte als Handlungszusammenhang auch eine Aussage über den Handlungsbegriff enthält. Dies soll noch kurz ausgeführt werden, um damit auf den nächsten Punkt der Aporetik der Handlung überzuleiten. Wenn Handlung in einem geschichtlichen Bedingungs-zusammenhang – und das heißt Voraussetzungs-

und Folgezusammenhang – steht, ist sie keine geschlossene, suisuffiziente, einflußimmune Realität, sondern im Gegenteil voraussetzungshaft und einflußoffen. Insofern aber die Handlungen der Menschen nicht nur sozusagen akzidentielle Epiphänomene ihrer subjektiven Wirklichkeit sind, sondern Bezeugungen ihrer selbst, fällt es schwer, sich einen Begriff von Subjektivität zu denken, der den Menschen als konstitutiv unbeeindruckt von jenem geschichtlich vermittelten Zusammenhang der Handlungen vorstellen kann. Vielmehr wird man auch für die Handelnden selbst jene Voraussetzungshaftigkeit und Einflußoffenheit annehmen müssen, wie sie ihren Handlungen ablesbar ist. Damit ist aber von vornherein eine klar abgrenzende Zurechnung von Schuld und Unschuld nicht mehr möglich. Wenn im geschichtlichen Vermittlungszusammenhang die Grenzen des Subjekts nicht mehr eindeutig festlegbar sind, können auch nicht mehr die Grenzen von Schuld und Unschuld klar gezogen werden. Allerdings – und das macht die Sache einerseits kompliziert, läßt aber andererseits ein Insistieren auf der Aussagekraft des Erbsündengedankens wiederum plausibel erscheinen – ist aufgrund der Uneindeutigkeit individueller Schuldanrechnung, welche auf die geschichtlich vermittelte Offenheit des Selbst zurückzuführen ist, weder die Wirklichkeit der Schuld diffundiert noch auch ihr Begriff obsolet geworden.

3.2 Die Aporetik des Handlungsbegriffs

Um in sozusagen mikrologischer Perspektive jene Schwelle etwas präziser fassen zu können, an der die geschichtliche Herkunftigkeit der Schuld und die personal zu verantwortende Tat zusammentreffen oder sich überschneiden oder einerseits wirken, andererseits aufgegriffen werden, kommt es nun zur angekündigten Anknüpfung an Kant. Nicht im Zentrum steht dabei die philosophische Hermeneutik des Satzes „Der Mensch ist von Natur böse“, als welche Kants Rationalisierung der Erbsündenlehre in der Religionsschrift interpretiert werden kann.²⁸ Zur Frage steht im gegenwärtigen Stadium der Überlegungen nicht das *unde malum*, sondern, etwas schlichter, das Verhältnis der Handlung zu ihrem Bedingungskontext, also zur Geschichte als Handlungszusammenhang. Es ist aber vielleicht in diesem Zusammenhang, da das *unde malum* sicher im Hintergrund seine Strahlkraft entfaltet, an ein Bedenken Paul Ricœurs zu erinnern, daß die Verknüpfung des Bösen mit der Freiheit bzw. der Handlungsfähigkeit des Menschen eine schwerwiegende Entscheidung darstellt, insofern die Mächtigkeit und Vielgestalt des *mysterium iniquitatis* kaum annähernd durch die Freiheit als seine begründende Repräsentierung erfaßt werden kann. Deswegen ist diese Entscheidung, so Ricœur, keineswegs „eine Entscheidung

²⁸ Vgl. I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. VI, 1–202; vgl. zur oben angedeuteten Interpretation *Hoping*, Freiheit im Widerspruch, 197–208 (Anm. 9).

über den radikalen Ursprung des Bösen, sondern nur die Beschreibung des Ortes, wo das Böse auftritt und wo es wahrgenommen werden kann; möglich ist es wohl, daß der Mensch nicht der radikale Ursprung des Bösen ist, daß er nicht der Böse aus sich selbst ist; doch wenn auch das Böse gleichursprünglich mit den Dingen wäre, bliebe bestehen, daß allein die Weise, wie es die menschliche Existenz *affiziert*, es offenbar macht“²⁹.

