

Walter Sparr

UNBEGREIFLICHE SÜNDE

Wie, wem und was kann der dogmatische Begriff der Sünde zu verstehen geben?

Zu den erstaunlichen Retraktionen der neueren wissenschaftlichen Theologie evangelischer Provenienz gehört das starke, oft prononciert vorgetragene Engagement in der Hamartologie - erstaunlich angesichts langer Jahre der Zurückhaltung (um wenig zu sagen) gegenüber der Tradition der Rede von „Sünde“ und der fast vollständigen Distanzierung gegenüber dem augustinisch-reformatorischen Begriff der „Erbsünde“. Alle wesentlichen Elemente dieser Tradition erfreuen sich wieder eines breiten Konsenses und scheinen fraglos zum Kernbestand evangelischer Lehre zu gehören, insbesondere die Annahme der Universalität und Totalität der (Erb-)Sünde. Doch geben manche Selbstverständlichkeiten Anlass zum Zweifel an ihrer dogmatischen Validität. Solche Zweifel bündeln sich in der Frage, welche epistemische und kommunikative Leistungsfähigkeit dem dogmatischen Sündenbegriff nunmehr zugeschrieben werden und wie diese Zuschreibung begründet wird, was er also jeweils tatsächlich zu sagen beansprucht.

Der vorliegende Aufsatz skizziert zunächst einige Anlässe für diese Nachfrage. Ich mache zweitens einige Aspekte begrifflichen Überschwangs, wenn ich so sagen darf, in der aktuellen evangelischen Hamartologie namhaft; ich hoffe, dass Auswahl und Auslegung der Quellen nicht nur einer Hermeneutik des Verdachts folgen. Die Analyse zielt vor allem darauf, dass die Begriffe der Sünde und der Schuld tendenziell univok und in symmetrischer Korrelation zum Begriff des Glaubens gebraucht werden. Als Ursache dieses *defectus in excessu*, wie man früher gesagt hätte, versuche ich die ungeklärte Abstraktion des Sündenbegriffs vom individuell-biographischen und vom geschichtlich-kulturellen Kontext des Zusammenhangs von Tatsünden und der Erbsünde oder „Person-sünde“ herauszustellen. Zur besseren, d.h. christlicher Frömmigkeit evangelischer Prägung besser dienlichen Artikulation der Rede von der Universalität und Totalität ‚der‘ (Erb-)Sünde stelle ich drittens einige theologische Sprachregeln zur Diskussion. Der Aufsatz ist weit entfernt von einem hamartologischen Konzept, will aber Klärungen anregen, die ich für nötig halte.

I. Die Frage nach der Leistungsfähigkeit des dogmatischen Sündenbegriffs

1. „Unverständnis“. Spätestens seitdem K. Barth die Wirklichkeit des Nichtigen und seiner wichtigsten Gestalt, der Sünde des Menschen, als „unmögliche Möglichkeit“, „Möglichkeit des schlechthin Unmöglichen“ und als „das Absurde“ charakterisierte¹, hat sich in der evangelischen Theologie durchweg (und weithin auch in der römisch-katholischen Theologie, etwa unter dem Titel des *mysterium iniquitatis* von 2. Thess. 2,7)² die Überzeugung sichere Geltung verschafft, dass für die mit „Sünde“ benannten Phänomene keine zureichenden Gründe ihres Auftretens und ihrer andauernden Existenz in der Welt angegeben werden können, dass „Sünde“ insofern unverständlich und unerklärlich ist und, wohlgemerkt, bleibt. Denn diese *Unbegreiflichkeit* wird nicht (nur) der Unfähigkeit der natürlichen Vernunft zugerechnet, die von geistlichen Dingen nichts versteht, sondern auch und erst recht der durch die Offenbarung Gottes in Jesus Christus informierten und orientierten Vernunft: Es ist die im Evangelium zugesprochene *Vergebung* der Sünden, es ist die im Glauben geschenkte *Freiheit* vom Zwang zum Sündigen, die es vollends unbegreiflich macht, dass die völlige *Unfreiheit* des *non posse non peccare*³ überhaupt in der Welt sein kann. „Wo der Mensch sich im Glauben als gerechtfertigter Sünder wahrnimmt, wird ihm mit dem Bewusstsein seiner Schuld zugleich die Einsicht in die Unbegreiflichkeit der Sünde aufgehen und umgekehrt. Je gläubiger und gottverständiger ein Mensch wird, desto unbegreiflicher werden ihm Sünde und Bosheit. Je begreiflicher sich die Sünde hingegen gibt, desto mehr wird sie verkannt und desto mehr verstellt sie die Einsicht in ihr abgründiges Unwesen.“⁴

Diese Sicht der Dinge ist das Ergebnis einer erfolgreichen theologischen Antikritik. Die Kritik der traditionellen Hamartologie war ihrerseits sehr erfolgreich gewesen, auch wenn die aufklärerische, im Interesse der unverlierbaren Würde und der gebotenen Vervollkommnung sittlicher Subjekte stehende Annahme einer bloßen *proclivitas ad peccandum explicanda* nur begrenzt wirksam blieb – sie musste ja sogar der Behauptung I. Kants widersprechen, dass das als praktisches Prinzip, als böse Gesinnung auftretende „radikale Böse“ vernünftigerweise „unerschlich“ sei.⁵ Gleichwohl war die theologische Arbeit noch lange von dem

¹ Karl Barth, KD III/3 (1950), 347.405; IV/1 (1953), 454.

² Katechismus der Katholischen Kirche, München u.a. 1993, § 385.

³ Aurelius Augustinus, *De corrept.* 11, 33ff.

⁴ Gunther Wenz, *Offenbarung* (Studium Systematische Theologie, Bd. 2), Göttingen 2005, 85. Vgl. Hanns-Stephan Haas, *Bekannte Sünde*. Neukirchen 1992 (NBSTh, 10); für die aktuelle römisch-katholische Theologie Wilhelm Breuning, *Christus macht dem Menschen den Mensch kund. Zur Verwurzelung des „Erbsünden“-Themas in der Soteriologie*, in: Berndt J. Claret (Hg.), *Theodizee*, Darmstadt 2008, 117-151.

⁵ Julius August Ludwig Wegscheider, *Institutiones theologiae christianae dogmaticae* (1815), Halle 1833, § 113, zit. p. 406; Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der*

Bestreben bestimmt, den Begriff der Sünde abzüglich des Aspekts des Erbens auf den des Tuns, also auf den der „Tatsünden“ zurückzunehmen.⁶ Zur aufklärerischen „Abschaffung der Sünde“⁷, bildete sich seinerzeit jedoch auch eine Alternative, die ihrerseits eine Korrektur (oder mindestens eine Klärung) der dogmatischen Tradition darstellte: Sie stellte heraus, dass wahre Erkenntnis der wirklichen Sünde in der Erkenntnis *Jesu Christi* zu suchen sei. Diese Perspektive hat dann konsequent K. Barth realisiert, und dies weithin wirksam, bis in den römisch-katholischen Katechismus hinein.⁸ Sie schließt die Erkenntnis ein, dass eine Antwort auf die Frage nach dem Warum des Bösen in der Schöpfung Gottes grundsätzlich nicht möglich ist. So wie in das gläubige Bekenntnis der Sünde keine Entschuldigung hineingehört, so gibt es hier nichts zu verstehen: „... so gehört in die Lehre von der Sünde auch nicht das Verstehen-wollen[!] hinein, warum sie überhaupt möglich ist.“⁹

Viele Autoren äußern sich bedauernd darüber, dass die Rede von so etwas wie „Sünde“ bei den meisten Zeitgenossen auf *Unverständnis* stoße, teils auf schieres Nichtverstehen, teils auf scheinbares Verstehen in alltäglichen Gebrauchskontexten, teils auf scharfe Ablehnung des vermeintlich Verstandenen. Als solche hat diese Feststellung, wenn man der Dogmatik nicht von vornherein Zeitgenossenschaft und damit die Chance konkreter Orientierung verweigern will, ihr gutes Recht als Beschreibung der gegebenen semantischen und überhaupt kulturellen Situation.¹⁰ Diese Beschreibung ist meist jedoch mit dem Ausdruck des befremdeten Erstaunens verbunden. So verstummt die von Gerhard Ebeling angestimmte Klage nicht, dass in der heutigen Umwelt von Christen für „Sünde“ die Sprache fehle, die Vollmacht zur Sündenvergebung fehle und überdies das Gefühl eines Verlustes fehle.¹¹ Nun, neuerdings findet sich auch engagierte Polemik. Die seit Friedrich Nietzsche und Sigmund Freud fast wohlfeil zu handhabende, das antikerikale Syndrom psychologisch fokussierende Behauptung

bloßen Vernunft (1793), B 46. Vgl. Anselm Schubert, *Das Ende der Sünde, Anthropologie und Erbsünde zwischen Reformation und Aufklärung*, Göttingen 2002.

⁶ Vgl. Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 2, Göttingen 1991, 269ff; vgl. Karl Barth, *KD IV/1*, 558.

⁷ Dolf Sternberger, *Heinrich Heine und die Abschaffung der Sünde*, Düsseldorf 1972 (GS XII, Frankfurt a.M. 1996); nachträgliches Motto (aus Søren Kierkegaard, *Einübung im Christentum*, 1850): „Aber der die Sünde, die Tatsache, dass du ein Sünder bist – auch ich (also der einzelne), hat man abgeschafft ...“

⁸ Karl Barth, *KD IV/1*, 430; zur Vorgeschichte seit Friedrich Schleiermacher, Martin Kähler usw. Ebd. 413ff. 433; *Katechismus* (Anm. 2), 388.

⁹ Wilfried Joest, *Dogmatik Bd. 2*, Göttingen 1986, 429f, zit. 430.

¹⁰ Sigrid Brandt u.a. (Hg.), *Sünde. Ein unverständlich gewordenes Thema*, Neukirchen-Vluyn 1997; Hermann Deuser, *Kleine Einführung in die Systematische Theologie*, Stuttgart 1999, 79ff; Wilfried Härle, *Dogmatik*, Berlin/New York 2000, 456f. 462-464.

¹¹ Gerhard Ebeling, *Theologie zwischen reformatorischem Sündenverständnis und heutiger Einstellung zum Bösen*, in: Ders. *Wort und Glaube III*, 173-204, bes. 196ff.

wird wieder vorgebracht, dass „Sünde“ ein falsches Schuldbewusstsein, eine gewaltsam aufgedrängte Strafangst sei, ein neurotisches Phänomen also. Auch eine von ideologischer Konterbande freie Analyse wie die von P. Ricoeur ist von der Überzeugung motiviert, dass der Begriff der Erb- oder Ursünde ein falsches Wissen enthält und als Wissen destruiert werden muss.¹²

Auch Theologen stellen das, schon aus historischen Gründen, aber auch in pastoralem Engagement nicht in Abrede, um es jedoch als „moralistischen“ Missbrauch zu beklagen, so wie der alltägliche, flache Gebrauch des Wortes „Sünde“ für menschlich-allzumenschliches oder leichtsinnig-interessantes Fehlverhalten ein „moralistisches“ Missverständnis darstelle. Die Rede von „Sünde“, so wird dann, theologisch zweifellos zu Recht, eingewandt, empfangen ihren Lebensernst doch nicht schon aus den Malaisen der (Un-)Moral, auch noch nicht als Verfehlung gegenüber göttlichen Geboten als solche, sondern aus der persönlichen *Beziehung zu Gott*, die im Blick auf die Sünde eine missglückte oder verneinte, mit Schuld verbundene, gleichwohl nach wie vor konstitutive Beziehung sei. Das ist der evangelische, seit K. Rahner auch konfessionsübergreifend formulierte Konsens. „In der Gottesbeziehung hat die Sünde ihren eigentlichen Ort ... Darüber besteht unter allen – dieses Namens würdigen – Theologen Einverständnis“, hat E. Jüngel festgestellt.¹³

2. Exoterische Rede. Die antimoralistische Ausrichtung der Hamartiologie stellt vor die Frage, wem gegenüber und mit welcher Absicht Theologen und Theologinnen den Begriff der Sünde gebrauchen und eine Lehre von der Sünde ausarbeiten. Denn aus der Platzierung des Sündenbegriffs in der Gottesbeziehung folgt unmittelbar, dass eine negative oder negierte Gottesbeziehung beim besten Willen nicht zur Erkenntnis der wirklichen Sünde kommen kann. „Die Sünde hat in der Gottesbeziehung ihren eigentlichen Ort. Gerade diesen Ort will die Sünde aber unkenntlich machen. Die Sünde will *etwas für sich*, will *selbständig* sein ...“, und ebenso will sie sich nicht zu erkennen geben und identifizieren lassen, so dass „die Sünde und das Böse allererst durch das *Wort Gottes* als Sünde und als Böses identifiziert und allererst *im Glauben* als Sünde und als Böses erkannt werden“.¹⁴ Die theologische Verortung der Hamartiologie in der Lehre von der Versöhnung bzw. von der Rechtfertigung bekräftigt die Frage: Kann mit

¹² Tilman Moser, *Gottesvergiftung*, Frankfurt a. M. 1976 (aber vgl. Ders., *Von der Gottesvergiftung zu einem erträglichen Gott*, Stuttgart 2003); Herbert Schnädelbach, *Der Fluch des Christentums*, in: *Die Zeit* Nr. 20, 11.05.2000, 41f; *Gegenvoten* in *Zeit-Dokumente* 2, Hamburg 2000. Paul Ricoeur, *Die „Ersünde“ – eine Bedeutungsstudie*, in: *Hermeneutik und Psychoanalyse*, München 1974, 140-161, hier 141.

¹³ Eberhard Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*, Tübingen 1999, 78f; Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg i.B. 1976 u.ö., 104ff; *Katechismus* (Anm. 2), 386.

¹⁴ Eberhard Jüngel (Anm. 13), 79.

ihr mehr erreicht werden als die Vergewisserung derer, die im Wesentlichen schon wissen, was Sünde ist, weil und insofern sie die Vergebung der Sünde erfahren haben? Wenn darauf mit Nein geantwortet würde, sollten Missverständnis und Unverständnis bei Dritten, die sich nicht als Sünder in einem wahren Sinn zu verstehen vermögen, allenfalls indirekt ein Anstoß sein; zum direkten wird es zu Recht nur, wenn die Frage mit Ja zu beantworten ist.

Es gibt einen unstrittigen Grund dafür, dass sich der Wahrheitsanspruch der Hamartiologie auch nach ‚draußen‘, auf Ignoranten, Moralisten und Polemiker erstreckt: der *universale* Charakter der theologischen Aussagen über ‚den‘ Menschen, wie über das *Geschöpf* Gottes so auch über den seinem Schöpfer und seiner eigenen Geschöpflichkeit widersprechenden *Sünder*. Die mit dem Römerbrief des Apostels Paulus kanonisch gewordene Behauptung der Allgemeinheit der Sünde unter schlechthin allen Adamskindern ist ja auch der Grund, weshalb ein Christenmensch die Sünde nicht auf Moral zu reduzieren braucht, vielmehr zur „Solidarität mit den Tätern (beiträgt), in deren Verhalten das in allen latent wirksame Böse offen in Erscheinung (tritt)“.¹⁵ Daraus, dass „der Christusglaube die Tatsache der Sünde nicht erst schafft, sondern voraussetzt“, ziehen W. Pannenberg, Chr. Gestrich und andere den Schluss, dass die Zuschreibung des Sünderseins an *alle* Menschen nur dann „realitätsgerecht“ ist, wenn der behauptete Sachverhalt „als solcher auch ohne Voraussetzung der Offenbarung Gottes erkennbar ist, obwohl seine eigentliche Bedeutung erst durch sie aufgedeckt werden mag“.¹⁶

Aber auch diese Sicht bleibt im Blick auf die gestellte Frage zweideutig. Denn jene vorläufige, uneigentliche Sündenerkenntnis nimmt eine „Tatsache“, einen Sachverhalt „als solchen“ wahr; deshalb kommt „der Sündenlehre eine die Existenz des natürlichen Menschen erschließende Funktion zu“. Aber diese ‚natürliche‘ Erkenntnis verkennt den „eigentlichen“ Charakter der Sünde – sie fällt eben deshalb „der Macht der Sünde noch einmal anheim“.¹⁷ Soll diese noch schlimmere Verblendung für Menschen außerhalb der Vergabungserfahrung tatsächlich eine erschließende Funktion haben? In etwas anderer Perspektive zieht Wilfried Härle aus jener „Voraussetzung“ den Schluss, dass die Frage nach der „Wurzel der Sünde“ eine legitime sei, da als mögliche Erkenntnisquelle die biblische Überlieferung, das kirchliche Bekenntnis und die „persönliche Lebenserfahrung“ gegeben seien; so könne die Frage dazu beitragen, „die Sünde in ihrer

¹⁵ Wolfhart Pannenberg (Anm. 6), 273.

