

# Die Philosophen und die Erbsünde

Von Peter Henrici SJ

Am 7. Juni 1793 schreibt Goethe an Herder, nun habe »auch Kant seinen philosophischen Mantel, nachdem er ein langes Menschenleben gebraucht hat, ihn von mancherlei sudelhaften Vorurteilen zu reinigen, freventlich mit dem Schandfleck des radikalen Bösen beschlabbert, damit doch auch Christen herbeigelockt werden, den Saum zu küssen«. <sup>1</sup> Goethes Unwille bezieht sich auf Kants eben veröffentlichte Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* – einen unerwarteten Nachtrag zu den drei *Kritiken*. Nicht minder erstaunt hatte sich Schiller schon beim Lesen der Druckbogen geäußert; er tröstete sich damit, daß Kant mit den christlichen Dogmen so frei umgehe, wie die griechischen Philosophen und Dichter mit ihrer Mythologie. <sup>2</sup>

Beide Dichter täuschen sich wohl über Kants Absicht. Es kommt ihm nicht darauf an, die christliche Tradition ins philosophische Denken hinüberzuretten; vielmehr hilft ihm das Dogma, mit einer philosophischen Schwierigkeit fertig zu werden, wie sie sich notwendig aus seinem eigenen Ansatz und aus dem Denken der letzten 150 Jahre ergab. Nur so konnte Kants Religionsschrift zu einem Scharnier werden, an das sich die Hauptlinie des nachkantischen Denkens anschloß. Wenn wir im folgenden kurz versuchen, die auf Kants Erbsündenlehre zulaufenden und von ihr ausgehenden Entwicklungslinien nachzuzeichnen, soll damit Kant nicht zum Kirchenlehrer erhoben werden. Die christliche Rechtgläubigkeit des kantschen »radikal Bösen« bleibe eingeklammert. Deutlich werden soll nur die philosophische (und damit anthropologische) Relevanz der Erbsündenlehre.

Von Pascal bis Rousseau

Ernst Cassirer identifizierte in seiner *Philosophie der Aufklärung* den Gedanken der Erbsünde als den »gemeinsamen Gegner, in dessen Bekämpfung sich die verschiedenen Grundrichtungen der Aufklärungsphilosophie vereinen«. <sup>3</sup> Bekämpft wurde dieser Gedanke jedoch nur, weil er zugleich massiv gegenwärtig war. Schon im 16. Jahrhundert hatte die Erbsündenlehre die Wasser-

---

1 *Goethes Briefe* IV, hrsg. v. P. Stein. Berlin 1903, S. 23.

2 Vgl. *Schillers Briefe* III, hrsg. v. F. Jonas. Berlin 1893, S. 289.

3 E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen 1932, S. 188.

scheide zwischen Humanisten und Reformatoren gebildet. Hundert Jahre später machte sie Pascal zum Angelpunkt seiner Apologie des Christentums. Von Augustin wie von der modernen Wissenschaft herkommend, zeigte er auf, daß das Phänomen Mensch, so wie es uns in der Erfahrung gegeben ist, nur durch die Hypothese der Erbsünde zureichend erklärt wird. Im Gegensatz zu seinen Vorgängern unternimmt Pascal nicht den Versuch, die Erbsündenlehre selbst menschlich verständlich und dadurch auch für Humanisten annehmbar zu machen. Er unterstreicht vielmehr ihren Geheimnischarakter und die Widerstände, die die Vernunft der Annahme dieser Lehre entgegensetzt.<sup>4</sup> Doch gerade so dient sie zur Erhellung des Unbegreiflichen im menschlichen Erscheinungsbild. »Die menschliche Natur wird erst begreiflich durch die Unbegreiflichkeit, die wir auf ihrem Grunde entdecken«: so kann Cassirer den pascalschen Gedankengang zusammenfassen.<sup>5</sup>

Die Dialektik, die Pascal für diesen Aufweis einsetzt, ist sehr subtil, und sie läßt sich infolge des fragmentarischen Charakters der *Pensées* nur annäherungsweise nachzeichnen. Jedenfalls begnügt sie sich nicht mit einer bloßen Auflistung der Anzeichen des menschlichen Elends und der »trügerischen Mächte« (wie Sinne, Einbildung, Gewohnheit usw.); sie macht vielmehr in immer neuem »Umschlagen vom Für zum Wider« den latenten Gegensatz sichtbar, den jede menschliche Situation und Haltung in sich birgt, so daß im Elend jeweils die Größe und in der Größe das Elend des Menschen aufscheint. Dieser unauflösliche Doppelcharakter des empirischen Menschen erklärt sich nur aus der einer Doppelheit seines Ursprungs – der ursprünglichen Gefallenheit einer ursprünglich guten Natur. »Die Größe des Menschen ist so sichtbar, daß sie sich sogar aus dem Elend erweisen läßt. Denn was bei den Tieren in der Natur liegt, das nennen wir beim Menschen sein Elend. Dadurch erkennen wir, daß seine Natur, die heute derjenigen der Tiere gleich ist, von einer besseren Natur abgesunken ist, die ihm ehemals eigen war. Denn wer wäre darüber unglücklich, nicht König zu sein, es sei denn ein entthronter König?«<sup>6</sup>

Dazu sind noch zwei präzisierende Anmerkungen zu machen. Pascal entdeckt die Gefallenheit nicht von einer Phänomenologie des konkreten Menschen aus; vielmehr hilft ihm die aus dem Glauben bekannte Erbsündenlehre, Elend und Größe des Menschen erst richtig zu sehen. »Was mich angeht, so gestehe ich: sobald die christliche Religion den Grundsatz enthüllt, daß die menschliche Natur verderbt und von Gott abgefallen ist, öffnet dies die Augen dafür, überall den guten Sinn dieser Wahrheit zu sehen; denn die Natur, so wie sie ist, weist allenthalben, sowohl im Menschen wie außerhalb des Menschen,

4 B. Pascal, *Pensées* Nr. 434 (Chevalier Nr. 438), in: *Schriften zur Religion*, übertr. v. H.U. von Balthasar. Einsiedeln 1982, S. 217f.