Die Frage nach der Handlung ist weder philosophisch noch theologisch zu unterschätzen, steht mit ihr doch auf dem Spiel, ob der Mensch als Person und in seiner Subjektivität als handlungsfähig begriffen werden kann, als Urheber einer von ihm bewirkten und damit auch ihm zuschreibbaren Kette von Ereignissen. Selbstverständlich kann das Feld der Handlung hier kaum ausgemessen werden. Mit den Eingangsüberlegungen ist allerdings schon ein Verständnis der Handlung angedeutet worden, das nun als vorläufiger Begriff bestimmt werden kann: Handlung sei verstanden als intendierter Anfang einer Kette von Ereignissen. Diese Bestimmung ist im Licht der Frage nach der Zurechnung und Zurechenbarkeit von einiger Bedeutung: Um eine gewisse Kette von Ereignissen als Folge einer Handlung identifizieren und damit einem Handelnden zurechnen zu können, muß es überhaupt möglich sein, solche Anfänge festzustellen. Mit Kant gesprochen: Jene „absolute Spontaneität der Ursachen“, die als Vermögen zu verstehen ist, „eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, *von selbst* anzufangen“, diese „absolute Spontaneität der Handlung“, stellt den „eigentlichen Grund der Imputabilität derselben“ dar.³⁰ Zur Antinomie bricht diese Bestimmung der Handlung als Anfang (vor dem Hintergrund des Verhältnisses von Freiheit und Determinismus) durch die Tatsache auf, daß keiner Handlung nichts vorausgeht, daß also der Handlung, wie sie in ihrer Bestimmung als Anfang erkennbar wird, eine nicht heilbare Verwundung eignet. Denn damit eine Kette von Ereignissen in ihrem inneren – Kant würde sagen: kausalgesetzlichen – Zusammenhang erkennbar, identifizierbar wird, muß der eine und absolute, sie inauguriert habende Anfang – qua Handlung – benennbar sein. Ein Ereigniszusammenhang ist erst dann benennbar und identifizierbar als dieser eine, wenn gesagt werden kann: Dies hat ihn verursacht; hier nahm er seinen Ausgang. Oder, in bezug auf eine Handlung und ihre Folgen gesagt (und dieses ‚oder‘ markiert den Übergang von der Beschreibung zur Zuschreibung): Dieser oder diese eine hat es verursacht; bei ihm bzw. ihr nahm jene Entwicklung ihren Ausgang.

Nun, das Problem besteht darin, daß diese Bestimmung des Anfangs hinsichtlich der Handlung zugleich notwendig und unmöglich ist. Keine Handlung, jedenfalls keine, die zu den Bedingungen der Welt, wie wir sie kennen, geschieht, stellt einen solchen absoluten Anfang dar; ein solcher

²⁹ P. Ricœur, Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I, Freiburg i.Br. – München 1972, 12.

³⁰ KrV, B 475f.

Anfang könnte nur theologisch bestimmt werden, nämlich als *creatio ex nihilo*. So aber ist die Handlung als Anfang zu unterscheiden von einem absoluten Anfang – und damit allerdings auch von ihrer eigenen Bestimmung. Die hier im Hintergrund stehende Unterscheidung läßt sich im Anschluß an Kants dritte Antinomie als die Unterscheidung zwischen „Anfang *der* Welt und Anfang *in der* Welt“ formulieren.³¹

Aber die eigentliche Pointe des antinomischen Komplexes ist mit dem Rekurs auf Kant noch nicht erreicht. Kant sagt, absolute Anfänge seien sehr wohl in der Welt möglich und denkbar, sofern nur zwischen Anfängen der Zeit und solchen der Kausalität nach unterschieden wird. Der Anfang, den eine Handlung darstellt, ist dann einer der Kausalität, nicht der Zeit nach.³² Demnach spielt es für die Handlung keine Rolle, daß sie nur Anfang in der Welt ist, daß ihr also Zeit vorausgeht. Daß diese Lösung aporetisch ist, zeigt sich, wenn man das zur Handlung hinzunimmt, was ihr Begriff begründen soll: die Zurechenbarkeit. Zur Handlung gehört hinzu, was als Folgen derselben zugerechnet werden kann, so wie zum Begriff des handlungsfähigen Subjekts gehört, daß es ‚zurechnungsfähig‘ ist. Das aber wirft die Frage auf, ‚bis wohin‘ denn noch von Folgen einer Handlung gesprochen werden kann, die zurechenbar wären. Wie weit reicht die Kette der Ereignisse, als deren intendierter Anfang jene Handlung bestimmt werden kann? An dieser Frage zeigt sich, daß nicht nur eine arbiträre Menge von Ereignissen ihre Identität als Zusammenhang gewinnt, wenn sie auf eine inaugurierende Handlung zurückgeführt werden kann, sondern daß auch umgekehrt die Identität einer Handlung von dem, was sie bewirkt, abhängig ist. Wenn aber das Bewirkte in seinem Umfang und seiner Reichweite nicht eindeutig bestimmbar ist, wie ist es dann um die Identität der Handlung bestellt? Und mehr noch: Wie ist es dann um die Identität des Handelnden bestellt?