¹⁶ Ebd. 271. Vgl. Ders., *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 258ff; Christoph Gestrich, *Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt*, Tübingen 1989, 196.

¹⁷ Christine Axt-Piscalar, Art. Sünde VII, in: TRE 32 (2001), 430; in Zustimmung zu W. Pannenberg, 425f.

ganzen Unbegreiflichkeit und Rätselhaftigkeit *anzuschauen* und zu *übernehmen*“.¹⁸ Doch auch diese Auskunft bleibt zweideutig: Wem kann die Erklärung der Möglichkeit von Sünde zugleich den Anlass für ihre Realisierung, also einen „Sündenfall“ zumuten, der doch nicht Inhalt persönlicher Erfahrung von Sündern sein kann, die sich nicht als solche verstehen können? Wen kann diese Erklärung gar veranlassen, die doch erst im Glauben anzuschauende Unverständlichkeit der Sünde zu „übernehmen“? Niemand außerhalb der Vergebungserfahrung dürfte sich, in theologischer Perspektive sogar: kann sich dazu bereit finden.

Hier bleibt etwas verunklärend im Hintergrund. Das könnte damit zusammenhängen, dass die Hamartologie in unklarer Weise einer doppelten Zielsetzung folgt: Einerseits soll sie nach innen, esoterisch, das Selbstverständnis der Glaubenden als *gerechtfertigte Sünder* ins volle Bewusstsein heben. Andererseits blickt sie nach ‚draußen‘ und will ‚den‘ Sündern etwas *mitteilen*, was die nicht gerechtfertigten Sünder unter ihnen gar nicht verstehen können und allenfalls zu ihrem Schaden „uneigentlich“ verstehen. Es wird über diese Sünder zudem im Allgemeinen gesprochen, ohne dass sie konkret adressiert würden; das Gesagte soll jederzeit und für alle und jeden Menschen gelten. Zwischen der These der Unbegreiflichkeit der Sünde gerade für Glaubende, die als solche eben das wahrnehmen, und der Absicht exoterischer Kommunikation baut sich daher ein Dilemma auf. Es scheint, dass hier die an sich doch wohl unstrittige Asymmetrie der Rede von „Geschöpf“ und der von „Sünde“, die nicht Bestandteil der Schöpfung ist, sondern „in die Welt kam“ (Röm 5,12), nicht hinreichend berücksichtigt ist. Sünder und Geschöpf erscheinen in symmetrischer Antithetik und werden daher, doch unrichtigerweise, als in *jeder* Hinsicht universale Phänomene verstanden. So ist noch nicht klar, welche Voraussetzungen mitspielen, wenn man sagt, dass es für die Sünde zwar keine wissenschaftliche Erklärung aus ihren Ursachen gebe, aber doch eine Erklärung in Gestalt einer z.B. psychologischen „Annäherung an dies allgemein menschliche Phänomen der Selbstvoraussetzung der Sünde, nämlich in der Analogie der Angst“ – eine Annäherung an den *ex ante* unerklärlichen „Sprung“ in Sünde und Schuld, wie sie im Gefolge von S. Kierkegaards „Der Begriff Angst“ (1844) gebräuchlich geworden ist.¹⁹

3. „Magnificare peccatum“. Im Gegenüber zum alltäglichen Unverständnis von Sünde und zum rhetorischen Spiel mit dem Tabu hat sich in der evangelischen Theologie ein zweifacher Konsens herausgebildet, der auch bisherige positionelle Gegensätze verbindet. Die *doctrina recepta*, wie man fast sagen kann, zeigt darin hohe Übereinstimmung, dass sie sich in eine bestimmte Tradition stellt,

¹⁸ Wilfried Härle (Anm. 10), 456. 467f (Kursivierung original).

¹⁹ Wolfhart Pannenberg (Anm. 6), 286ff, Wilfried Härle (Anm. 10), 473f; Hermann Deuser (Anm. 10), 81f, zit. 82. Vgl. auch Joachim Ringleben, Die Krankheit zum Tode von Søren Kierkegaard. Erklärung und Kommentar, Göttingen 1995.

d.h. eine solche aufbaut, indem sie sich die wesentlichen hamartiologischen Motive, Begriffe und Argumente A. Augustinus', der Reformatoren, vor allem M. Luthers, und S. Kierkegaards zu Eigen macht. Zudem ist eine gemeinsame Intention deutlich, die im Anschluss an die Genannten häufig ausdrücklich benannt wird: „Die Sünde ist um der Gnade willen groß zu machen.“ Darin, wie sonst in allen wesentlichen Aspekten, stimmen so unterschiedlich ansetzende Autoren wie Chr. Axt-Piscalar in dem TRE-Artikel „Sünde, dogmatisch“ und W. Krötke in dem Artikel über „Sünde / Schuld und Vergebung“ überein.²⁰

Angesichts der gemeinsamen Annahme, dass die Möglichkeitsbedingung dafür, wahr von der wirklichen Sünde zu sprechen, die Erfahrung ihrer *Vergebung* durch Gott sei, fragt sich allerdings, auf wen und auf welches Ergebnis dieses *magnificare peccatum* zielt, das nach M. Luther ja die Summe des Römerbriefs des Apostels Paulus ist.²¹ Wem gegenüber musste Paulus und muss ein Theologe heutzutage die Sünde „groß machen“? Der Empfänger der Vergebung der Sünde aus Gnade weiß ja, wie unbegreiflich groß gerade *seine* Sünde war; diejenigen aber, die sich dieser Vergebung nicht bedürftig wähnen, werden sich ihre Sünden ganz gewiss nicht „groß machen“ lassen, weil ihre Sünde, und auch das ist theologischer Konsens in der Nachfolge Luthers, nicht zuletzt darin besteht, nicht Sünde sein zu wollen, d.h. sich harmlos „klein“ oder ganz unkenntlich zu machen, so dass gilt: *Sola fide credendum est nos esse peccatores*.²² Nun gibt es noch eine dritte Gruppe von möglichen Adressaten, und sie dürfte hiezulande die größte sein: Diejenigen Christenmenschen, die zwar die Vergebung ihrer Sünden empfangen haben, die auf ihrem Lebensweg mit Gott – wieder oder erst recht unbegreiflicher Weise – erneut sündigen. Müssen sie ausschließlich glauben, sozusagen *extra se* wissen, dass sie Sünder sind, obwohl sie *modo tollendo* erfahren haben und insofern auch *in se* wissen, dass sie es sind und in gewisser Weise auch bleiben? Dieses Wissen kann theologisch nicht irrelevant sein, wenn die im Glauben zurechtgebrachte und geheilte Beziehung zu Gott ein lebensgeschichtliches Sterben des alten und Werden des neuen Menschen, also ein „Frommwerden“²³, begründet, begleitet und nährt. Inwiefern gilt es auf diesem Weg, die Sünde „groß zu machen“, oder sogar: *Nos oportet peccatores fieri?*²⁴

Ohne Angaben, wer eine solche Einsicht äußern kann und wo sie ihren Ort und ihre Zeit hat, ohne eine solche indexikalische Näherbestimmung bleibt, so

²⁰ Christine Axt-Piscalar (Anm. 17), 400-436; Wolf Krötke, Art. Sünde / Schuld und Vergebung, in: RGG⁴ 7 (2004), 1187-1191.

²¹ Martin Luther, Vorlesung über den Römerbrief (1515/1516), WA 56, 157, 6.

²² Ebd. 231, 9f.

²³ Martin Luther, Grund und Ursach aller Artikel D. Martin Luthers (1521), WA 7, 336, 31-36.

²⁴ Martin Luther (Anm. 21), WA 56, 9f.

scheint es, das *magnificare peccatum* abstrakt; als Imperativ hat es etwas Forciertes an sich. Denn ein solcher, noch ungerichteter Imperativ verwischt den (keineswegs bloß grammatischen) Unterschied zwischen der Rede in der Ersten und der in der Zweiten Person, indem er eine mögliche Selbstaufforderung ohne weiteres zu einer Aufforderung an Andere ausweitet; es erscheint doch nicht ganz unähnlich einem mehr oder weniger gewaltsam nötigenden ‚Sündermachen‘. Diese, nicht auf gesetzlichen Pietismus beschränkte Fehlform religiöser Kommunikation, wird von einer pointiert moralismuskritischen Hamartiologie eigentlich ausgeschlossen; und in der Tat könnte gerade dies: die *Anklage weitergeben*, ein wesentlicher Aspekt, wenn nicht überhaupt die interne Logik der Erbsünde sein, wie es J.-J. Marion, P. Ricœur oder R. Girard im Blick auf Adam einerseits und Jesus Christus andererseits kulturphilosophisch reflektiert haben.²⁵ Es scheint daher nötig, mehr als bloß anhangsweise zu berücksichtigen, wo im christlichen und kirchlichen Handeln die Sünde zum Thema wird. Im Kontext einer soteriologisch klaren Hamartiologie ist auch klar, dass es seinen Ort im *Gebet* hat, in der persönlichen Bitte um und im Dank für die Vergebung der Sünden; so ist es, wenn auch leider nicht selbstverständlich, auch in der Beichte bzw. in der Seelsorge präsent. Weniger klar ist, ob und wie es in der *Predigt* situiert werden muss, schon deshalb, weil diese sich nicht auf Kommunikation nach innen beschränkt, sondern, von der alltäglichen und unklaren Gemengelage esoterischer und exoterischer Rede ausgehend, beide als solche und damit auch die konkrete Adressierung des Evangeliums markiert. Was bedeutet dies für die Erkenntnis der Sünde im Hören des gepredigten Wortes Gottes?

Das Gewicht dieser Unklarheit wird deutlich, wenn man sie in der reformatorischen Hermeneutik des Wortes Gottes als *Gesetz und Evangelium* platziert. Dann lautet die Frage: Wie verhält sich die Predigt des Gesetzes zur Predigt des Evangeliums, das ja, so Gott will, sowohl das Gesetz, das der Sünde überführt, als auch und entscheidend die Sünde selbst entmächtigt und hinter sich lässt, im Blick auf die Erkenntnis der Sünde seitens der Zuhörer einer Predigt? Erstaunlicherweise, wenn auch angesichts des nie wirklich geklärten Streits um „Gesetz und Evangelium“ bzw. „Evangelium und Gesetz“ nachvollziehbar, scheint diese Frage in der zeitgenössischen Hamartiologie eher nur am Rande behandelt zu werden.²⁶ Die fortdauernde Rolle des Gesetzes wird auf die Frage beschränkt, ob die Glaubenden als solche das Gesetz benötigen, um den Willen Gottes erkennen und tun zu können. Die mögliche Ablehnung eines *tertius usus legis* gegenüber

²⁵ Paul Ricœur, Die Anklage entmythisieren. In: Ders. (Anm. 12), 217-238, bes. 230ff; Vgl. Karl-Heinz Menke, Die Diagnose und Bekämpfung des Bösen. In: Berndt J. Claret (Anm. 4), 37-66, hier 50ff.

²⁶ Vgl. aber Christoph Schwöbel, Art. Gesetz und Evangelium, in: RGG⁴ 3 (2000), 862-867, bes. 866.

gerechtfertigten Sündern hat immer noch das Problem, dass der *usus elenchthicus* und der *usus politicus* den Hörern gegenüber als Sündern wirksam wird²⁷ - haben sie also eine doppelte Erkenntnis ihrer Sünde?

Konsens besteht gewiss darin, dass „Sündenerkenntnis der Glaubenserfahrung unter dem Evangelium“ von „Sündenerfahrung unter dem Gesetz“, mithin die „vom Gesetz geforderte Schuldübernahme von der durch das Evangelium eröffneten Schuldübernahme“ zu unterscheiden sei.²⁸ Wie passt jedoch diese Unterscheidung von *Forderung* und *Gabe* zusammen mit der gängigen Unterscheidung einer „vorläufigen“, „unbestimmten“, „zwei- oder mehrdeutigen“, „uneigentlichen“ von der „eindeutigen“, „wahren“ und „eigentlichen“ Sündenerkenntnis? Ein symmetrischer Kontrast von Gesetz und Evangelium - jenes wirft den Sünder auf sich selbst zurück, dieses versetzt ihn in Christus - reicht wohl nicht aus, um die Aufgabe des *magnificare peccatum* im Blick auf die Verkündigung des Wortes Gottes konkret zu erfassen; überdies würde die „eigentliche“ Erkenntnis der Sünde im Zuspruch des Evangeliums in ein komparatives Verhältnis gesetzt zu den möglichen „uneigentlichen“ Erkenntnissen. Es bedarf daher in der Tat der „rechten Unterscheidung von Gesetz und Evangelium“, um „die Sünde des Menschen als Unwahrheit verständlich zu machen ...“.²⁹

II. Begrifflicher Überschwang in der Lehre von der Sünde

Um die angesprochenen Validitätszweifel zu erhärten, sollen im Folgenden vier affirmative Hauptsätze aktueller Hamartologie daraufhin geprüft werden, inwieweit sie der unterstellten Glaubenseinsicht in die Unbegreiflichkeit der Sünde gerecht werden - oder ob sie, z.B. unter dem neutralen Titel des Sachgehaltes, aber im Diskurs abschließenden und allgemeingültigen Begreifens, ambitionierter sind als sie eigentlich wollten und dürften.

1. ‚Sündenerkenntnis ist Glaubenserkenntnis‘. Der epistemisch wichtigste, oft emphatisch bekräftigte Grundsatz wohl der gesamten neueren Hamartologie sagt, dass wahre Erkenntnis der wirklichen Sünde eine Einsicht des Glaubens ist. Denn Sündenerkenntnis blickt, als Selbsterkenntnis des gerechtfertigten Sünders, zurück „auf ein vom vergebenden Gott zur Vergangenheit gemachtes menschliches Trachten und Verhalten“, stellt mithin „Glaubenserkenntnis“ dar.³⁰ Methodisch besagt das: „Gnaden- und Sündenlehre sind Korrelativa“.³¹ Wie aber ist diese Korrelation beschaffen? Die uneingeschränkte Formulierung legt Rezipro-

²⁷ Wilfried Härle (Anm. 10), 527-532.

²⁸ Christine Axt-Piscalar (Anm. 17), 430.

²⁹ Eberhard Jüngel (Anm. 13), 81-86, zit. 81. 75.

³⁰ Wulf Krötke (Anm. 20), 1888.

³¹ Christine Axt-Piscalar (Anm. 17), 428.

zität nahe. Einer völligen Symmetrie dieser Lehrstücke widerspricht jedoch die christliche Praxis: In den überlieferten, gültigen und gebräuchlichen Bekenntnissen wird als ein Inhalt des Glaubens nirgendwo die Sünde, sondern die „Vergabung der Sünden“ benannt. Was bedeutet es dogmatisch zu sagen, dass Sünde in diesen Bekenntnissen dabei „vorausgesetzt“ wird und dass sie „zurückblickend“ erkannt wird? Etwas vorauszusetzen und etwas zurückblickend zu erkennen, ist überdies nicht dasselbe, weil Letzteres einen zeitlichen Index hat. Lässt sich die zeitliche Relation ohne weiteres umsetzen in eine Korrelation der sachlichen oder gar nur logischen „Voraussetzung“?

Selbstverständlich ist der epistemische Grundsatz, dass wahre Sündenerkenntnis ein Moment von Glaubenserkenntnis sei, theologisch unbestreitbar; die Frage ist jedoch, ob und inwiefern er exklusiv gelten soll. Im Übrigen markiert er erfreulich klar den Abschied von *spekulativen* Theorien über die Sünde, auch solcher, die sich auf die Offenbarung der Heilsgeschichte berufen, die also in der *analogia fidei Christi* zu denken meinen. Solche Theorien waren motiviert von der Auffassung, dass die Heils-, d.h. die gesamte Menschheitsgeschichte in ihrem Gang einem infralapsarisch oder sogar supralapsarisch festgelegten providentiellen und pädagogischen Plan Gottes folge; so insbesondere die theodizistischen Theologien seit Irenaeus von Lyon bis hin zu den expliziten Theodizeen G.W. Leibniz' und G.F.W. Hegels, die sich auf das *felix culpa* der altkirchlichen Osterliturgie berufen konnten.³² In einem Entwicklungsgang, dessen Ziel die *freie* Zustimmung des Menschen zur Realisierung seiner göttlichen Bestimmung ist, muss ein Bruch zwischen Gehorsam und Selbstbestimmung auftreten: Ohne den „Fall“ in die Sünde nicht bloß keine Erlösung, sondern überhaupt kein „aufrechter Gang“, keine „Humanität“ als zu realisierende Gottebenbildlichkeit, wie J.G. Herder, G.E. Lessing, F. Schiller und I. Kant gleichermaßen meinten.³³ Die antispekulative Pointe des Grundsatzes betrifft auch die Annahme eines vorzeitlichen Falls. Sie schien schon Origenes plausibel, wurde von I. Kant in der Annahme einer „intelligibele(n) Tat“³⁴ und - hieran anknüpfend und gegen F. Schleiermacher gewendet - von J. Müller mit der These aufgegriffen, dass alle Menschen durch eine mit persönlicher Schuld verbundene Sündhaftigkeit belastet seien, die sie sich in einer das zeitliche Leben bestimmenden „außerzeitlichen

³² Vgl. Odo Marquard, *Felix culpa? Bemerkungen zu einem Applikationsschicksal von Genesis 3*, in: Manfred Fuhrmann u.a. (Hgg.), *Text und Applikation (Poetik und Hermeneutik, 9)*, München 1981, 53-71; Walter Sparn, *Art. Theodizee V und VI*, in *RGG*⁴ 8 (2005), 228-235.

³³ Vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Geschichte der Erbsünde in der Aufklärung. Philosophiegeschichtliche Mutmaßungen*, in: Ders., *Theodizee und Tatsachen*, Frankfurt a.M. 1988, 88-116; Christine Axt-Piscalar (Anm. 17), 409ff.

³⁴ Immanuel Kant (Anm. 5), B 26; Ders., *Mutmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte* (1786), in: Wilhelm Weischedel (Hg.), *Werke VI*, Darmstadt 1983, 83-102.

Existenzweise der geschaffenen Persönlichkeit“, somit durch eine persönliche, zurechenbare „Selbstentscheidung“ zugezogen hätten.³⁵

Weit diesseits der spekulativen und geschichtsphilosophischen Überlastung der Verknüpfung von Glaubens- und Sündenerkenntnis vollzieht sich jedoch der Rückblick des gerechtfertigten Sünders auf seine Vorgeschichte, „unter der Sünde“ (Röm 3,9) zu stehen. Diese lebensgeschichtliche Wendung ist unumgänglich, wenn die neu gewonnene Freiheit vom *non posse non peccare* sich versteht als wahre Freiheit im Gegensatz zu der vermeintlichen Freiheit des Gott absagenden Sünders. Denn diese (*ex post*: scheinbare) Freiheit und ihre (*ex post*: scheinbare) Plausibilität ist dem gerechtfertigten Sünder nicht nur erinnerlich als seinerzeit durchaus plausibel und real, sondern kann ihn auch jetzt noch bedrohen, insofern er Gerechtfertigter vor Gott ist und doch auch Sünder in sich selbst bleibt. Der Rückblick des gerechtfertigten Sünders auf seine Existenz unter der Sünde nötigt zur Rechenschaft nicht nur über den Bruch, sondern auch über den ‚unmöglichen‘ Zusammenhang zwischen gläubiger und ungläubiger Existenz in der Perspektive gegensätzlicher Bestimmungen ein und desselben *Geschöpfes* Gottes. Wenn man also die Sünde nicht, wie einst Matthias Flacius Illyricus, zur Substanz des Menschen erklären³⁶ oder wie neuerdings die Fundamentalisten, den Sünder zum Satan selbst machen will, dann ist die soteriologische Reflexion auf die Struktur geschöpflicher *Freiheit* als der Ort des ‚Fallens‘, des Eintritts in das Sein in der Sünde unabweislich – nicht trotz, sondern im Gefolge der Einsicht des gerechtfertigten Sünders, dass seine wirkliche Sünde durch nichts begründet oder gar als zweckmäßig begreiflich gemacht werden kann. Diese Einsicht hat seit F.W.J. Schelling und S. Kierkegaard weitwirkende anthropologische Resonanzen erzeugt, hat insbesondere den Sinn der ‚Geschichte‘ Gen 3 als des *sermo mythicus* vom Sündenfall neu herausgestellt.³⁷

Die Erinnerung eines heilsamen lebensgeschichtlichen Weges durch den Bruch hindurch trägt allerdings ein Problem in sich, das sich problematisch auf die Erkenntnisansprüche der Hamartologie auswirken kann. Es handelt sich um den Unterschied zwischen dem Rückblick des gerechtfertigten Sünders (oder auch ei-

³⁵ Vgl. Wolfhart Pannenberg (Anm. 6), 269. 282f. 293f; Christine Axt-Piscalar, Ohnmächtige Freiheit. Studien zum Verhältnis von Subjektivität und Sünde bei August Tholuck, Julius Müller, Søren Kierkegaard und Friedrich Schleiermacher, Tübingen 1996 (BHTh 94).

³⁶ FC, SD I (1577), 1. 26-58 (BSLK 843f. 852-864). Walter Sparr, Substanz oder Subjekt? Die Kontroverse um die anthropologischen Begriffe in FC I, in: Wenzel Lohff, Lewis S. Spitz (Hgg.), Widerspruch, Dialog und Einigung. Studien zur Konkordienformel, Stuttgart 1977, 107-135. Ein Plädoyer für Flacius gerade in der Erbsündenlehre führt Jörg Baur, Flacius – radikale Theologie, in: Ders., Einsicht und Glaube Bd. 1, Göttingen 1978, 173-188, hier 184f.

³⁷ So etwa bei Eugen Drewermann, Strukturen des Bösen, 3 Bde., Paderborn 1977/1978 u.ö. Zur exegetischen Vorgeschichte im 18. Jahrhundert vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann (Anm. 33), 103ff; Christine Axt-Piscalar (Anm. 17), 412.

ner *communio sanctorum*) auf die eigene Lebens- als Heilsgeschichte und der Mitteilung seiner Einsichten an *andere*, möglicherweise oder erklärtermaßen nicht in der Perspektive der vergebenen Sünde stehenden und sehenden Menschen. Weil dieser Unterschied nicht beachtet wurde, führte beispielsweise die seinerzeit zwischen Kerygmatheologie und Existenztheologie so heftig umstrittene Frage nach dem „Anknüpfungspunkt“ weitgehend in die Irre – die alternative Frage danach also, ob die Verkündigung des Evangeliums von der Vergebung der Sünden ein kulturell gegebenes oder doch zu weckendes Sündenbewusstsein in Dienst nehmen, durch die Predigt des Gesetzes radikalisieren und zum Verlangen des Sünders nach dem Evangelium hin ausrichten dürfe oder müsse, oder ob diese Anknüpfung eine Anpassung des Evangeliums an menschliche Erkenntnis oder menschliches Vermögen sei.³⁸

Unter jener Unaufmerksamkeit litt auch der Streit um den Ort des *usus elencticus legis*, d.h. um die homiletische Zuordnung von Gesetz und Evangelium, der ja lange Zeit im Horizont der (vermeintlich Lutheraner und Reformierte trennenden) Alternative von „Gesetz und Evangelium“ oder aber „Evangelium und Gesetz“ in problematischer Fixierung auf das fundamentaltheologische Thema der Offenbarung geführt wurde.³⁹ Auf der erstgenannten Seite der Alternative, der zufolge das Wort Gottes in Gestalt des überall und immer schon gegenwärtigen Gesetzes auch *ante* und *extra Christum* ergangen ist bzw. ergeht, unterließ man es, die gemeinsam unbestrittene Tatsache methodisch zu berücksichtigen, dass die Erkenntnis des Gesetzes als dem Evangelium von Jesus Christus dienend wiederum dessen Erkenntnis voraussetzt, so dass auch Ersteres eine Erkenntnis *ex post* ist. Überdies entsprach die gelegentlich fast manichäische Absonderung des Gottes des Gesetzes von dem des Evangeliums keineswegs der lutherischen Tradition. Denn diese hatte stets die materielle Konvergenz des besonderen (offenbarten) und des allgemeinen (naturrechtlichen) Gesetzes unterstellt: Der Gegenstand der Gesetzespredigt war nicht einfach der „souveräne“ Wille Gottes, sondern der Wille Gottes in seinem (nach Röm 2,14 jedermann erkennbaren) Ziel, den angesprochenen Menschen das wahre Gute als Gottes Gutes vor Augen zu stellen. Daher hatte die neuerliche Konfrontation mit den Inhalten der göttlichen Gesetze den soteriologischen Sinn, die Reflexivität menschlichen Handelns im Blick auf seine (in Röm 7 vorgeführte) Aporie neuer-

³⁸ Dies zu thematisieren, versäumt Jan A.B. Jongeneel, Art. „Anknüpfungspunkt“, in: RGG⁴ 1 (1998), 506f; auch ich selbst habe das nicht klar genug ausgedrückt im Art. Natürliche Theologie, in: TRE 24 (1994), 85-98.

³⁹ Vgl. Christoph Schwöbel (Anm. 26), 864ff; zur Vorgeschichte seit Albrecht Ritschl vgl. Dietrich Korsch, Glaubengewißheit und Selbstbewußtsein. Vier systematische Variationen über Gesetz und Evangelium, Tübingen 1989.

lich in Gang zu setzen.⁴⁰ Auf der anderen Seite der Alternative spricht, wie man inzwischen weiß, jenes *ex post* keineswegs gegen, sondern für eine natürliche Theologie im Sinne einer christologisch orientierten „natürlicheren Theologie“.⁴¹

Erkennt man die ganze Alternative als nur scheinbar plausibel und vermeidet man, das *ex post* der Erinnerung des gerechtfertigten Sünders, das auch für deren hamartiologische Reflexion konstitutiv ist, zur Kommunikation nach außen und hier als *ex ante* gültig umzumünzen, dann spricht nichts dagegen, sondern alles dafür, die irritierende Aporetik endlicher Freiheit, die das Gute will und aus Angst vor Selbstverlust gerade verfehlt, subjektivitätstheoretisch zu erhellen: „Im Schnittpunkt der Fragen ‚menschliches Selbstsein‘ und ‚Verhältnis zu Gott‘ wird Sünde zum theologischen Thema.“⁴² In einer solchen Perspektive wird keineswegs insinuiert, es bestehe *ex ante* oder es werde gar *ab extra* eine Kontinuität zwischen der Selbsterfahrung des Sünders unter dem Gesetz und der Erkenntnis der Sünde in der Glaubens- d.h. Vergebungserfahrung erkannt. Vielmehr wird *ex post*, soteriologisch, eine Diskontinuität begreiflich gemacht, die einem Menschen widerfährt, der sich (erst) jetzt mit Gewissheit als von Gott geschaffen und der sich jetzt von der Sünde, in der er (in um so unbegreiflicherer Weise) lebte, erlöst weiß. Für die Hamartologie folgt daraus, dass „Sünde“, anders als „Geschöpf“, kein univoker, sondern ein *analoger* Begriff ist; nur so, um das vorweg zu sagen, kann dann ohne falsche Paradoxie auch von „Erbsünde“ gesprochen werden.⁴³

In der Formulierung, dass theologisch gesehen zwar die Möglichkeit von Sünde, nicht aber die Sünde eine anthropologische Universalie darstellt, ist die These von der Analogizität des Begriffs der Sünde nicht sonderlich neu. Sie entspricht der reformatorischen, in FC Art. I bekräftigten Unterscheidung zwischen der „Natur“ oder „Substanz“ des Geschöpfes und der „Krankheit“, von der es ganz und gar befallen ist und durch und durch „verdorben“ wird. Von der FC wird

⁴⁰ Walter Sparr, Art. Gesetz IV: Dogmatisch und ethisch, in: RGG⁴ 3 (2000), 850-854.

⁴¹ Eberhard Jüngel, Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems, in: Ders., Entsprechungen, München 1980, 158-177; vgl. Christoph Kock, Natürliche Theologie. Ein evangelischer Streitbegriff, Neukirchen-Vluyn 2001; Christian Link, Art. Natürliche Theologie, in RGG⁴ 6 (2003), 120-124.

⁴² Joachim Ringleben, Art. Sünde, in: TRT 5 (1983), 119-122, zit. 119. Vgl. Wolfhart Pannenberg (Anm. 16), 77ff; Ders., (Anm. 6), 286f; Gunther Wenz, Vom Unwesen der Sünde. Subjektivitätstheoretische Grundprobleme neuzeitlicher Hamartologie, in: KuD 30 (1984), 198-330; Dietrich Korsch (Anm. 38), 1ff; Gisbert Greshake, Die Freiheit und das Böse, Gott und der Teufel, in: Berndt J. Claret (Anm. 4), 15-25. Vgl. aber auch Karl Rahner (Anm. 13), 97ff; Robert Spaemann, Personen, Stuttgart 1996, 144ff; Dieter Henrich, Denken und Selbstsein, Frankfurt a.M. 2007.

⁴³ Von Analogie spricht in diesem Zusammenhang wohl nur Karl Rahner, der sie jedoch erst beim Problem der Erbsünde einführt, d.h. dafür, dass für die Nachkommen Adams die für schuldhaftige Sünde unbedingt notwendige Freiheitssituation nicht gegeben ist, (Anm. 13), 119; dazu s.u. II.3.

man allenfalls darin abrücken, dass sie in der ontologischen Alternative von „Substanz“ und „Akzidens“ verblieben ist, obwohl sie die Unangemessenheit der bloßen Disjunktion und die mögliche Verharmlosung der Sünde als *leviculum accidens* sehr wohl erkannt hat. Auch die folgende lutherische Theologie, deren korrespondierende Disziplin ja die Medizin (nicht etwa die Ethik) war, hat es nicht vermocht, das mit der Metapher der Krankheit bezeichnete Phänomen kategorial zu bestimmen, und das ist bis heute nicht viel besser geworden.⁴⁴ Wie seinerzeit Flacius' Antipelagianismus, so tendiert der zeitgenössische Grundsatz, dass Sündenerkenntnis Glaubenserkenntnis sei bzw. Gnaden- und Sündenlehre Korrelativa seien, zu einem univoken Verständnis der Sünde als anthropologische Universalie und zur direkt symmetrischen Korrelation beider Doktrinen. Das aber wäre ein Zuviel an Begreifenwollen. Wenn im Bekenntnis des christlichen Glaubens nur von der Vergebung der Sünde die Rede ist, so kann die wirkliche Sünde, Gott sei Dank, nur ein nachklingender Schrecken und ein Glaubenswissen zweiter Ordnung sein.⁴⁵

Zur überschwänglichen Universalisierung des Sündenbegriffs verleitet allerdings die Symmetrie zwischen Glaube und Sünde im Blick darauf, dass beide, sofern heilsam bzw. schuldhaft, schlechthin *subjektive* Phänomene sind; so scheinen sie gleichermaßen für ein raumzeitlich existierendes Individuum („ich“) und zugleich für alle Individuen („ich“) der Gattung Mensch prädiert werden zu können. Das ist aber ein Trugschluss, der schon gar nicht damit beseitigt wird, dass man, übrigens nicht selten in lockerem Wechsel mit „Wesen“, vom „Unwesen“ der Sünde spricht – als sei „Unwesen“ mit „Unwahrheit“ äquivalent. Die Verortung des Begriffs der Sünde, der allerdings „den Menschen im Zentrum seines Seins betreffen (muss)“, in der Struktur von Subjektivität, nimmt dessen „humane Allgemeinverbindlichkeit (wahr)“⁴⁶, jedoch nur auf der Ebene transzendentaler bzw. subjektivitätstheoretischer Orientierung. Er verbürgt den Zusammenhang der dialektischen und der empirischen Subjektivität nur je in ‚meinem‘ Fall, d.h. beim indexikalisch markierten Zusammenfall von Subjektivität

⁴⁴ FC I, 17-26. 60-62 (BSLK 850-852. 864-866). Eine nach wie vor diskussionswürdige Ausnahme ist Gerhard Freund, *Sünde im Erbe. Erfahrungsinhalt und Sinn der Erbsündenlehre*, Stuttgart 1979, wo nicht nur die Krankheit des Wortes „Erbsünde“, sondern diese selbst in Gestalt einer erinnerten „Geschichte einer Krankheit“ dargestellt wird, 47ff. E. Jüngel nennt die Sünde, primär als Lüge verstanden, „parasitär“ (Anm. 13, 90), ohne die Metapher zu begründen.