Woran liegt es aber, daß die Reichweite einer Handlung in ihren Folgen nicht eindeutig bestimmbar ist? Das Feld der Handlung ist die Welt. Handeln bedeutet, in die Welt einzugreifen, Ereignisse in sie zu setzen, die so vorher noch nicht gegeben waren. Die Welt ist aber kein leerer Tisch, sondern ein gutgefülltes Universum von Gegenständen, Tatbeständen, Ereignissen, Handlungen und Handlungsfolgen. Handeln im Sinn des In-die-Welt-Eingreifens bedeutet, daß die Wirkungen oder Folgen einer Handlung, je weiter sie sich von der Handlung weg und in die Welt hineinbewegen, desto mehr sich mit den Ereignissen und Gegebenheiten der Welt vermischen. Es ist keine Grenze angebar, bis zu der von Handlungsfolgen, und ab der von ‚Welt‘ gesprochen werden kann. Die Imputabilität, die Zurechenbarkeit, ist also aporetisch. Mitverantwortlich dafür ist jener Umstand, den Kant ausschließen zu können glaubt, nämlich, daß keine Hand-

³¹ Vgl. hierzu wie zur gesamten in Rede stehenden Problematik P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, 129–136. Für das Zitat: 131.

³² Vgl. KrV, B 478.

lung absoluter Anfang in der Zeit ist. Die Welt, in die hinein Handlungen erfolgen, ist ihrerseits bereits durch eine unabsehbar weit zurückreichende Reihe von Handlungen und deren Folgen vorstrukturiert. Der Handlungsbereich, in dem die Frage der Zurechenbarkeit ihren legitimen Ort hat, jener der Handlungsfolgen, ist unversehens zum durch kein Scheidewasser klärbaren Gemisch aus Folgen der in Rede stehenden Handlung und Folgen fremder Handlungen geworden.

Muß dann aber nicht gesagt werden, daß – nicht nur in der Hinsicht, daß Handlungen stets unter nicht selbstgewählten Bedingungen stattfinden, sondern auch und vor allem hinsichtlich der zurechenbaren Folgen – Fremdes zur Handlung gehört? Und muß dies nicht um der Handlungsfähigkeit des Subjekts willen gesagt werden? Denn soll innerhalb des Handlungsfeldes all das ausgeschieden werden, was nicht eindeutig den Handlungsfolgen zuzuschlagen ist, würde damit aufgrund der beschriebenen Mischsituation dieses Feldes ein *regressus* in Gang gesetzt werden, der nicht eher als beim Handelnden selbst Halt machen würde und diesen als handlungsunfähig erklären müßte. Soll dies nicht geschehen, soll nicht die Handlungsunfähigkeit der Person festgestellt werden, indem ihr alle Folgen ihrer Handlung abgesprochen werden, muß dies gesagt werden: daß Fremdes zur Handlung hinzugehört. Zeigt sich aber dann nicht, daß die aporetische Struktur der Erbsünde, die eben darin besteht, daß fremde Handlungen in den Bereich personaler Zurechenbarkeit fallen, eigentlich auf eine aporetische Struktur der Handlung selbst zurückgeht? Wenn man das sagen kann, bedeutet dies, daß der Versuch, eine Antwort auf diese aporetische Situation zu formulieren, auf der Ebene der Handlung ansetzen muß.

4. Die Antwort des Subjekts auf die Aporetik des Handlungsbegriffs

4.1 *Der Exzeß der Verantwortungsübernahme*

Antwortversuch heißt: nicht Lösung. Die Nicht-Eindeutigkeit der zurechenbaren Handlungsfolgen kann nicht durch eine weitergehende Analyse der Handlungssituation beseitigt werden. Was kann also geschehen? Möglich ist eine Antwort, eine reale Antwort auf diese Situation durch das Subjekt selbst. Möglich ist die Auf-sich-Nahme oder Übernahme auch der fremden Handlungen bzw. Handlungsfolgen, zu deren Bedingungen gehandelt wird, als Teil der eigenen Handlung. Wohlgermerkt bewegen wir uns hier wirklich in einer aporetischen Situation, die auch durch unsere Bewegungen nicht beseitigt wird: Wird das Handlungsfeld von den Bedingungen des Handelns, von dem der Handlung Fremden her, betrachtet, scheinen diese in jenes Feld einzuwandern, es aufzuzehren, bis kein Handlungsraum, keine Handlungsfähigkeit und schließlich kein handelndes Subjekt mehr übrig ist. Zugleich aber wird diese Überlegung ja unter der Bedingung angestellt, daß das Subjekt handelt. Das gilt übrigens auch für den Erbsündengedanken: Die