⁴⁵ Man sollte also nicht sagen: „Sünde gehört zur Substanz der christlichen Botschaft“, wenn man fortfährt: „Diese Aussage stimmt allerdings nur dann, wenn man die Sünde gleichsam als ‚Schattenbegriff‘ im Licht des Evangeliums von der Sündenvergebung sieht.“ Rainer Lachmann, Art. Sünde, in: Ders. u.a. (Hgg.), *Theologische Schlüsselbegriffe*, Göttingen 1999, 355-364, zit. 355; ähnlich Katechismus (Anm. 2), 388f („wesentliche Glaubenswahrheit“ – „Kehrseite der frohen Botschaft“).

⁴⁶ So Joachim Ringleben (Anm.42), 119.

und Individualität. Aber das Verhältnis der Individualität des Glaubensvollzuges zur möglichen Allgemeinheit des Glaubens (in Gestalt des Leibes Christi) ist ein kategorial ganz anderes als das Verhältnis der Individualität des Sündigens zur Allgemeinheit des Sündigens (im Menschengeschlecht, dem alle Einzelnen zugehören). Daher besteht eine irreduzible Asymmetrie von Glaubens- und Sündenerkenntnis (auch) in der Glaubenserkenntnis selbst. Das sollte man auch nicht in der Absicht des *magnificare peccatum* überspielen. Dann wird es leichter, mit dem Unterschied und dem Zusammenhang zwischen der christlichen Erkenntnis der wirklichen Sünde und anderen, kulturell oder religiös in der christlichen Welt präsenten Wahrnehmungen der bösen Aspekte der *conditio humana* jenseits von Ignoranz oder Arroganz umzugehen.

2. ‚Sünde ist Unglaube‘. Die Annahme, dass von Sünde im Ernst nur gesprochen werden kann, wenn nicht nur das Selbst- und das Weltverhältnis von Menschen, sondern auch, und zwar schlechthin erstrangig, ihr Gottesverhältnis im Blick ist, dürfte von niemandem bestritten werden. Im reformatorischen Christentum wurde diese Sicht in der Behauptung zugespitzt, dass alle Sünden, auch die bislang so genannten „lässlichen“, schlechthin Sünde seien, kraft der Verkehrung des Verhältnisses ihres Täters, der sündigen *Person*, zu Gott, dem Schöpfer und Erhalter des Menschen. Beschädigungen des Selbst- und Weltverhältnisses sind, so böse und fatal sie sind, vergleichsweise weniger irritierende, begleitende und folgende Phänomene, ‚zusätzliche‘ Sünden nur im Sinn der Affirmation und Aktualisierung eines Seins in Taten. Mit Rekurs auf Luthers Verständnis der Sünde als Übertretung des Ersten Gebotes bzw. des Glaubens als seine Erfüllung (und damit aller Gebote als Gebot) hat die neuere evangelische Theologie diese Sicht noch einmal exklusiver formuliert: „Indem das Gottesverhältnis für das Geschöpf konstitutiv ist, ist das Wesen[!] der Sünde der Unglaube.“⁴⁷

Dass Sünde im Kontext des christlichen Gottesglaubens als Unglaube, und dies nicht bloß privat, sondern positiv als der *habitus corruptus* des Misstrauens und der Feindschaft gegen Gott verstanden wird⁴⁸, schließt nicht aus, andere Phänomene der aktiven oder passiven Nicht-Entsprechung zu Gottes schöpferischem, erhaltenden und segnenden Handeln eigens zu benennen; Phänomene, die nicht einfach dasselbe sind wie der Unglaube im emphatischen Sinne der feindseligen Verweigerung gegenüber dem Ersten Gebot, sondern unterschied-

⁴⁷ Christine Axt-Piscalar (Anm. 17), 429; vgl. Eberhard Jüngel (Anm. 13), 114ff; Otto Hermann Pesch, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg i.B. 1983, 166ff; zurückhaltender Wolf Krötke (Anm. 20), 1187. 1889.

⁴⁸ *Confessio Augustana*, Art. II,1 (BSLK 53), *Apologia Confessionis*, Art. II,23-28 (BSLK 151f).

liche Gestalten oder auch Dimensionen.⁴⁹ Es gibt für die evangelische Theologie freilich einen starken Grund, alle Gestalten der Sünde bzw. die einzelnen Sünden als Phänomene ein und desselben Unglaubens als ihres Grundes zu interpretieren. Es ist das *sola fide*, die eigentliche Exklusivpartikel der Lehre von der Rechtfertigung des Gottlosen. Denn diese Bestimmung besagt, dass Gott im Ereignis der Rechtfertigung den sündigen Menschen in ein *punctum mathematicum*, wie schon M. Luther das nannte, fokussiert und alle quantitativen und im praktischen Selbstverhältnis handhabbare Bestimmungen, z.B. Entschuldigungen oder Wahlmöglichkeiten, gegenstandslos macht.⁵⁰

Auch wenn anstelle einer solchen Metapher, die das gerade vor Gott fragliche Selbstverhältnis des Menschen als solches ausblendet, jetzt meist der reformatorische Begriff „Person“ oder der moderne Begriff „Selbst“ gebraucht wird, macht die Rechtfertigungslehre im Blick auf den gänzlich geschenkten und sich selbst niemals zuhandenen Glauben folgerichtig geltend, dass im Akt des Zuspruchs der Sündenvergebung in gar keiner Weise ein freier Wille, d.h. eine Wahlfreiheit zum Glauben oder zum Unglauben (auch nicht als durch eine *gratia praeveniens* ermöglicht) unterstellt werden kann, vielmehr von der an der Wurzel oder im Zentrum des Menschseins situierten, radikalen und totalen „Verderbnis der menschlichen Natur“ oder eben von der alle Sünden des Tun und Lassens in sich fassende und aus sich entlassende „Personsünde“ gesprochen werden muss.⁵¹

Diese Sicht der Dinge verschiebt das Interesse der Hamartologie gegenüber der Tradition ganz erheblich. Die römisch-katholische Dogmatik, erst recht die Katechetik, behandelt die Unterscheidung zwischen *peccatum originale* und *peccatum actuale* meist nur eingangsweise in der Frage nach dem Sündenfall Adams, und zwar in der Unterscheidung zwischen diesem *peccatum originale* und ‚unseren‘ Sünden; da diese „Ursünde“ (wie meist, v.a. jetzt auch im DH, statt „Erb-sünde“ gesagt wird) nach der Taufe nur in Gestalt einer *fomes peccati*, einer Neigung zum Sündigen wirksam ist, kommt alles darauf an, das Sündigen zu vermeiden bzw. neuerliches Sündigen sakramental unschädlich zu machen und aszetisch zu minimieren. Der größte Teil der Hamartologie beschäftigt sich da-

⁴⁹ So legt es sich z.B. bei strikt christologischer Korrelation der Hamartologie nahe, Sünde in den drei Gestalten „Hochmut und Fall“, „Trägheit und Elend“, „Lüge und Verdammnis“ zu identifizieren und den Unglauben i.e.S. in der ersten Erscheinungsform wirksam zu sehen; vgl. Karl Barth, KD § 60, § 65, § 70 bzw. KD IV/3 (1953) 458ff; Hermann Deuser, (Anm. 10), 84ff.

⁵⁰ Martin Luther, Enarratio Psalmi XC (1534/5), WA 40 III, 578. Werner Elert, der dies besonders herausgestellt hat, verband es jedoch mit einem „Urerlebnis“, das er als das Verhältnis des „natürlichen Menschen“ zu Gott verstand und exklusiv mit dem Gesetz verband: Morphologie des Luthertums, Bd. 1, München 1931, ³1965, 15ff.

⁵¹ Wolf Krötke (Anm. 20), 1888. „Die Sünde ist aber nicht erst in den sündigen Taten konkret, sondern das concretum der Sünde ist der Sünder in Person.“ Eberhard Jüngel (Anm. 13), 103.

her, im Anschluss an die Tugendlehre, mit den affektiven und praktischen Todsünden, ihrer Diagnose und ihrer Therapie, unter der leitenden Distinktion von „Todsünden“ und „lässlichen Sünden“.⁵² Umgekehrt behandelt die neuere evangelische Hamartologie den Unterschied zwischen der Sünde schlechthin, der *Personsünde*, und den einzelnen *Tatsünden* einer Person, und vor allem diese selbst nur ganz am Rande, weil sie das Sünde-Tun des Menschen nur („nur“ gemessen an einem weniger schwachen Handlungsbegriff) als „Ausdruck seines Sünder-Seins“ ansieht, also auch hier zu einem univoken Begriff von Sünde neigt. Die Unterscheidung bleibt nur insofern erheblich, als Sünde immer „konkret“ ist, d.h. ihren Ort im Tun und Lassen einer Person hat und hier in ihrem Wo (aber nicht in ihrem Was) erkannt werden kann.⁵³

Auch wenn man eine wohlbegründete Abneigung gegen alle „Lasterkataloge“ und deren möglichen Missbrauch hegt, sollte man doch nicht überspielen, dass die Gebote Gottes, gegen die sich der Unglaube versündigt, sich auf das menschliche Verhalten im Einzelnen, auf den unterschiedlichen Handlungsfeldern, beziehen – oder sollte die Mehrzahl von Geboten religiös irrelevant sein? So naheliegend es ist, eine moralistische Verengung des Sündenbegriffs dadurch zu vermeiden, dass man Sünde mit Unglaube völlig gleichsetzt, so problematisch ist es doch, dass Tatsünden in ihrer Pluralität und Varianz in diesem Begriff keine wesentliche Rolle mehr spielen; und das, obwohl der auch unstrittig wesentliche Aspekt „Ungehorsam“, anders als der primär der affektiven *fiducia* entsprechende Aspekt des „Misstrauens“, sich in erster Linie auf das praktische Verhalten bezieht. Freilich wurde die Bestimmung von Röm 5,19 und 11,32, dass Sünde Ungehorsam sei, seit Augustin als *aberratio a lege divina* interpretiert, als Abwendung von Gott in Gestalt des Handelns *contra legem aeternam* – ein Begriff, der bekanntlich der reformatorischen Kritik verfiel. Jene Bestimmung, die sich zunächst auf die „Übertretung“ Adams bezog, die denn auch in CA II fehlt (allerdings nicht in FC VI, 15!), ist bei den meisten evangelischen Dogmatikern fast gegenstandslos geworden; sie gilt als unzureichend etwa im Blick auf die in Röm 7 erreichte Einsicht in die Sünde als eines selbstsüchtigen, Gott unmittelbar

⁵² Conc. Trid. sess. V (1546), DH 1510-1516; Katechismus (Anm. 2), 386-421. 1846-1876; das noch wirksame Vorbild dafür, bei umgekehrter Anordnung, ist Thomas von Aquin, *Summa theologiae* II-I q 18-48. 71-89.

⁵³ Wilfried Härle (Anm. 10), 478. 480f. Obwohl „Tatsünde“ im Register dann ausfällt, hält es der Autor gerade heutzutage für nötig, die Tatsünden eigens zu betrachten, 480; er folgt der Aufforderung jedoch nur im Blick auf die vielfältigen Erfahrungen des Unheils, denen die des Heils kontrastieren, 495ff. Eberhard Jüngel (Anm. 13) spricht von der „Zweipoligkeit“ der Sünde als Macht bzw. Sein und Tat, lässt die Tatsünden jedoch wegen der modernen Moralisierung der Sünde bloß als Tat, die z.B. vergessen oder verjähren kann, ebenfalls unbesprochen, 97-100.

als Gott widersprechenden Begehrens, oder als gefährlich wegen der ambivalenten Selbständigkeit eines „ewigen“ Gesetzes gegenüber dem Evangelium.⁵⁴

Die Konzentration des negierenden Aspektes der Sünde auf den Widerspruch gegen Gottes Gottheit bzw. auf den Widerspruch des Geschöpfes gegen seine Geschöpflichkeit, auf ein *contra naturam* sozusagen, hat allerdings eine nicht unerhebliche Beschränkung der oft betonten anthropologischen Erschließungskraft des Sündenbegriffs zur Folge. Das führt ein Vergleich neuerer evangelischer Hamartiologien mit den traditionellen Phänomenologien des Sündigens deutlich vor Augen. Ungleich reicher als jene sind diese, und zwar nicht nur die primär an den Tatsünden orientierten Hamartiologien wie die scholastische von Thomas von Aquin, sondern auch die konzeptionell an der Personensünde orientierten reformatorischen Hamartiologien. Die Fülle der etwa von den Reformatoren und ihren barocken Erben nicht nur in der Predigt und der Erbauungsliteratur, sondern auch in der Lehre beschriebenen „Sünden“, lässt die neueren Dogmatiken recht blass und unkonkret erscheinen – nicht zufällig steht „die theologische Rede von der Sünde ... innerhalb wie erst recht außerhalb der Kirche vor gravierenden Kommunikationsproblemen“.⁵⁵ Auch sollte die von allen zeitgenössischen Dogmatikern emphatisch vertretene Ablehnung der sexuellen Engführung des Begriffs der *concupiscentia* in der Tradition Augustins nicht dazu führen, die *epithymiai* und den *affectus* der Menschen in ihrer Vielfalt und Wirksamkeit auf Willen und Vernunft, und damit auf das menschliche Handeln, aus den Augen zu verlieren. Sonst darf man sich nicht beklagen über theologisch vielleicht fragwürdige Analysen von Psychoanalytikern und Kulturphilosophen in Sachen Triebstruktur und thymotische Energien.⁵⁶

Wenn man den gewiss unauflöselichen Zusammenhang von Erbsünde und Tatsünden so überbetont, dass Erbsünde als der „*stets wirkende* Grund im Selbst und Weltvollzug des einzelnen und so[!] auch in allen Tatsünden“ zu verstehen ist, so nähert man sich bedenklich einer flacianischen Position. Wenn Sünde „das dem Einzelnen und so jedem Menschen unvorgreifliche Sündersein“ ist, ein „Sein im Vollzug“, ist sie dann noch *modus* oder *status essendi*, oder vielmehr *esse*, d.h. die Substanz bzw.: modern, die Subjektivität des Menschen selber und als solche?

⁵⁴ Aurelius Augustinus, C. Faust. XXII, 27 (PL 42, 418); aufgenommen von Thomas von Aquin, Summa theologiae, I-II, q 19 a 4c 21, a 1c; Katechismus (Anm. 2), 184. Wolfhart Panzenberg (Anm. 6), 274ff.; Eberhard Jüngel (Anm. 13), 81ff, bes. Anm. 14. Eine Alternative wäre die Interpretation der Sünde in erster Linie als Verletzung der Schöpfung (und mittelbar auch des Schöpfers), wie sie gefordert wird von Marjorie H. Suchotsky, Sünde: Rebellion gegen die Schöpfung, in: Sigrid Brandt (Anm. 10), 35-55, nur, wenn „Schöpfung“ in der Perspektive des sündigen und gerechtfertigten Geschöpfes wahrgenommen wird.

⁵⁵ Wilhelm Gräb, Art. Sünde VIII, in: TRE 32 (2001), 436-442, zit. 437.

⁵⁶ Julia Kristeva, Die neuen Leiden der Seele, Hamburg 1994, 133ff; Peter Sloterdijk, Zorn und Zeit, Frankfurt a.M. 2006.

Zuviel dürfte Flacius auch zugestanden sein (übrigens auch dem buddhistisch inspirierten Argument A. Schopenhauers, dass die christliche, speziell die von M. Luther formulierte Erbsündenlehre, d.h. die *unmittelbare* Verknüpfung von individuellem Seinsvollzug und Sünde bzw. Tod und die daraus folgende Verpflichtung auf Weltverneinung, die einzige wahre Doktrin des Christentums sei⁵⁷), wenn man dieses Sein als *Schuld* interpretiert und vom „faktischen Schuldcharakter unseres Selbstvollzugs“ spricht.⁵⁸ Gegen die Ontologisierung der Sünde hat, daran sei hier immerhin erinnert, die altlutherische Theologie starke begriffliche Anstrengung darauf verwandt, in Fortentwicklung von FC I zwischen „Sünde“, „Sünder“ und „Sünden“ zu unterscheiden, gewiss nicht *ex ante*, d.h. eben im Zustand der Verderbtheit, wohl aber dann *ex post*, d.h. im Horizont der Erfahrung der Vergebung der Sünden.⁵⁹

Eine Gleichsetzung von Sünde und Unglaube derart, dass die Unterscheidung von sündigem Sein und sündiger Tat fast hinfällig wird, nimmt dem Sündenbegriff m.E. viel von seiner Differenzierungskraft. Jene Gleichsetzung begreift etwas zweifellos Wesentliches so, dass sie, ontologisch gesehen, mehr begreift als sie sollte und, phänomenologisch gesehen, zu wenig begreift. Auch dieser Mangel resultiert aus der Univozität eines Sündenbegriffs, der Glaube und Sünde symmetrisch kontrastiert. Dazu verleitet allerdings das spezifisch reformatorische Menschenbild mit seiner neuen Fokussierung auf den *Willen*, von dem in antinominalistischer Wendung nicht bloß keine *pura naturalia*, sondern möglicherweise gar keine materielle ‚Natur‘ mehr unterschieden werden kann oder braucht. Im Kontext der soteriologischen Entwicklungen seit dem späten Mittelalter ist es nachvollziehbar, dass das Menschenbild sich so entschlossen auf die inzwischen aufgeschichtete Freiheitsproblematik konzentrierte bzw. das Prädikat des *liberum arbitrium* allein für Gott, den *semper actuosus*, reservierte.⁶⁰ Diese Fokussierungen jedoch ins Exklusive zu steigern, überspielt die geschichtliche Partikularität der reformatorischen Rechtfertigungslehre, soweit sie, wie unabweislich, im Medium einer materiellen Anthropologie formuliert wurde. In dieser Hinsicht erfordert die in der religiösen Binnensicht universale Rechtfertigungslehre die Übersetzung in veränderte oder fremde kulturelle Kontexte; in nichtwestlichen Christentümern ist eine solche Transformation ja unüberseh-

⁵⁷ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II (1844/1858), Kap. 46, in: SW (hg. Wolfgang v. Löhneysen), Bd. II, Stuttgart 21968, 733ff.

⁵⁸ Christine Axt-Piscalar (Anm. 17). 428f; vgl. auch Elisabeth Gräß-Schmidt in diesem Band.

⁵⁹ Nach wie vor lesenswert ist z.B. Balthasar Meisner, *Anthropologia sacra* (1619), Straßburg 21625.

⁶⁰ Martin Luther, *De servo arbitrio* (1525), WA 18, 710-719, zit 711,1; vgl. Jörg Baur, *Extreme Theologie*, in: Ders., *Luther und seine Klassischen Erben*, Tübingen 1993, 3-12.

bar.⁶¹ Ohne eine phänomenologisch aufmerksame Hamartologie wird die religiöse und ethische Orientierungskraft der Rechtfertigungslehre geschwächt.

3. ‚Alle Menschen sind Sünder‘. Diesen Satz wird kein Christenmensch bestreiten – aber wie wird er heutzutage begründet? Die leichtfüßige Generalisierung persönlicher Erfahrung ins Allgemeinmenschliche genügt sicherlich nicht, wenn gleich die Versuchung nicht gering ist, mit einer gewissen Genugtuung auf „sie sind allzumal Sünder“ (Röm 3,23) zu rekurrieren. Dass mehr erfordert ist, stellen aber schon Röm 1-3, Joh 1,29 („Sünde der Welt“) usw. klar. Lange Zeit schien allerdings bereits die Vulgata-Übersetzung von Röm 5,12 zureichend: Alle Menschen sind Kinder Adams, und sie sind Sünder, weil sie „in“ diesem ersten Menschen gesündigt haben oder doch die Folgen der Sünde Adams in der Fortfolge der Generationen geerbt haben. Über das augustinische *peccatum haereditarium*, das eben diese Folgen meinte, ging der seit der Reformation für diese Erblast im Deutschen gebräuchliche Ausdruck „Ersünde“ jedoch noch irritierend hinaus. Hier wurde zwar die naturalistische Verbindung von Erbsünde und Sexualität aufgelöst, aber die geerbte, in der Taufe vergebene, gleichwohl lebenslang wirksame Erbsünde wurde zur „Personensünde“. Gegen ein solches Erbe wurde bald der moralische und juristische Standard aufgeboten, dass Schuld nur dem Täter einer schuldhaften Tat zugerechnet werden könne; dem entsprach auch die richtige Lesart von Röm 5,12 („weil sie alle sündigten“). Die evangelische Hamartologie hat, gerade weil sie die wirklich schuldhafte Sünde als die Personensünde des Misstrauens und der Feindschaft gegen Gott verstand, je länger je mehr, die Unverträglichkeit der Annahme eines Erbganges mit der Annahme persönlicher Verantwortlichkeit eingesehen. Zum Teil wurde auch das irreführende Wort „Ersünde“ aufgegeben, wie das P. Tillich und K. Barth taten – verbunden allerdings mit der entschiedenen Bekräftigung des eigentlichen Anliegens der Erbsündenlehre, der „Universalität der Sünde“.⁶²

Von einer „universalen Sündenverfallenheit“ als Gehalt der Begriffe „Erb-“ bzw. „Ursünde“ spricht auch die römisch-katholische Hamartologie, ebenfalls unter Marginalisierung oder Eliminierung des Wortes „Ersünde“. Das fällt ihr um so leichter, als sie der tridentinischen Maßgabe folgt, dass Erbsünde keine sündige Tat, sondern ein Zustand und daher nur im übertragenen Sinn Sünde ist. Sie ist also nicht mit persönlicher Schuld, sondern nur mit der Folge der Sünde Adams verbunden, die jedem weiteren Menschen auf dem Wege der Fortpflanzung, *propagatione, non imitatione*, zu eigen übertragen wird: eine „ver-

⁶¹ Sieht das Elisabeth Gräß-Schmidt in ihrem Beitrag „Sündenerkenntnis als Erschlossenheit des Daseins. Zur anthropologischen und philosophischen Deutungsleistung des protestantischen Sündenbegriffs“ anders?

⁶² Paul Tillich, *Systematische Theologie* Bd. 2, Stuttgart 31958, 54f; Karl Barth, *KD IV/1*, 557f; Eberhard Jüngel (Anm. 13), 100-105; Wolf Krötke (Anm. 20), 1888.

wundete“ Natur. Der *reatus* der Sünde Adams wird durch die Taufgnade ohnedies völlig getilgt; es bleibt ‚nur‘ die allerdings stets zu bekämpfende Begehrlichkeit, ein „Zunder“, der „aus der Sünde stammt und zur Sünde geneigt macht“.⁶³ Die Begründung der Universalität der Sünde aus der Weitergabe einer (geschwächten) menschlichen „Natur“ im generationellen Zusammenhang aller Menschen unterstellt freilich den Monogenismus (und wohl auch eine traduzianische Theorie der Weitergabe der Seele); das ist erklärtermaßen mit Schwierigkeiten verbunden. Selbst der KKK nennt die Weitergabe der Erbsünde ein „Geheimnis, das wir nicht völlig verstehen können“.⁶⁴ K. Rahner hat, im Rahmen religiös-existentialer Interpretation, von der unvermeidlichen Bestimmtheit unserer eigenen Freiheitssituation durch fremde Schuld bzw. deren Objektivationen auf eine universale Schuldmitbestimmtheit, d.h. zugleich darauf geschlossen, dass eine solche Schuldbestimmtheit dem Ursprung der Menschheitsgeschichte eingestiftet sei; Rahner und andere sprechen von „existentialem“ Situiertsein menschlicher Freiheit.⁶⁵

Weil es ihr nicht um die Weitergabe der beschädigten „Natur“, sondern um die Universalität eines Schuldzusammenhangs geht, kann erst recht die evangelische Hamartologie sich nicht auf den generationellen Zusammenhang des „Menschengeschlechts“ mit „Adam“ oder „Stammeltern“ zurückziehen, deren erste Sünde ein „Urereignis (war), das zu Beginn der Geschichte des Menschen stattgefunden hat“.⁶⁶ Ohnedies kann sie nicht auf die ethische Seite der Alternative „Fortpflanzung oder Nachahmung“ ausweichen, weil dies eine soteriologisch unannehmbare Folge hätte: den Zusammenschluss der Menschen zu einer „Menschheit“ durch die Summe der Taten und Untaten von Menschen. Angesichts des nicht-empirischen Charakters des Kollektivsingulars „Menschheit“ wird daher seit S. Kierkegaard und D. Bonhoeffer die Lösung gewählt, jedem Einzelnen die doppelte Eigenschaft zuzuschreiben, er selbst zu sein und zugleich das ganze Geschlecht oder „Adam“ zu sein. So setzt K. Barth alle einzelnen Menschen mit „Adam, (dem) großen Anonymus“ gleich, der nicht mehr und nicht anders als jene sofort und immerfort sündigt. Mit dieser Gleichsetzung ist die Vorstellung eines in der Folge der Generationen weitergegeben Erbes ganz aus-

⁶³ Katechismus (Anm. 2), 404-408 (noch unter dem Begriff „Erbsünde“, im Register durch „Ursünde“ ersetzt); Heinz Vorgrimler, Art. Erbsünde, in: Neues theologisches Wörterbuch, Freiburg i.B. 42005, 157-159; Ludwig Wenzler, Nicht Erbsünde, sondern Erbverwundung, in: Berndt J. Claret (Anm. 4), 153-171, bes. 161ff.

⁶⁴ Katechismus (Anm. 2), 404. Vgl. Robert Spaemann, Über einige Schwierigkeiten mit der Erbsündenlehre, in: Christoph Schönborn u.a. (Hgg.), Zur kirchlichen Erbsündenlehre, Freiburg i.B. 1991.

⁶⁵ Karl Rahner (Anm. 13) 116f; Piet Schoonenberg, Die Sünde der Welt, in: Ders., Auf Gott hin denken, Wien 1986, 162-181.

⁶⁶ Katechismus (Anm. 2), 390.

geschieden zugunsten der Adamsstellung jedes Menschen: „Es musste niemand wieder und noch einmal Adam sein. Wir werden und sind es alle in eigener Verantwortung“, kraft unserer „Lebenstat im Ganzen“, in der wir sind, was wir tun und tun, was wir sind. „Adam ist nicht das von Gott über uns verhängte Schicksal. Adam ist aber die von Gott erkannte und uns gesagte Wahrheit.“⁶⁷

Die Lösung, dass jeder Einzelne Adam „wiederholt“, stellt vor die Frage, welche Bedeutung dem zeitlichen Index zukommt, der in der Rede von Adam als „Anfänger“, auch als dem *primus inter pares*, doch wohl impliziert ist. Was bedeutet es noch, dass Adam „an der Eingangspforte der ganzen Weltgeschichte“ steht, wenn er im „Exemplarischen“ oder „Repräsentativen“, oder mit der kategorial so unklaren Vorsilbe „Ur-“ versehen, in den „Ursünder“ und in das „Urbild des Sündigen“ hinein verschwindet?⁶⁸ Die Frage wird nicht gegenstandslos, wenn man von einer „faktischen Ausgangsposition“ aller Einzelnen kommt und das „unvorgreifliche“ Sündersein „dem einzelnen und so[!] jedem Menschen“ zuschreibt.⁶⁹ Begründet der (auffallend häufig gebrauchte, wohl für selbsterklärend gehaltene) Begriff *faktisch* den Schluss vom einzelnen Menschen, der mit Fug und Recht von „unvorgreiflich“ sprechen kann, auf jeden Menschen?

Dass die Frage der zeitlichen Existenz der Sünde nicht ganz gegenstandslos gemacht werden sollte, legt auch die neuere Tendenz nahe, die Sünde wieder und nicht geringer auch als eine überindividuelle *Macht* zu gewichten; eine Macht des Bösen, der, trotz der Nichtigkeit, zu der sie Gottes schöpferisches Ja verneint hat, die Sünder erliegen; die sie im Sündigen beherrscht und die sich so als zwar vergehender, aber noch universaler Wirkungszusammenhang verselbstständigt.⁷⁰ Die Interpretation der Sünde als eines auch *passiven* Widerfahrnisses widerspricht nicht nur den moralistischen Engführungen des Sündenbegriffs, etwa mit der Unterscheidung der Sünder und dem Bösen in Gestalt widergöttlicher „Mächte und Gewalten“ und „Satans“⁷¹, oder mit der Wahrnehmung eines „tragischen Elements“ neben dem moralischen Element in der Sünde; ein Element, das die Überwindung des Tragischen durch Jesus Christus mit einem

⁶⁷ Karl Barth, KD IV/1, 556. 568f; zur Kritik der Symmetrie von Tun und Sein vgl. Eberhard Jüngel (Anm. 13), 107f.

⁶⁸ Karl Barth, KD IV/1, 567f; Wolfhart Pannenberg (Anm. 6), 301; Ludwig Wenzler (Anm. 63), 156.

⁶⁹ Wolf Krötke (Anm. 20), 1888; Christine Axt-Piscalar (Anm. 17), 428.

⁷⁰ Karl Barth, KD III/3 (1950), § 50; IV/3,1 (1959); Eberhard Jüngel (Anm. 13), 97ff; Wilfried Härle (Anm. 10), 471ff. 478ff. u.a.

⁷¹ Thomas Zeilinger, *Zwischen-Räume. Theologie der Mächte und Gewalten*, Stuttgart 1999; Walter Sparn, Art. Teufel VI-VIII, in: RGG⁴ 8 (2005), 187-190; Martin Hailer, *Gott und die Götzen. Über Gottes Macht angesichts der lebensbestimmenden Mächte*, Göttingen 2006.

eschatologischen Vorbehalt versieht.⁷² Das Verständnis der Sünde als Macht lenkt auch die Aufmerksamkeit auf den zeitlichen Index, den die gängige Rede von der Universalität der Sünde vernachlässigt oder nur verbal abdeckt.

Während die Frage nach der Wurzel der Sünde nicht auf eine Zeitbedingung abheben muss und v.a. ihren Ursprung im Sinne des zeitlichen Anfangs nicht erheben kann⁷³, ist die Frage nach der Universalität der Sünde m.E. an *Zeitbedingungen* geknüpft. Wie es vielleicht schon die urgeschichtliche Darstellung der Steigerung der Sündhaftigkeit im Zuge der kulturellen Entwicklungen und der Reaktionen Gottes darauf und wie es die biblischen Erzählungen von Sündern und Sünderinnen durchweg nahe legen, kann die Universalität der Sünde nicht abgesehen von ihren näheren und fernerer räumlichen und zeitlichen Kontexten behauptet werden, in denen sie sozial erlernt und habituell eingeübt wird. Die nicht bloß existenziale, sondern auch existentielle, geschlechtsspezifische, soziale und politisch strukturelle, kurz: die historische und kulturelle Situiertheit jeglicher Sünde ist keineswegs ein äußerliches Merkmal. Sie ist schon dadurch gegeben, dass Sünde stets ein „soziales (nämlich asoziales)“ und ein *kommunikatives* (nämlich dyskommunikatives) Ereignis ist und dass die vielen Sünden einen „Kommunikationszusammenhang“ bilden, freilich in der Weise eines durch Lebenslügen gebildeten „Verblendungszusammenhangs“. Der wohlverstandene Begriff der Erbsünde macht bewusst, dass „der Mensch in Zwänge hineingeboren (wird)“.⁷⁴ Das Verständnis der Erbsünde als einer in räumlicher Ausdehnung und zeitlicher Erstreckung freiheitsbestimmenden und freiheitslähmenden Macht lässt sich nicht artikulieren, wenn man nur von „Adam“ spricht. Ein richtigeres Verständnis erfordert, durchaus auch im Sinne der einstigen, an der Fortfolge von Adamskindern orientierten Erzählung, eine *kulturhermeneutische* Reflexion. Denn die Universalität der Sünde als ‚unwahrer‘, paradox für und gegen sich selbst arbeitender Kommunikationszusammenhang ist koextensiv mit sinnbedeutendem, d.h. mit kulturellem Handeln überhaupt.

Selbstverständlich unterstelle ich hier keinen essentialistischen, auf den Inbegriff aller durch Menschen erzeugten Gegenstände oder Sachverhalte zielenden Kulturbegriff (der, da mit Qualifikationen belegbar, ohnedies höchst zweifelhaft ist). Mit *Kultur* ist hier alles dasjenige verstanden, wodurch Menschen mehr und anderes sind als Natur, also alle Vorgänge, in denen Menschen anderen Men-

⁷² So schon, seinerzeit aber fast allein, Paul Tillich (Anm. 62), 43ff. Vgl. Dietz Lange, Schuld oder Schicksal?, in: Heilsbotschaft und Lebenswirklichkeit, FS Theodor Jörgensen, Frankfurt a.M. 1996, 81-102; Walter Sparr, Art. Tragik/Tragödie II, in: TRE 33 (2002), 755-762.