in ihm (im Erbcharakter der Schuld) formulierte Infragestellung der Handlungsfähigkeit geschieht unter der Voraussetzung, daß Handeln möglich ist; die Referenz der im Gedanken von der Erbsünde formulierten Handlungsunfähigkeit ist also das Handeln. Die Antwort des Subjekts, die es um der Bezeugung der eigenen Handlungsfähigkeit willen gibt und als deren Gegenpol die im reflexhaften Verweis auf die Verantwortung der anderen oder auf die Umstände sich ereignende Verleugnung der eigenen Subjektivität qua Handlungsfähigkeit gelten muß, besteht in einem Exzeß der Verantwortungsübernahme, der Selbstzuschreibung. Exzeß deswegen, weil auch die fremden Handlungen bzw. Handlungsfolgen als Bestandteile der eigenen Handlung anerkannt und sich zugeschrieben werden. Sie werden mit verantwortet, für sie wird die Verantwortung mitübernommen. Sie bleiben dabei fremde Tat, bzw., in der Perspektive der Erbsündenlehre, fremde Schuld. Aber als Bedingungen, zu denen die eigenen Handlungen sich in die Welt hinein auszeitigen, werden sie auf sich genommen. So findet die Realisation fremder Schuld im je eigenen, personal zu verantwortenden Handlungsbe-
reich statt. Das handelnde Subjekt übernimmt den Kontext, in den hinein sich seine Handlungen in ihren Folgen materialisieren, mit als Teil dessen, was es, handlungsfähig, zu verantworten hat. Dabei ist völlig klar, daß für die Taten und Handlungsfolgen der anderen nicht stellvertretend jene Verantwortung übernommen wird, in der jeder Handelnde unvertretbar ist. In der Sprache des Erbsündenmythos: Die Sünde Adams ist und bleibt die Sünde Adams; sie kann ihm – jedenfalls außerhalb, aber womöglich auch innerhalb einer Gnadenperspektive – von niemandem abgenommen werden.

Wenn der hier skizzierte Vorschlag zu einer Reformulierung der Erbsündenlehre auch eine gewisse Nähe zu Piet Schoonenbergs und Karl Rahners Modell des Situier-Seins aufweist,³³ so unterscheidet er sich doch in einem entscheidenden Punkt: Das Theorem des Situier-Seins bezeichnet die Ausgangssituation der Handlung als den Punkt, von dem her der Erbsündengedanke neu formuliert werden kann. Dies führt jedoch zu einer Beschreibung jener Ausgangssituation als in einer Weise durch die Erbsünde vorgeprägt, daß sich dies verantwortungs- und schuldentlastend auswirken muß: Sind die fremdverursachten Bedingungen meines Handelns schon schuldhaft vorgeprägt, wäre eine von mir begangene Schuldhandlung in ihrem Schuldcharakter nur bedingt mir zuzurechnen. Um nun dennoch ein freies, und das heißt voll zurechenbares, Handeln denken zu können, betont Rahner, daß es sich bei der Erbsünde „um ein Moment an der Freiheitssitua-

³³ Vgl. etwa *P. Schoonenberg*, *Theologie der Sünde. Ein theologischer Versuch*, Einsiedeln [u.a.] 1966, 128–141; 201–213. *K. Rahner*, *Theologie der Freiheit*, in: *Ders.*, *Schriften zur Theologie VI*, Zürich [u.a.] 1968, 215–237, bes. 232–235; *ders.*, *Art.: Erbsünde*, in: *SM I* (1967), 1104–1117; hier bestimmt Rahner den erbsündlichen Zustand als „existenziale Situation der Gnadenlosigkeit“ (1113).

tion und nicht an der Freiheit eines einzelnen als solchem handelt“.³⁴ Ohne die hierin sich artikulierende Annahme eines gewissermaßen exterritorialen Freiheitspunktes müßte auch die Ratifizierung der erbsündlichen Vorbela-stetheit in personalem Handeln, durch die ja erst die Erbsünde zur persön-lichen Sünde würde,³⁵ als von der Erbsündensituation vorgeprägt gedacht werden, so daß wiederum für diese Ratifizierung mildernde Umstände in Rechnung zu stellen wären. Andererseits führt Rahners Konzept der Her-ausnahme des transzendentalen Handlungs- und Selbstvollzugsgrunds des Menschen aus dem erbsündlich beschreibbaren geschichtlichen Handlungs-zusammenhang letztlich zu einer nicht beabsichtigten Aufgabe des Erbsün-dengedankens.