⁷³ Wilfried Härle (Anm. 10), 466 Anm. 12; vgl. Immanuel Kant (Anm. 5), 26.

⁷⁴ Eberhard Jüngel (Anm. 13), 108f, zit. 109; Sigrid Brandt, Sünde. Ein Definitionsversuch, in: Dies. u.a. (Anm. 10), 13-34; ob die kategoriale Definition der Sünde als Kommunikationszusammenhang (ebd. 33) die subjektivitätstheoretischen, die interdependenztheoretischen und die kontextuellen Perspektiven verknüpfen kann, müsste diskutiert werden.

schen verbal, praktisch und medial etwas als etwas zu verstehen geben; nur ein solcher semiotischer, materiell nur heuristischer Kulturbegriff kann moralisch und soteriologisch gegensätzliche Bestimmungen aufnehmen, taugt also zu einer theologisch nutzbaren Kulturhermeneutik.⁷⁵ Die „Theologie der Kultur“ früheren Stils kritisch modifizierend, kann die kulturhermeneutische Reflexion auf die medialen, praktischen und i.e.S. hermeneutischen Prozesse, in denen, soweit man sehen kann, Menschen mit Menschen aktiv und passiv, im Guten wie im Bösen kommunizieren, der Selbstvergewisserung der christlichen Hamartologie im Blick auf die mögliche Reichweite ihrer Erkenntnisansprüche dienen. Sie schließt insbesondere hamartiologische Naturalismen aus, wie sie im Gefolge des paulinischen Physis-Begriffs und der augustinischen Terminologie des *peccatum naturale* noch immer mitgeschleppt werden⁷⁶, und sie verhindert insbesondere, dass die Hamartologie in der irreführenden disjunktiven Alternative von Imitation oder Propagation hängen bleibt.

Die hier vorgeschlagene kulturhermeneutische Ergänzung der subjektivitätstheoretischen Reflexion im Interesse christlicher Hamartologie öffnet diese der anthropologischen bzw. kulturtheoretischen Diskussion im Allgemeinen, zielt aber keineswegs auf die empirische Plausibilisierung von „Sünde“. Von der kulturwissenschaftlichen Außenperspektive wird nicht verlangt, so etwas wie „Sünde“ zu finden, sondern nur die Beschreibung näherungsweise universaler Kommunikationsprozesse. Umgekehrt kann auch der Blick gerechtfertigter Sünder auf andere, nicht gläubige Menschen, deren Binnensicht keine wirkliche Sünde kennt, in „Sünde“ nur Phänomene von Kultur sehen, die er *actu secundo* Gott als „Sünde“ im Kontext des eigenen Sündenbekenntnisses klagt. Es geht auch nicht um die Identifikation eines „Anknüpfungspunktes“, nicht um den Versuch, dem Nichtglaubenden das „Wissen von jener Gebrochenheit des menschlichen Lebensvollzuges“ zuzumuten oder aufzudrängen, „das die christliche Überliefe-

⁷⁵ Vgl. Walter Sparn, Einleitung zu Christoph Ernst, Walter Sparn, Hedwig Wagner (Hgg.), Kulturhermeneutik. Interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz, Paderborn 2008 (im Druck). Zur aktuellen Diskussion vgl. Ansgar und Vera Nünning (Hgg.), Konzepte der Kulturwissenschaften, Stuttgart 2003, bes. 19ff. 39ff.; vgl aber auch schon Paul Ricœur, Die Psychoanalyse und die Kultur der Gegenwart, in: Ders. (Anm. 12), 36-81, hier 38ff. (Hermeneutik der Kultur).

⁷⁶ Vgl. Paul Ricœur (Anm. 12), 160f. Solche Naturalismen sind noch nicht vermieden, wenn man in der Sünde einen „Grundbestand natürlicher Verfasstheit beim Individuum erkennt“ – auch wenn die Sünde „eng verflochten (ist) mit den Naturbedingungen menschlichen Daseins“ (Wolfhart Pannenberg, Anm. 6, 295. 299; Anm. 16, 131), wird und ist sie als solche strikt kulturell existent. Ob der Versuch von Raymund Schwager, Erbsünde und Heilsdrama, Münster 1997, bes. 19ff., 61ff., die *ex post* kategoriale Differenz von Kultur zu Natur unterläuft, wenn er die Universalität der Sünde durch die Einstellung der Urgeschichte in die Evolution der Menschheit begründet, ist mir nicht recht klar.

rung Sünde nennt“.⁷⁷ Das ist schon deshalb ausgeschlossen, weil die beiden Wissensmedien Glaube und Unglaube kein gegenständlich Drittes nur auf verschiedene Weise betrachten und als „Sünde“ oder „Gebrochenheit“ nur unterschiedlich benennen würden; das fragliche Phänomen ist vielmehr, allerdings in ganz unterschiedlicher Weise, ein konstitutives Moment der beiden Wissensmedien bzw. ihrer Träger selber. Wenn man die wirkliche Sünde und Verfassung des Menschen im Sündigen nur im Rückblick des gerechtfertigten Sünders erkennen kann, dann kann die Übertragung dieser Bestimmung auf *alle* Menschen der Vergangenheit und der irdischen Zukunft nicht in einem umstandslos universalisierten „faktisch“ bestehen. Die theologische Begründung der Rede von der Universalität der Erbsünde als verantwortlicher Tat und als verhängnisvoller Macht muss vielmehr auf das Wort und das Handeln *Gottes* bezogen werden, wie es sich der Erfahrung der Sündenvergebung gegenwärtig macht. In der Perspektive dieser Erfahrung gilt: „*Gott* hat alle eingeschlossen in den Ungehorsam, damit er sich aller erbarme“ (Röm 11,32).

Hieraus folgt methodisch dreierlei. Zum einen, dass die Annahme der Universalität der Sünde „gar kein eigener positiver Glaubenssatz (ist), sondern eine allerdings konsequente und notwendige Folge aus der Universalität des Heilswerkes Christi. Sie bringt theologisch zur Geltung, dass das Rühmen ausgeschlossen ist ...“.⁷⁸ Zum anderen, dass diese Folge nicht etwa eine logische Folge ist, sondern ein „prophetische(s) Zeugnis“.⁷⁹ Die Behauptung der Universalität der Sünde stellt nichts weniger als eine *Prophetie* (nach rückwärts und nach vorwärts) dar – wie alle Behauptungen über ‚die‘ Geschichte ‚der‘ Menschheit. Nach dem Scheitern der spekulativen Geschichtsmetaphysik ist wieder am Tage, dass solche Behauptungen nur in dem heilsgeschichtlichen Horizont, in dem gerechtfertigte Sünder stehen, erschwinglich und daher prophetischer Natur sind – einschließlich der Risiken von Prophetie.⁸⁰ Ex negativo führt dies das Scheitern der Versuche der Lehre *de providentia Dei* vor Augen, innerhalb eines metaphysischen Gottesbegriffs die Rede vom Zorn Gottes und von der Anfechtung oder Verstockung durch Gott vor dem Verdacht zu schützen, Gott sei letztendlich der Urheber des an uns vererbten Sünderseins.⁸¹ Was nach dem Verfall jenes Gottesbegriffs ‚nur‘ in der Perspektive der Sündenvergebung erst möglich ist, lässt sich ersehen z.B. an F. Schleiermachers, im Horizont des durch Christus ver-

⁷⁷ Wolfhart Pannenberg (Anm. 16), 88.

⁷⁸ Wolfgang Schoberth, Erbsünde, in: Manfred Seitz u.a. (Hgg.), In der Wahrheit bleiben. FS Reinhard Slenczka, Göttingen 1996, 160-175, zit. 172.

⁷⁹ So Karl Barth in diesem Zusammenhang, KD IV/1, 569.

⁸⁰ Walter Sparr, Inquisition oder Prophetie? Über den Umgang mit Geschichte, in: EvTh 44 (1984), 440-463.

⁸¹ Reinhold Bernhardt, Was heißt Handeln Gottes? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung, Gütersloh 1999; Walter Sparr, Art. Zulassung, in: HWPB 12 (2004), 1436-1439.

mittelten Bewusstseins der Gnade stehenden Rede von der Erbsünde als „Gesamttat“ und „Gesamtschuld“ des Menschengeschlechts; aber auch an A. Ritschls Definition des „Reichs des Bösen“, die Macht der Sünde über alle einzelnen Sünder, und damit den Begriff der Menschheit, ausschließlich in der Perspektive des Reiches Gottes in Gestalt der christlichen Gemeinde.⁸² Schließlich besagt der paulinische Satz zum dritten, dass die Behauptung der Universalität der Sünde nicht exoterische, sondern esoterische Rede ist. Dieser kann natürlich auch der Nichtglaubende zuhören - um sie gesetzlich misszuverstehen. Das Gespräch mit ihm über die allgemein menschlichen Phänomene des getanen und erlittenen Bösen ist darum nicht sinnlos, im Gegenteil, aber es ist ein ethisches und kulturhermeneutisches Werk „zur Linken“. Wenn mehr und anderes daraus werden soll, bedarf es des Zeugnisses vom Evangelium Jesu Christi.

Es gibt mithin gute Gründe, für die Universalität der Sünde weiterhin das Wort *Erbsünde* zu gebrauchen. Es sollte dem der „Ursprungssünde“ vorgezogen werden, es sei denn, man übersetzt *peccatum originale* mit „Herkunftssünde“; erst recht sollte man es dem fast bloß konnotativen, seinen Sinn verunklarenden Begriff der „Ursünde“ vorziehen.⁸³ „Erbsünde“ zu sagen, widerstrebt auf jeden Fall der Neigung, den Begriff der Sünde univok und, wie in symmetrischer Antithese von Sünde und Glaube, so in symmetrischer Korrelation von Individuum und Gattung zu gebrauchen. Das Wort erinnert daran, dass Sünde und Schuld nicht äquivalent sind, Sünde vielmehr von *Schuld* unterschieden bleiben muss, wenn diese, wie gewöhnlich, als moralische Schuld verstanden wird und Sünde von der Sündenvergebung her wahrgenommen wird. Das schließt aber nicht aus, den Begriff der Schuld seinerseits analog zu gebrauchen und z.B. den Unglauben Schuld zu nennen, weil er Gott Dank schuldig bleibt. Nur müsste der Begriff im jeweiligen Kontext als *culpa*, *reatus* und *obligatio* differenziert und dann im Blick auf Schuld vor Menschen und Schuld vor Gott spezifiziert werden. Schuld kommt theologisch selbstverständlich immer in den Kontext von Sünde, „freilich nicht so, dass Sünde nur eben die theologische Vokabel für das ethische Phänomen ‚Schuld‘ wäre“.⁸⁴

⁸² Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, (1830), Berlin 1960, §§ 66-74; Albrecht Ritschl, *Unterricht in der christlichen Religion* (1875), Tübingen 2002, §§ 34-42. Vgl. die geraffte, aber präzise Darstellung von Christine Axt-Piscalar (Anm. 17), 418-421.

⁸³ Paul Ricœur hat die Beschränkung dieses Begriffs, eines „rationalisierten Mythos“, vorbildlich charakterisiert: Dieser Begriff expliziert *Bußerfahrung* und gibt uns daher weder das Recht, über das bereits vorfindliche Böse außerhalb des Bösen, das wir setzen, noch das Recht, über beides außerhalb der Heilsgeschichte zu spekulieren; er verweist uns vielmehr auf das Sündenbekenntnis in der Bewegung von Röm 5,20. Ders. (Anm. 12), 155ff.

⁸⁴ Jörg Baur, *Schuld und Sünde*, in: Ders., *Einsicht und Glaube* 2, Göttingen 1994, 126-134, zit. 131; die geringe Rolle des Schuldbegriffs im Kontext der Sündenthematik (auch) im NT: Wilfried Härle (Anm. 10), 461 u.ö.; Richard Riess, *Zeit der Schuldlosen?*, in: Ders., (Hg.) *Ab-*

Äußere, aber auch nicht unwichtige Gründe für den Gebrauch von „Erb-sünde“ sind vor allem die Rede von „Erbübel“ oder „Erbunheil“ in der orthodoxen Theologie⁸⁵ und die Rede von „Erbverwundung“ in der römisch-katholischen Theologie (die freilich auch eine „Erbgnade“ postulieren will).⁸⁶ Auch nicht ganz unwichtig ist der erstaunliche Umstand, dass die neuere (Kultur-)Philosophie deutlich macht, dass persönliche und kollektive Orientierung im Medium des kulturellen Gedächtnisses gut beraten ist, wenn sie sich zu dem ambivalenten Komplex „Erbe“, am Erbe im Guten wie im Bösen, in ein bewusstes Verhältnis setzt. Dann kann man diesseits von Verdrängung oder Unterwerfung von einer ererbten Schuld im Sinne der Haftung für Untaten der Eltern und Voreltern sprechen, die nicht vergessen werden dürfen und die den Nachgeborenen, die gewiss keine persönliche Verantwortung dafür tragen, eine Schuldigkeit auferlegen: die Pflicht zur Erinnerung, die Solidarität in der Scham, vielleicht sogar die Bitte um Verzeihung.⁸⁷

4. ‚Auch Christenmenschen bleiben Sünder‘. Auch wenn die Festlegung der Theologie auf die falsche Alternative von Imitation und Propagation ein Stück weit korrigiert werden kann durch die kulturhermeneutische Reflexion auf die Bedingungen menschlichen Lebens und Handelns in der Erbschaft der Generationen und im Rhizom intersubjektiver Kommunikation, so bleibt doch stets zu erwarten, dass die Rede von Sünde, wenn sie mehr und auch anderes besagt als nur ‚meine‘ menschliche Handlung oder Gesinnung, den christlichen Glauben an Gott anfrontiert und für die Theologie eine unabschließbare Herausforderung bedeutet. Dass dies aber auch im Blick auf ‚meine‘, des Christen, Sünden gilt, das stellt womöglich eine noch größere Herausforderung dar – und das schon diesseits der bösen Möglichkeit, dass der Christenmensch im christlichen, d.h. die Wahrheit des Evangeliums domestizierenden, Un- und Aberglauben seine Sünde potenziert.⁸⁸

schied von der Schuld? Stuttgart 1996, 74-94; Christoph Gestrich, Was bedeutet es, von der Sündenvergebung her die Sünde wahrzunehmen?, in: Sigrid Brandt u.a. (Anm. 10), 57-68; Eberhard Jüngel (Anm. 13), 121-123;

⁸⁵ Vgl. Jörg Felmy, *Orthodoxe Theologie*, Darmstadt 1990, im Register unter „Anthropologie“!

⁸⁶ Ludwig Wenzler (Anm. 63), bes. 163.

⁸⁷ Paul Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 339ff. 699ff; Georges Steiner, *Warum Denken traurig macht*, Frankfurt a.M. 2006, 8; Klaus-Michael Kodalle, *An näherungen an eine Theorie des Verzeihens*, Stuttgart 2006; Walter Sparr, *Erb-sünde? Persönliche und ererbte Schuldigkeit*, in: Helmut Neuhaus (Hg.), *Was du ererbt von deinen Vätern hast ...*, Erlangen 2006, 11-41.

⁸⁸ Eberhard Jüngel (Anm. 13), 115f.

Die oft mit der Formel M. Luthers *simul iustus simul peccator*⁸⁹ bezeichnete Annahme, dass auch Christenmenschen Sünder bleiben, wird häufig eindringlich vorgetragen oder auch schroff abgelehnt – als seien Sachverhalt und Formel völlig eindeutig. Nun hat schon Luther zugestanden, dass seine These paradox sei, und der Zusammenhang einer Rechtfertigung ohne alle Werke mit den guten Werken, die dem Glauben spontan entspringen, ja die Christus in uns tut, wurde schon in der Reformationszeit strittig. Hier kam zum Austrag, was schon der altgläubige Protest gegen CA XX moniert hatte und was trotz der Klärungen in Art. IV der Konkordienformel⁹⁰ fast sämtliche frömmigkeitsreformerischen Bewegungen in und neben den evangelischen Kirchen der Folgezeit bis heute skeptisch gegen das Verständnis der Rechtfertigung als *Gerechtersprechung* gemacht hat: der Anschein einer Kluft zwischen der Glaubensgewissheit *extra nos* und dem Erneuerungs- und Heiligungsimpuls *in nobis*. Die Kontroversen, die sich im Gefolge der (neukantianisch beeinflussten) Luther-Renaissance um die „forensische“ oder aber „effektive“ Rechtfertigung und um das „synthetische“ oder aber „analytische“ Urteil des rechtfertigenden Gottes auftraten, belegen nochmals, wie schnell die nicht wohlverstandene Gleichzeitigkeit von Gerechterssein und Sündersein im Christen zu falschen Alternativen und zu Dilemma-Situationen führen kann.

In neuester Zeit haben die ökumenischen Gespräche über die Rechtfertigungslehre und hat insbesondere die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (1997) leider vor Augen geführt, dass *simul iustus et peccator* auch von zeitgenössischen lutherischen Theologen nicht unzweideutig in ihrer soteriologisch authentischen (und deshalb dogmatisch wie ethisch weitreichenden) Bedeutung vertreten wird. Die nachfolgende „Gemeinsame Offizielle Feststellung“ (1999) konnte nicht wirklich plausibel machen, dass das in jener Formel liegende Bekenntnis seine konfessionstrennende Wirkung, wie sie aus dem Anathema des Tridentinum folgte, verloren habe.⁹¹ In der Tat verschärft die Annahme der Simultaneität von „Gerechtersfertiger“ und „Sünder“ die konfessionelle Eigenstellung der evangelischen Hamartologie, wie sie in Sachen „Erbsünde“ zweifellos besteht, noch einmal (und ein weiteres Mal, wenn man jenes *simul* auch auf die Kirche anwendet). Allerdings kann man das ausblenden, wenn man sich auf die Aussage beschränkt, dass ein Christ auch dann, wenn er sich die Vergebung

⁸⁹ Die Formel Luthers begegnet in mehreren Varianten durchgängig und zentral, auch im akademischen Kontext, z.B. in der dritten Thesenreihe über Röm 3,28 (1536), WA 39/I, 83, oder in der dritten Antinomerdisputation, ebd. 508.

⁹⁰ CA XX (BSLK 75-81); AC XX (BSLK 313-316); FC, SD IV (BSLK 936-950).

⁹¹ Conc. Trident. sess. VI (1547), can. 25 (DH 1575), ebenso cap. 11 (DH. 1539) und schon die Bulle 1520, n. 31 (DH 1481); GER (1997), 22-24; Antwort der katholischen Kirche (25.6.1998), Präzisierung 1; GOF (11.6.1999), Annex Nr. 2. Vgl. Jörg Baur, Einig in Sachen Rechtfertigung? Tübingen 1989, 37ff; Ders., Frei durch Rechtfertigung, Tübingen 1999, 66ff.

seiner Sünden vertrauensvoll immer neu zusprechen lässt, ein Tat-Sünder bleibt, der die *mortificatio* des alten und die *vivificatio* des neuen Menschen durch Gott, der ihn dem Bild Jesu Christi gleichgestaltet, fromm ‚werdend‘ an sich erfährt. Auch das Argument, das Luther für seine Sicht angeführt hat, wonach laut des Vaterunsers auch die „Heiligen“ nötig haben, um die Vergebung ihrer Sünden zu bitten, kann zum konfessionell Gemeinsamen gezählt werden: Gerade der Christ „spürt“ die ihm anhängende Sünde im täglichen Kampf des „Geistes“ gegen das „Fleisch“.⁹²

Dieser Zuordnung von „Sünder“ und „Gerechtfertigter“ im Rahmen des lebensgeschichtlichen Werdegangs kann man jedoch, wiederum mit Luther, den lebenslangen Kontrast zweier Totalbestimmungen der Existenz des Christen – *totus iustus, totus peccator* – entgegensetzen; man ordnet dann die lebensgeschichtliche Zuordnung insgesamt der andauernden Externität unter, in der das Evangelium *solo verbo* auch dem Christen die Vergebung der Sünde zuspricht, nämlich allein dem Glauben zuspricht. Weil der Glaube durch diesen Zuspruch aus sich herausgerufen wird und daher *extra se* ‚ist‘, kann man nun gleichermaßen sagen: Der Glaubende wird „in ein neues, sündenfreies Gottesverhältnis gesetzt“, und: „Von sich selbst her und in sich selbst aber bleiben Glaubende ganz Sünder.“ Deren Existenz vollzieht sich dann „im ständigen Übergang vom Sündersein zum Gerechtein. Wenn Glaubende von daher auf ihre welt[l]iche Existenz zurückkommen, vermögen sie ein Leben in der Heiligung zu führen. Es besteht in freier Erfüllung der Gebote Gottes, mit der sie sich ohne alle Selbstrechtfertigung selbst gegen ihre S[ünden] zu wenden vermögen“.⁹³ Diese eindrückliche Pointierung weckt aber ihrerseits Zweifel daran, ob die symmetrische Entgegensetzung von sündenfreiem Gottesverhältnis und sündigem Selbst- und Weltverhältnis dafür ausreicht, den Lebensweg eines Christenmenschen im „Werden“ beschreiben zu können. Was heißt denn „ständiger Übergang“, wenn dieser Übergang darin besteht, dass der Christenmensch als Sünder je und je aus sich heraus in ein Gerechtein „in Christus“ gerufen wird? Wer oder was macht das Ich aus, oder auch nur: Wie beschreibt sich das Ich, das von seiner „Existenz“ auf seine „weltliche Existenz“ „zurückkommt“?

Auch wenn man der These E. Jüngels zustimmt, dass die Rede von Erneuerung und Heiligung immer „nur als eine nähere Bestimmung des Externitätsbezuges des gerechtfertigten Sünders in Betracht kommt“, bleibt doch die Frage noch zu beantworten, wie sich die verschiedenen „Hinsichten“, unter denen Glaubende entweder (ganz und wirklich) Gerechte oder aber (ganz und wirk-

⁹² GER 28; Martin Luther (Anm. 86), WA 39/I, 508; auch schon Ders. (Anm. 23), WA 7, 337.

⁹³ Wolf Krötke (Anm. 20), 1890; ähnlich im Kontext des Satzes: „Solange der Mensch lebt, ist und wirkt die Erbsünde“ auch Christine Axt-Piscalar (Anm. 17), 429.

lich) Sünder genannt werden, verhalten zu den Hinsichten, unter denen Glaubende entweder in *uno puncto temporis* oder aber *in fieri* zu stehen bzw. zu werden kommen. Anders gefragt: Wie verhält sich die Diskrepanz von „*in se*“ und „*in Christo*“ zu der von *in re* und *in spe*?⁹⁴ Diese Frage ist allerdings schwierig zu beantworten, weil die Sicht des Glaubenden auf sich selber, in der er der größte Sünder ist, die Sicht des sündenvergebenden Gottes auf ihn übernimmt, also eine Art Rückblick ist; aber zugleich ist diese Sicht niemals die eigene, weil sie immer *extra se* ihren perspektivischen Punkt hat. Ist es eine Lösung zu sagen, dass in jenem *simul* der Glaubende „zum selben Zeitpunkt als vor zwei verschiedenen Foren existierend behauptet wird“, vor dem Forum des rechtfertigenden Gottes einerseits, vor dem des eigenen Ich andererseits, so dass es sich um die „Gleichzeitigkeit desselben Ich an zwei verschiedenen existentialen Orten“ handelt, bei sich selbst einerseits, in Christus andererseits?⁹⁵ Eine solche Lösung unterstellt jedoch zweierlei: erstens, dass die Glieder der Doppelformel nicht symmetrisch sind; zweitens, dass ihre Gleichzeitigkeit ihrerseits einen zeitlichen Index aufweist. Jüngel betont das „theologische Ungleichgewicht“ zwischen Sündersein und Gerechtheit, das es zu einem Übergewicht des Letzteren und zu einem „Fortschreiten“ im Gerechtheit kommen lässt; und weist darauf hin, dass der unablässige Kampf des in Christus Gerechten gegen das Ich, das anstatt bei Christus in sich selbst zu sich selbst kommen und ganz werden will, das *simul* von Vergehen des alten und Werden des neuen Menschen in ein und derselben Person besagt.⁹⁶

Damit ist m.E. auch gesagt, dass es zwischen der zeitlichen Situierung des Glaubenden durch Gott im Glauben und der zeitlichen Situierung des Glaubenden auf seinem Lebensweg mit Gott einen auch auf Seiten des Glaubenden erkennbar werdenden Zusammenhang gibt, dass also *coram Deo* und *cum Deo* im Frommwerden eines Christen konvergente Aspekte haben. Auch wenn sich ein Christ in einer Hinsicht bis zu seinem Lebensende in der gleichen Situation befindet, nämlich immer neu *sola fide* von Gott seiner Sünden ledig gesprochen zu werden, so verändert sich in anderer Hinsicht seine Situation ungleich: Er wird nicht nur Mitarbeiter Gottes in dessen Weltregiment, sondern er „wächst“ im Glauben und übt ihn, richtiger: wird von Gott täglich im Glauben geübt und geprüft und geläutert.⁹⁷ *Simul iustus et peccator* schließt, insofern Glaubensgerechtigkeit und Sünde sich kontradiktorisch verhalten, Fortschritte aus; insofern Sün-

⁹⁴ Eberhard Jüngel (Anm. 13), 183-190 (hier auch die Luther-Zitate), zit. 181.

⁹⁵ Ebd. 184. 188.

⁹⁶ Ebd. 183. 187f.

⁹⁷ Vgl. Walter Sparn, „Prüfe mich Herr, und erfahre, wie ich's meine!“ Warum und zu welchem Ende sollte Gott den Menschen prüfen?, in: Klaus-Michael Kodalle (Hg.), *Der geprüfte Mensch*, Würzburg 2006, 87-107.

de hier unter einer neuen Bestimmung steht, sind Fortschritte, *Deo volente*, eingeschlossen; die Formel hat Partialaspekte.⁹⁸ Dass „Sünde“ im Kontext des Satzes „auch Christenmenschen bleiben Sünder“ etwas nicht völlig, aber doch etwas zugleich anderes bedeutet als im Kontext des Satzes „alle Menschen sind Sünder“, dass Sünde also ein analoger Begriff ist, hat die alte Dogmatik im Begriff des *peccatum regnatum* zur Geltung gebracht. Sie unterschied zwischen der Sünde im Blick darauf, dass man „unter“ ihr wie „unter dem Gesetz“ (Röm 3,9; 6,14) versklavt ist, so dass sie nur durch Gott im Glauben vergeben werden kann, und der Sünde als ein Tatbestand im Leben auch des gerechtfertigten Sünders, das seinen Glauben irritiert, mit ihm konfligiert, das ihn aber nicht dementiert.⁹⁹ Man kann diese Lehre so verstehen, dass ein gerechtfertigter Sünder, der betend in der Erwartung der Zukunft Christi steht und auf seinem Lebensgang Mitarbeiter Gottes an seinen Nächsten wird, nicht nur auf vergebene Sünde „zurückblickt“, sondern sie in der Kraft des erneuernden Heiligen Geistes tätig „vergehen“ lässt; ihre Macht als hohl, ihre Zeit als Unzeit.

Der Satz, dass auch Christenmenschen Sünder bleiben, würde dem Begreifen der Sünde in der Perspektive ihrer erfahrenen Vergebung dann nicht gerecht, wenn er, in der guten Absicht, den Unterschied zwischen (geschenkter) Rechtfertigung und (selbsterfahrener) Heiligung nicht synergistisch einzuziehen, einen univoken Begriff von Sünde unterstellte. Der so verstandenen Sünde bliebe der rechtfertigende Gott dann doch äußerlich, während er, beginnend mit der Taufe, nicht nur den *reatus peccati* wegnimmt, sondern schöpferisch einen neuen Menschen gebiert: Für ihn ist der im alten Menschen ererbte *habitus peccandi* eine vergehende Macht, aber kein tragisches Verhängnis mehr. Das *extra me* und das *in me* des Glaubens, das doch auch für die Gegenwart Christi in der Kraft des Heiligen Geistes gilt, würden auseinandergerissen; mit der Folge, nicht in soteriologisch relevantem Sinn von Frömmigkeit sprechen zu können und in eine Art anthropologischen Manichäismus zu geraten. Tatsächlich bilden Glaube und Sünde in der christlichen Lebensführung jeden Tag neu eine Gemengelage, die immer wieder entwirrt werden muss, indem die Frömmigkeit sich ihres (ihr auch in den besten Werken nicht zu eigen werdenden) Grundes vergewissert und Gott um die Vergebung der Sünden bittet. Die Unterscheidung zwischen „Gerechter“ und

⁹⁸ Vgl. Wilfried Härle (Anm. 10), 163f; Walter Sparr, Art. Biographie, in: Wilhelm Gräß, Birgit Weyel (Hgg.), *Handbuch Praktische Theologie*, Gütersloh 2007, 29-39.

⁹⁹ Vgl. Johann Gerhard, *Loci theologici* (1610-1622), loc. XVII (De bonis operibus), 10ss, 26ss; der Topos ist heutzutage kaum in Gebrauch, er wird aber von der GER 29 aufgenommen. Vielleicht deshalb gibt Eberhard Jüngel nur eine Andeutung (Anm. 13), 186. Aber auch dessen Rede von der „soteriologischen Ur-Teilung“ des Menschen im Rechtfertigungsurteil, das sein durch die Vergangenheit und sein durch die Zukunft bestimmtes Sein trennt, schließt diesen diachronen Aspekt ein, wenn dies Urteil auch (jeweils) innerhalb der Vergangenheit das mit und das ohne Verheißung und Zukunft trennt, ebd. 191f.

„Sünder“ *ex ante* festzustellen, ist abstrakt richtig; es kommt darauf an, diese Unterscheidung *ex post* als erfahrene anzunehmen und genau so ein Wachsen im Glauben zu erfahren.

III. Zur Rekontextualisierung der dogmatischen Hamartologie

Zweifelloos ist es die Absicht der neueren evangelischen Hamartologie, den Begriff der Sünde in der *analogia fidei Christi*, das heißt hier: allein und genau am Verständnis des Evangeliums als der Vergebung der Sünde *sola fide*, zu orientieren; nicht zuletzt um ihn vor moralistischem Missverständnis und legalistischem Missbrauch zu schützen. Ihre gute Absicht wird jedoch nicht selten dadurch beeinträchtigt, dass ihre Rede von der Totalität und Universalität der Sünde auf einen univoken Begriff zurückfällt, der die Einsicht in die Unbegreiflichkeit der Sünde unterläuft. Sie neigt in gewisser Weise dazu, die konstitutiv temporale Konstellation des Rückblicks, in dem die wirkliche Sünde erst als solche erkannt wird, in die begriffliche Logik sachlicher Korrelationen zu überführen, vor allem die von Glauben und Sünde unter dem Titel „Person“. Der paradoxe Charakter der Hamartologie löst sich auf, ihre esoterische Funktion verwickelt sich in eine apologetisch oder polemisch ausgerichtete anthropologische Theorie. Der in der neueren Hamartologie grundsätzlich relational definierte Begriff der Sünde tendiert daher doch zum substanziellen Begriff, der die Koexistenz von Sünde und Geschöpf bzw. von Sünde und Christusglaube ganz unparadox zu formulieren erlaubt; das verliert die Ungleichheit von „Sünde“ und die spezifische Phänomenalität von Tatsünden aus dem Blick. Dies ist sichtlich einem wichtigen Aspekt evangelischer Frömmigkeit verpflichtet, vernachlässigt jedoch andere, auf dem täglichen Lebensweg in einer anderen Weise wichtige Aspekte. Abschließend seien daher einige methodische Justierungen der Hamartologie zur Diskussion gestellt, die ich als ihre „Rekontextualisierung“ zusammenfassen möchte.

1. Topische Relativität. Die dogmatische Angemessenheit einer Lehre hängt gleichermaßen davon ab, dass sie biblisch begründet ist, und davon, dass sie relativ zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort formuliert wird; nur wenn beides gegeben ist, orientiert sie christlich. Daran gemessen tritt die neuere evangelische Hamartologie tendenziell allzu universal auf in dem, *was* sie an der Unbegreiflichkeit der Sünde zu verstehen gibt. Man hat nicht selten den Eindruck, dass sie eine theoretisch suisuffiziente Theorie darstellt.