Im hier vorgeschlagenen Konzept stellt sich als primärer Ort der Frage nach dem Zusammenhang von Erbsünde und personalem Handeln die Sphäre der Folgen einer Handlung dar. Wenn an Kants Bestimmung der Handlung als absoluter Anfang der Kausalität nach festgehalten wird und deswegen jedes *prae* zu dieser Handlung als ihr äußerlich gewertet wird und also zu ihrem Begriff nichts beiträgt, so gilt dies, wie gesehen, nicht hin-sichtlich der Handlungsfolgen. Wenn nicht bestimmt werden kann, wovon eine Handlung absoluter Anfang ist, ist ihr Begriff insgesamt brüchig ge-worden. Diese Brüchigkeit muß entweder in den Zusammenbruch der Vor-stellung eines handlungsfähigen Subjekts führen. Ein solcher Zusammen-bruch wäre aber nicht nur eine Kränkung des Subjekts; es müßte sie wohl ertragen, wenn sie denn auf Wahrheit beruhte, sondern er wäre zunächst einmal in sich widersprüchlich, insofern der gesamte Diskurs der Hand-lung, dessen Aporetik nach Art eines alexandrinisch geführten Schwert-hiebs mit der Durchschlagung des Begriffs eines handlungsfähigen Subjekts beantwortet werden würde, sich letztlich doch auf nichts anderes als auf eben das handlungsfähige Subjekt bezieht. – Oder, das ist die andere Mög-lichkeit dieser Alternative, die Brüchigkeit des Handlungsbegriffs wird auf-gefangen in einer Antwort des Subjekts. Diese besteht, wie gesagt, in der Übernahme der Verantwortung für das gebrochene oder brüchige Hand-lungsfeld über die klar identifizierbaren Folgen der eigenen Handlung hin-aus, hin zu den indirekten oder wahrscheinlichen oder bloß möglichen oder gar zweifelhaften Folgen, bis hin schließlich zu den fremden Handlungen und Handlungsfolgen, die als Bedingungen, unter denen die eigene Hand-lung sich in ihren Folgen auszeitigt, im Handlungsfeld Geltung haben.

Auf diesem Weg der Verantwortungsübernahme auch für die Bedingun-gen und Kontexte des eigenen Handelns findet nicht nur eine ‚Heilung‘ der Brüchigkeit des Handlungsbegriffs statt, freilich nicht auf der Ebene des Be-

³⁴ K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. [u. a.]³1976, 119.

³⁵ Zum Gedanken der Ratifizierung vgl. etwa K. Rahner, Die Sünde Adams, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie IX, Einsiedeln [u. a.] 1970, 259–275, hier: 272.

griffs, sondern auf der des Handelns selbst, oder präziser: in der Weise der handelnden Selbst-Bezeugung des Subjekts. Nicht nur dies geschieht also, sondern es vollzieht sich auch die handelnde Affirmation des Weges der Handlung über ihre Folgen in die Welt. Nur im Vorübergehen kann an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, daß der philosophischen und theologischen Anthropologie mit der Akzentuierung der Handlungsdimension eine ethische Signatur eingeschrieben wird, insofern eine Analyse der Handlung eine fundamentale Verantwortungsstruktur aufdeckt; Verantwortung für das Geschick der Handlung auf ihrem Weg in die Welt, für das Daß und das Wie ihres Ankommens in der Welt und damit schließlich für die Welt selbst.

Das Subjekt übernimmt, so wurde gesagt, die Verantwortung für die Bedingungen, unter denen sein Handeln in die Welt eingeht. Insofern diese Bedingungen ihrerseits Handlungsfolgen in einem diachron strukturierten Handlungszusammenhang sind, findet nun, in der Sphäre der Handlungsfolgen, die von Kant aus dem Begriff der Handlung ausgeschlossene Vorgängigkeit anderer ‚Anfänge der Kausalität nach‘ Eingang in den Bereich des Zuschreibbaren.