Gerade in der Hamartologie scheint die Auslegung der Heiligen Schrift nicht selten regional, ja punktuell beschränkt, und dieser Mangel wird durch hermeneutische Kautelen wie die christologische Begründung kanonischer Lektüre nicht ausreichend behoben. Das gilt vor allem für den Gebrauch alttestamentlicher Zeugnisse zur Sache (Gen 3, Ps 51 usw.), deren jüdische, auf keine „Erb-

sünde“ führende Lektüre nur mit klaren Gründen unberücksichtigt bleiben sollte. Die Vielzahl und die Vielfalt der in narrativen und in poetischen Formen überlieferten biblischen Einsichten in die *conditio peccatoris* bleiben in erstaunlichem Maß abwesend – die Erschließungskraft des dogmatischen Begriffs gerade der Sünde hängt jedoch sehr davon ab, dass diese die kategoriale Reflexion ihrer narrativen und poetischen Vorgaben nicht als solche zum Verschwinden bringt.¹⁰⁰ Auch die Unterschiede der neutestamentlichen Figurationen des Themas verblassen oft angesichts der dominanten Präsenz des paulinischen Römerbriefs. Seine Interpretation berücksichtigt überdies oft wenig den heilgeschichtlichen Horizont und seine apokalyptischen Charakteristika, deren Übersetzung im Rahmen einer Hermeneutik des kulturellen Gedächtnisses noch keine allgemein erkannte Aufgabe ist.

Die deutsche evangelische Hamartologie scheint sich ihrer frömmigkeitsgeschichtlichen und kulturellen Partikularität wenig, jedenfalls nicht folgenreich für sie selbst, bewusst zu sein. Der spezifisch reformatorische Sündenbegriff gehört, und das ist kein irrelevantes Akzidens, einer Phase der europäischen Frömmigkeit zu, die sich gegenüber anderen Christentümern, die etwa die Vorstellung einer „Erbsünde“ nicht kennen oder ablehnen, nicht ohne weiteres als normativ ausgeben kann – oder kann man sich wirklich nicht auch, wie die Ostkirche das tut, auf Maximus Confessor statt auf Augustinus berufen?¹⁰¹ Gerade weil es richtig ist, dass die in der westlichen Hamartologie vorangetriebene Analyse der menschlichen Personalität in ihrem fragilen Selbstverhältnis „zu den hervorragenden und unersetzbaren Errungenschaften moderner Anthropologie (gehört)“¹⁰², wäre es so unmöglich wie anmaßend, etwa von einem tansanischen oder chinesischen Lutheraner zu verlangen, jenen Typus von individuellem und subjektivem ‚Selbst‘ zu entwickeln, in dem und für den die reformatorische Hamartologie so großartig formuliert wurde. Dieser Typus ist (nur) eine der kulturell kontingenten Früchte des durch die Heilige Schrift wirkenden Heiligen Geistes.

2. Dogmatische Posteriorität. Auch der evangelische Theologe, der sich einem „denkenden Glauben“ verpflichtet weiß, darf Gott sei Dank davon ausgehen, dass es drei irreduzible Artikulationsformen des christlichen Glaubens gibt: das Argument, das Gedicht, das Gebet. Letzteres bzw. überhaupt der Gottesdienst

¹⁰⁰ Vgl. den Versuch von Gunda Schneider-Flume, Grundkurs Dogmatik, Göttingen 2004, bes. 22ff.

¹⁰¹ Vgl. Vasile Hristea, Kommunikation und Gemeinschaft, Leipzig 2005; dass Augustins Begriff der Erbsünde auch das familienrechtliche Schema einer Vertragsgemeinschaft kennt, betont Risto Saarinen, Art. Erbsünde, in: RGG⁴ 2 (1999), 1394-1396, hier 1395.

¹⁰² Hermann Deuser (Anm. 10), 81.

muss m.E. als die primäre Artikulation gelten.¹⁰³ Die Hamartiologie, die sich bewusst ist, *wie* sie zu verstehen geben kann, was sie weiß, sollte sich daher in bewusster Beschränkung nur als die Reflexion desjenigen Sündenbewusstseins verstehen, das sich im *Gebet* bildet, das die Vergebung der Sünden zugesprochen bekommen hat und diesen Zuspruch erneut erbittet. Keineswegs schließt dies die dogmatische Aufgabe aus, die Selbsterkenntnis dieses Menschen als Sünder anthropologisch zu reflektieren; diese Reflexion muss jedoch ihre (religions- und überhaupt kulturhermeneutisch zu erhebende) Nicht-Universalität an sich selbst vollziehen.

Die neuere evangelische Hamartiologie ist hierin (abgesehen von der kulturhermeneutischen Verpflichtung) programmatisch vorbildlich, im Diskurs jedoch nicht selten defizitär. Sie will nur vom „Unwesen“ der Sünde sprechen, um dann das „Wesen“ der Sünde zu bestimmen und ihre ‚unmögliche‘ Positivität doch als etwas ‚für sich‘ Mögliches und Wirkliches zu profilieren. Wo sie die Sünde dann auch als *Sein* oder als personalen *Selbstvollzug* versteht, macht sie gegen ihre Absicht die Sünde in tendenziell univokem Verständnis und in symmetrischer Kontrastierung zum Glauben zu einer Art ontologischem Prinzip. Das hat eine praktisch wirksame Entsprechung, die mit der Perspektive, über die Sünde nur etwas sagen zu wollen im Licht der erfahrenen Vergebung der Sünden, nicht verträglich ist: Sie sinnt das Sündenbekenntnis, die spezifischen Kommunikationsbedingungen der Rede von Sünde vernachlässigend, allen ‚sündigen‘ Menschen an und wandelt die Klage über die Sünde in die Anklage gegen die ‚Sünder‘ um. Praktisch hat das bekanntlich oft den Versuch bedeutet, andere Menschen zu Sündern zu ‚machen‘, ihr Selbstwertgefühl zu brechen, wie die Kritik das nennt, um ihnen die Vergebung der Sünden als notwendig erscheinen zu lassen.¹⁰⁴ Hier wird die (vermeintlich allgemein zugängliche) Sündenerkenntnis zum Evidenzmedium der Verkündigung des Evangeliums; die folgend moralistisch verzerrte Hamartiologie erhält primären, positiven dogmatischen Rang.

Man braucht nicht so weit gehen, das Glaubenswissen zweiter oder nicht-positiver Ordnung als ein „Meta-Dogma“ zu klassifizieren.¹⁰⁵ Es benennt zwar in der Tat die Beziehung zweier anderer ‚Dogmen‘, der Schöpfungslehre und der Veröhnungslehre; aber es beruht auf dem realen Vorgang der Sündenvergebung, der erlaubt und erfordert, die nun mehr als vergehend erkannte Logik richtig zu entschlüsseln. Aber man könnte die falsche Positivierung der Hamartiologie da-

¹⁰³ Vgl. Walter Sparn, Art. Gebet, in: Wilhelm Gräß, Birgit Weyel (Hgg.), Handbuch Systematische Theologie, Gütersloh 2007, 287-299; für die Dreizahl der Artikulationsformen gibt es eine Quelle, die ich leider nicht mehr angeben kann.

¹⁰⁴ Diesen Fehler der Erweckungstheologie beschreibt Gunther Wenz (Anm. 2), 67ff.

¹⁰⁵ Siegfried Wiedenhofer, „Erbsünde“ – eine universale Erbschuld? In: ThQ 162 (1982), 30ff.

durch vermeiden, dass man ihre gesonderte Stellung als geschlossene Lehre zwischen Schöpfungslehre und Christologie aufgibt zugunsten eines diversifizierten, d.h. in den soteriologisch relevanten Kontexten nachträglich zu erhellenden Kontrastes – ein „nachträglich“, das keineswegs das *pondus peccati* verkleinert, es aber in die richtige Relation zu der noch „viel größeren Gnade“ (Röm 5,20f) setzt.¹⁰⁶

3. Kommunikative Diskretion. Die christliche Hamartologie hat „von der Sünde, dem anthropologisch zentralen Fall des Bösen“¹⁰⁷ nur okkasionelle Beschreibungen zu geben, nicht aber kausale Erklärungen zu formulieren. Daher kann sie nicht allen und jedem *promiscue* zu verstehen geben, was sie weiß. Als methodisch geklärte Äußerung des christlichen Glaubens, also mit der Vergebung und Überwindung (eigener) Sünden im Rücken, beschreibt sie allgegenwärtige Phänomene menschlicher Kultur mit, die in ihrer spezifisch theologischen Perspektive unbegreiflich, in der von ihr mitgewussten Perspektive der Lebenserfahrung *extra fidem* aber auf ganz andere Weise und mit ganz anderen Folgen begreiflich bzw. widersinnig erscheinen. Wenn die Hamartologie diese soteriologisch ‚falsche‘ Perspektive nicht übernehmen, gleichwohl sich auf die in ihr namhaft gemachten Phänomene beziehen will, muss sie ihre Aussagen in der Ich- oder Wir-Rede und ihre Aussagen in der Dritten Person genau unterscheiden.¹⁰⁸

Die Rede von Sünde in der Ich- oder Wir-Form vermag freilich einerseits viel weniger zu sagen als eine anthropologische oder gar ontologische Theorie ‚der‘ Sünde, weil sie an die Konkretheit von Hier, Jetzt und Person gebunden ist. Eben deshalb kann sie andererseits viel mehr sagen als ein Begriff von Sünde, der den Sündern ihr Sündersein anthropologisch ‚beweist‘. Allgemeinere Erschließungskraft wächst der christlichen Hamartologie vermutlich weniger durch die begriffliche Stringenz zu, mit der sie *ex post* die Logik des Sünderseins allerdings rekonstruiert, als vielmehr durch die performative Plausibilität, in welcher der Hamartologe als gerechtfertigter Sünder diese Logik als Talmi, d.h. sich konfessorisch (zumindest in der Form der Ironie) von sich selbst distanzieren kann. Ihre intellektuelle Form berechtigt die Hamartologie nicht, die moralischen Defizite und Untaten anderer Menschen religiös zu maximieren und als „Sünde“ groß zu

¹⁰⁶ Vgl. etwa die Behandlung der Thematik bei Eberhard Jüngel (Anm. 13), § 4; im Zusammenhang der Auferstehung Jesu (!) und der fünften Vaterunserbitte bei Dietrich Korsch, Dogmatik im Grundriß, Tübingen 2000, 157f. 224ff und im Zusammenhang der Kreuzestheologie bei Gunda Schneider-Flume (Anm. 25), 236ff. 319ff.

¹⁰⁷ Ingolf U. Dalferth, Leiden und Böses. Vom schwierigen Umgang mit Widersinnigem, Leipzig 2006, 201.

¹⁰⁸ Dies hat seine Parallele im Umgang mit dem Theodizeeproblem, in dem das Böse ja keineswegs nur als erlittenes, sondern auch als getanes zum Thema wird, so dass Ich- und Du-Rede nicht auf die Er/sie/es-Rede reduzierbar sind. Vgl. Walter Sparr, Art. Theodizee VI: Dogmatisch, in RGG⁴ 8 (2005), 231-235, hier 232f.

machen. Das *magnificare peccatum* ist eine Aufgabe, die Christenmenschen an sich selbst haben, nicht an anderen, wo bekanntlich das Achte Gebot gelten sollte. Nicht Anklage der ‚Sünder‘ (die es noch gar nicht sind), sondern vielmehr die Klage über die Sünde vor Gott ist hier das angemessene sprachliche Genus.¹⁰⁹ Was bedeutet „Klage“ diskursiv? Diese methodische Aufgabe gelingt vielleicht, wenn die Hamartiologie einen dialogischen Prozess zwischen der Klage des gerechtfertigten Sünders und der Anklage der Sünder anstößt und hermeneutisch weitertreibt. Jedenfalls arbeitet sie der Sprach- und Beziehungslosigkeit der Sünde entgegen, die man ja auch als Gefühlskälte kennzeichnen kann.¹¹⁰

Das Gebot der kommunikativen Distinktion sollte die falsche Alternative beenden, die Predigt des *Gesetzes* diskursiv vor die des *Evangeliums* platzieren zu sollen oder aber umgekehrt. Ohnedies ist erst der Christusglaube instand gesetzt, Gesetz und Evangelium wirklich, d.h. evangeliumsgemäß, zu unterscheiden; dies lässt sich nicht als zwei Arten von Anreden an die Delinquenten vorwegnehmen. Der *usus elenchthicus legis* ist es vielmehr, die alltägliche menschliche Lebenswelt als Raum der Verbindlichkeit der Gebote Gottes zu verstehen zu geben, einer Verbindlichkeit, die z.B. die biblischen Begriffe der „Schöpfung“, des „Bundes“, der „Gerechtigkeit“ markieren. Das ist ebenso weit von der Zielsetzung einer verzweiferten Fixierung auf die Verborgenheit Gottes entfernt wie von der eines zerknirschten Moralismus angesichts der ach so vielen neu-alten Tatsünden. Die evangelische Bußpredigt hat ihr Vorbild weniger an Nathans Auftritt (2. Sam 12) als an Jesus Christus selbst. Immerhin kann Gesetzlichkeit gegenüber Sündern, wenn das Evangelium nicht allzu weit entfernt ist, ein Stück weit narrativ und poetisch ausgehebelt werden: durch die listige, fiktiv inszenierte Umsetzung richtender Zuschauer auf die Bühne der Täter, wie das beispielsweise Wilhelm Busch, dem Zeichner und Dichter der bösen Buben Max und Moritz oder der frommen Helene so erheiternd-ernst gelungen ist: „Ach, wie ist der Mensch so sündig! Lene, Lene! Gehe in dich!“¹¹¹

4. Eschatologischer Vorbehalt. Es dürfte Konsens sein, dass dogmatische Propositionen, die ein Hoffnungsgut des christlichen Glaubens berühren, einem eschatologischen Vorbehalt unterliegen. Im Blick auf die Hamartiologie bedeutet er den Verzicht nicht nur auf die Unbescheidenheit, die (unbegreifliche) Sünde erklären zu wollen, sondern auch auf die nur scheinbar bescheidenere Ambition, sie (als Unglaube) vollständig zu benennen. Eine solche Definition würde grund-

¹⁰⁹ So zu Recht Wilfried Härle (Anm. 10), 466. Vgl. auch Tom Kleffmann, *Die Erbsündenlehre im sprachtheologischen Horizont*, Tübingen 1994.

¹¹⁰ Klaas Huizing, *Der erlesene Mensch. Ästhetische Theologie*, Bd. 1, Stuttgart 2000, 70ff.

¹¹¹ Wilhelm Busch, *Die fromme Helene* (1872), Kap. 15; „... was im tiefsten Grunde wurzelt.“ *Kirchenkritik und Frömmigkeit bei Wilhelm Busch*, hg. v. Evang. Erwachsenenbildung Niedersachsen (im Druck).

sätzlich die Gleichumfänglichkeit von Sünde und Schuld, von Tatsünden und Personsünde annehmen; dies wiederum würde die sündigen Personen ausschließlich als *Täter* ihrer Sünden ansprechen. Die christliche Hamartologie ist aber gerade darin ‚unvollständig‘, dass sie mit guten Gründen die Täter und die Opfer des Bösen nicht schon jetzt eindeutig trennt, dies vielmehr der Wiederkunft Jesu Christi zum Gericht überlassen muss und darf.

Deshalb ist die Hamartologie schlecht beraten, wenn sie ihre Orientierung an der in Jesus Christus geglaubten Überwindung der Sünde nur abstrakt, quasi als Eingangslizenz voraussetzen würde. Sie wäre unfähig, die einstweilige Fortexistenz von bösen „Mächten und Gewalten“, deren Opfer wir Sünder sind, in der Perspektive des Christusglaubens überhaupt wahrzunehmen; unfähig auch, die so erschließungskräftige biblische und reformatorische Metaphorik der Krankheit zu verstehen. Denn beide, das tragische, unschuldig-schuldige Verhängnis und die fremd-eigene Krankheit erlauben es nicht, Täter und Opfer säuberlich zu trennen. Im eschatologischen Vorbehalt der christlichen Hamartologie liegt die Nötigung (aber auch die Entlastung), die Ambivalenz menschlicher Freiheit und die Verstrickung der Einzelnen in Sünde, die ihnen nicht linear zugerechnet werden kann, einstweilen nicht als unser Eigenes verstehen zu müssen. Auch die christliche Lehre von Sünde ist kein Mittel, dem Tatbestand zu entrinnen, dass der christliche, seines Heils in Christus gewisse Glaube in dieser Weltzeit der Prüfung, der Anfechtung, ja der Versuchung ausgesetzt bleibt.