4.2 Verantwortungsübernahme als kritische Erinnerung

Diese Antwort des Subjekts auf die Brüchigkeit des Handlungsbegriffs ist in einem gewissen Sinn als hermeneutische Tätigkeit aufzufassen. Dies zunächst einmal deswegen, weil sie eine Aneignung der Vergangenheit darstellt. Dann aber auch, weil dieser Aneignung nichts Blindes anhaftet; vielmehr geschieht sie als ein ansatzhafter, der reflexiven Entfaltung offener Verstehensprozeß. Die Anerkennung der durch fremde Handlungen bewirkten Bedingungen, unter denen die eigene Handlung in die Welt eingeht, als Elemente eben dieser eigenen Handlung, impliziert, eine Intention zu verstehen. Diese Intention richtet sich darauf, zu verstehen, wie das Bedingungsfeld der Handlungsfolgen beschaffen ist. Die Verstehensintention kann ausgebaut werden zu einer ausführlichen, sich unterschiedlicher Methoden bedienenden Analyse der vorgängigen Handlungen und ihrer jetzt relevanten Folgen. Die Verfolgung der Intention zu verstehen, unter welchen Bedingungen jetzt gehandelt wird, unterhält auf diese Weise eine Verbindung zum Feld der Geschichtsreflexion, der historischen Forschung. Umgekehrt erhält so die historische Forschung aus der Quelle jener Intention ein Motiv, das ein bleibendes Korrelativ zu ihrem legitimen Objektivitätsstreben darstellt: nämlich die kritische Rückbindung an die Frage nach der Geschichte der Schuld, in der jeweils jetzt zu handeln ist. Um der je neuen Gewinnung und der Verteidigung jeweils gegenwärtiger Handlungsfähigkeit willen vollzieht sich also die Verantwortungsübernahme, die oben als Exzeß bezeichnet worden ist, als kritische Erinnerung. Die Lehre von

der Erbsünde kann im Licht ihrer hier skizzierten Reformulierung als Theorie kritischer Erinnerung bezeichnet werden.

Aber diese kritische Erinnerung stellt keine gnadenlose Verurteilung der schuldhaft gehandelt habenden Vorfahren dar, denn sie ist in den fundamentalen Akt der Annahme eingebettet, wie er in jener Verantwortungsübernahme sich vollzieht. Wenn der Begriff der Solidarität in der Sünde nicht nur das blanke Faktum des geschichtlichen Schuldzusammenhangs bezeichnen soll und – insofern hiermit stillschweigend ein unterhalb der Handlungsebene bestehender, also quasi-naturhafter Nexus ausgesagt wird – eigentlich gar nicht von Solidarität spricht, sondern von Fatum; wenn also mit dem Begriff der Solidarität auch hier eine verbindende Aktivität gemeint ist, besteht dann jene Solidarität in der Sünde nicht in eben der Übernahme der schuldhaften Handlungsfolgen in den Bereich der selbst zu verantwortenden Handlung?³⁶ So wie jene Solidarität nämlich nicht in der Ratifizierung der ererbten Schuld durch je eigene schuldhaftige Handlungen gesucht werden kann, weil Solidarität ein intentional auf ein gemeinsames Ziel gerichtetes Handeln bezeichnet, die Sünde aber, wie mit Kant zu sagen ist, gewiß nicht in der intentionalen Erstrebung des Bösen liegen kann.³⁷ Was aber wird dann in jener Solidarisierung in der Sünde intentional angestrebt? – Die Bewahrung oder Wiedererschließung der Handlungsfähigkeit, die Bewahrung oder Wiedererschließung des Raums und der Fähigkeit, nicht schuldhaft, Schuld abbauend, „gut“ zu handeln.

So deutet sich im Licht des Gedankens einer Solidarität in der Sünde auch ein neuer Zugang zum Verhältnis von Erbsünde und Kindertaufe an: Birgt nicht die Verantwortungsübernahme für die Schuldfolgen fremder Handlungen, die sich zu einer allgemeinen Geschichte der Schuld verketteten, auch dahingehend eine Zukunftsdimension, daß diese Solidarisierung in der Sünde um der Ermöglichung einer schuldfreien Zukunft willen geschieht? Ist nicht das überaus sinnvolle Amt der Taufpatenschaft auch in dieser pragmatischen und geschichtlichen Hinsicht zu beanspruchen, daß die je jetzt Handelnden für ihre Kinder und Nachkommen tätig werden, damit diese nicht mehr unter der Schuld der Geschichte zu leiden haben? Die Taufe nimmt die Neugeborenen in die Gemeinschaft derer auf, die in adjvatorischer Stellvertretung für sie, die noch (fast) reine Zukunft sind, an der ge-

³⁶ Auch Schoonenberg moniert, daß die Sache der Solidarität in der Sünde zwar sowohl in der Schrift als auch in den Aussagen des Lehramts zur Sprache kommt, der Solidaritätsaspekt jedoch in Lehre und Verkündigung des Erbsündendogmas nicht eigentlich zur Geltung gebracht wird. Vgl. *Schoonenberg*, 115 (Anm. 33).

³⁷ „Die Bösartigkeit der menschlichen Natur ist also nicht sowohl *Bosheit*, wenn man dieses Wort in strenger Bedeutung nimmt, nämlich als eine Gesinnung (subjectives *Princip* der Maximen), das Böse als *Böses* zur Triebfeder in seine Maxime aufzunehmen (denn die ist teuflisch), sondern vielmehr *Verkehrtheit* des Herzens, welches nun der Folge wegen auch eine *böses Herz* heißt, zu nennen. Dieses kann mit einem im Allgemeinen guten Willen zusammen bestehen und entspringt aus der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, zu Befolgung seiner genommenen Grundsätze nicht stark genug zu sein“. *Kant*, 37 (Anm. 28).

schichtsbearbeitenden, kritisch erinnernden Ermöglichung einer das Leben befördernden, also schuldfreien Zukunft arbeiten. Wenn es heißt, daß die sündenvergebende Wirkung der Taufe bei Neugeborenen nicht deren persönliche Sünden treffen kann, sondern sie von der Erbschuld befreit, so bezeichnet hierin die (Kinder-)Taufe die Grundbedingung, zu der Getaufte ihr Leben beginnen, als wahren Neubeginn, der nicht schon sozusagen tödlich vorbelastet ist. Wird aber diese verheißungsvolle Taufaussage durch das Bestehenbleiben der erbsündlichen Folgen nicht konterkariert? In gewisser Weise geht die Gemeinde, in die hinein ein Neugeborenes getauft wird, davon aus, als gäbe es diesen vorbelastungsfreien Anfang. Was geschieht hier? Man anerkennt für das Kind – und sei es kontrafaktisch –, was ihm (und mit ihm jedem Menschen) ‚eigentlich‘ (man könnte auch sagen: urständig) zukommt: die durch Fremdes unvorbelastete Existenz, woraus ein nicht-entfremdetes Leben sich entfalten mag. Und noch etwas geschieht: In der Taufe der Kinder anerkennt die taufende Gemeinde die sie selbst betreffende Verpflichtung, daran mitzuarbeiten, daß die Taufe nicht mehr kontrafaktisch die Gnade des sündenfreien Lebensanfangs verheißt, sondern einmal eine dieser Gnadendynamik entsprechende Wirklichkeit in eigentlicher Sprache bezeichnen wird.³⁸

Stellt nun aber, so muß abschließend gefragt werden, der Exzeß der Verantwortungsübernahme, der, wie soeben gesehen, zur kritisch-erinnernden Dimension auch noch ein auf Zukunft orientiertes Implikat adjuvatorischer Stellvertretung birgt, nicht eine maßlose Überforderung des Menschen dar? Wie kann, wenn doch seine Handlungsfähigkeit ohnehin erbsündlich geschädigt ist, dem Menschen sozusagen zusätzlich zu seinem eigenen Tun noch die Verantwortung für das Handeln und die Zukunft Anderer aufgebürdet werden? Ist nicht diesem Einwand stattzugeben? – Vorhin wurde aber der Gedanke entwickelt, daß die Übernahme der Folgen fremder Handlungen in die eigene Handlungs- und Verantwortungssphäre eine Antwort des Subjekts auf die Brüchigkeit des Handlungsbegriffs darstellt und um der Wahrung der Handlungsfähigkeit willen geschieht. Der Exzeß der Verantwortungsübernahme ist also weder Luxus, und sei dies ein Luxus des Leidens, noch eignet ihm etwas Zufälliges, sondern er geschieht mit Notwendigkeit. Diese wurzelt im selben Grund wie die angedeuteten Einwände gegen dieses Handlungsmodell, nämlich in der prekären Situation der Handlungsfähigkeit des Menschen und damit des Menschen selbst.

Die Einwände scheinen in theologischer Perspektive noch an Schärfe zu gewinnen, könnte man doch sagen, daß in der Überforderung des Menschen ein Ausfall der Gnade zu vermuten sei. Es könnte aber auch sein, daß ein

³⁸ Ähnliche Überlegungen stellt Peter Fonk aus moraltheologischer Perspektive an: *P. Fonk*, „Die Väter haben saure Trauben gegessen, und den Söhnen werden die Zähne stumpf“ (Ez 18,2). Moraltheologische Überlegungen zur Auseinandersetzung mit dem Phänomen Erbsünde, in: *S. Wiedenhofer* (Hg.), *Erbsünde – was ist das?*, Regensburg 1999, 66–86, hier: 81 f.

gnadentheologisches Denken, für welches das ‚Je mehr‘ der Gnade am ‚Desto weniger‘ menschlicher Aktivität hängt, grundfalsch ist. Vielleicht ist es, was die hier vorgeschlagene Perspektive anbetrifft, so, daß, indem von einer Notwendigkeit der Verantwortungsübernahme gesprochen wird, die zugleich – was von Anfang an im Wort des Exzesses angedeutet wurde – unmöglich ist, längst mit Hilfe der Grammatik der Gnade formuliert worden ist: so nämlich, daß die sinngewand-verdichtende Zusammenfassung der nicht aus sich heraus ausgleichbaren Disproportionalität von Notwendigkeit und Unmöglichkeit einer kritisch-erinnernden und Zukunft eröffnenden Übernahme fremder Schuld in den eigenen Verantwortungsbereich der Name des sich in die Gegenwart der Menschen hinein verwirklichenden Gottes selbst ist.

5. Ausblick:

Die Erbsündenlehre als Würdigung des schwachen Subjekts

Ein letzter Aspekt sei schließlich noch angesprochen: In seinem kürzlich erschienenen Buch *Hominiscence* vertritt der französische Wissenschaftler und Philosoph Michel Serres die These, daß erst im Verlauf des 20. Jahrhunderts der Mensch entwicklungsgeschichtlich erwachsen geworden sei, denn erst mit der Atombombe und mit der Biotechnologie seien zwei der entscheidendsten Wirklichkeiten seiner Existenz in die Abhängigkeit und Verfügungsgewalt des Menschen geraten: Tod und Leben. Um deutlich zu machen, daß es sich hier um die Heraufkunft eines neuen Menschen handelt, erhebt Serres den Begriff der ‚Omnipotenz‘ zur anthropologischen Beschreibungskategorie. Dieser neue Mensch sei omnipotent.³⁹ Angesichts eines solchen fröhlichen Optimismus, der ja im Fall Serres’ nicht von irgendeinem denkerischen Exoten, sondern von einem der eigenwilligsten, aber auch anerkanntesten französischen Intellektuellen vorgetragen wird, und der auf schlichterem Niveau in den Laboratorien, auf den Vorstandsetagen und vielleicht auch an den Kabinetttischen weltweit womöglich handlungsleitender *sensus communis* ist: Gebietet diese Entwicklung nicht die nachdrückliche Pflege und Präsentation der in den biblischen Bußtraditionen überlieferten Schulterfahrung, die über die individuell-juristische Dimension der Zuschreibbarkeit von Handlungsfolgen hinausgeht, indem sie stets den Plural des „Wir“, der Gruppe, des Volkes, der Menschheit insgesamt umfaßt und die eben nicht nur die voluntaristisch beschreibbare Neigung zum Schlechten bezeichnet, sondern die als grundlegende Ohnmacht erfahrene, nicht überbrückbare „Distanz von dem ‚ich will‘ zum ‚ich kann“?“⁴⁰ So daß der affirmativen Rede vom omnipotenten Menschen die dann fast Züge einer prophetischen Gegen-Rede annehmende Erinnerung

³⁹ Vgl. M. Serres, *Hominiscence*, Paris 2001.

⁴⁰ *Ricœur*, 157 (Anm. 15).

an die „Sünde als ‚Elend‘“⁴¹ entgegenzuhalten ist? Es bleibt theologisch immer noch zu entdecken und herauszuarbeiten, daß die Lehre von der Erbsünde keine Herabwürdigung, sondern eben eine Würdigung des Menschen beinhaltet, eine Würdigung des Menschen als schwaches Subjekt. Angesichts solcher neo-pelagianischer Überschätzungen und Überforderungen des Menschen, wie sie mit Bezug auf Michel Serres skizziert worden sind, könnte von der in der Erbsündenlehre enthaltenen Würdigung des Menschen als schwaches Subjekt eine befreiende Wirkung ausgehen.⁴²

⁴¹ Ebd.

⁴² Ähnlich die Position Leszek Kolakowskis, der den prometheischen Glauben an die „völlige Freiheit des Menschen in der Schaffung alles Sinnes und aller Bedeutung“ mit der Ablehnung des Erbsündengedankens zusammenführt (*L. Kolakowski, Der Mythos, das Christentum und die Realität des Bösen*, in: *HerKorr* 31 [1977] 501–506, bes. 502). Dieser prometheische Glaube hat sich nun die Biotechnologie zum (Libido-)Objekt gewählt und will den Menschen unter das Diktat seiner möglichen faktisch-biologischen Selbsterschaffung zwingen. Sollte sich die Neuzeit in der Weise vollenden, daß die anthropozentrische Umschreibung des Schöpfungsmythos, wie sie von Pico della Mirandola in einem ihrer Gründungsdokumente unternommen worden ist, in biologistischer Trivialisierung verwirklicht wird?