5 E. Cassirer, a.a.O., S. 191.

6 B. Pascal, *Pensées* Nr. 409 (Chevalier Nr. 268), in: a.a.O., S. 161.

auf einen verlorenen Gott hin und auf eine verderbte Natur.«<sup>7</sup> Umgekehrt dient die Erklärungsmacht der Erbsündenlehre auch nicht einfach dazu, die christliche Religion als die einzig wahre zu erweisen – in dem Sinne, daß sie als einzige das Rätsel Mensch zu lösen vermöchte. Pascal geht es vielmehr um eine praktische Haltung: aufgrund seiner Einsicht in seine (von der Erbsündenlehre erhellte) Zweiheit von Größe und Elend soll der Mensch dazu geführt werden, den vom Christentum verheißenen Erlöser zu erwarten, der als einziger die gefallene Natur wieder aufzurichten vermag. Pascals bei der Erbsündenlehre ansetzende Apologetik führt geradewegs zum Erlösergott, nicht zu einem deistischen obersten Weltprinzip.

Gegen das Christentum als Erlösungsreligion wenden sich die Angriffe der Aufklärer in erster Linie, und damit bloß indirekt gegen die Erbsündenlehre. Der Aufklärer glaubt an die Macht der Vernunft, den Menschen zu vervollkommen, und deshalb kann er es nicht zulassen, daß es eine von außen, von Gott herkommende Erlösung des Menschen geben soll, ja daß der Mensch überhaupt erlösungsbedürftig und nicht bloß besserungsfähig sei. Hier liegt der eigentliche Grund für die deistische Eliminierung der Heilsgeschichte oder für ihre moralpädagogische Umdeutung (wie bei Lessing). Voltaire hat in seiner gewohnten Oberflächlichkeit den Beweis für die Verbesserungsfähigkeit des Menschen im zivilisatorischen Fortschritt gesehen (etwa im Gedicht *Le mondain* und im *Siècle de Louis XIV.*); ebenso oberflächlich tut er Pascals Anthropologie mit dem Hinweis ab, die Menschennatur sei nun einmal, wie sie sein müsse, nicht zu glücklich und nicht zu elend, und das kleine alltägliche Glück sei für sie immer noch möglich.<sup>8</sup> Und doch müssen die *Pensées* Pascals Voltaire tiefer getroffen haben, als er selbst zugeben wollte; sonst wäre er nicht über fünfzig Jahre hin immer wieder darauf zurückgekommen.<sup>9</sup>

Das mag daran liegen, daß sich, wie Cassirer gezeigt hat<sup>10</sup>, die Ablehnung der Erbsünde mit dem Theodizeeproblem verknüpft, mit dem Voltaire zeitlebens gerungen hat. Wenn sich das Böse nicht auf eine Ursünde zurückführen läßt, dann muß seine Zulassung Gott selbst angelastet werden. Leibniz, der diesem Problem allererst den Namen gegeben hat, hatte es in wiederholten Ansätzen stets auf traditionelle theologische Weise im Sinne der »felix culpa« gelöst: Gott konnte und mußte sogar den Sündenfall zulassen, weil nur so die Erlösung durch Christus möglich wurde und damit die bestmögliche aller Wel-

7 Ebd., Nr. 441 (Chevalier Nr. 421), in: ebd., S. 211f.

8 Voltaire, *Lettres philosophiques* XXV. Lettre: *Sur les Pensées de M. Pascal*, 3, in: Ders., *Mélanges* (La Pléiade 152). Paris 1961, S. 106f.

9 Der Anti-Pascal in Voltaires erstem philosophischen Werk, den *Lettres philosophiques* von 1734, wurde 1739, 1742, 1748, 1752 und 1756 überarbeitet und ergänzt, und 1778 veröffentlichte Voltaire als sein letztes philosophisches Werk 128 neue *Remarques* über Pascal.

10 E. Cassirer, a.a.O., S. 194ff.

ten. Voltaires Optimismus dagegen war vom gläubigen Tiefsinn des leibnizschen so weit entfernt, daß ihn die empirische Evidenz spätestens seit dem Erdbeben von Lissabon (1755) zum Pessimismus bekehren mußte. Es blieb der heiter-resignierte Pessimismus des kleinen Glücks und eines Gottes, der so erhaben ist, daß er sich um die Geschicke der Welt nicht kümmert: »Wenn seine Hoheit ein Schiff nach Aegypten entsendet, kümmert es ihn dann, ob es den Mäusen im Schiffsbauch gut oder schlecht geht?«<sup>11</sup>

Der Mangel an Menschlichkeit dieses erlösungsfreien Humanismus war allzu deutlich, und so konnte eine Reaktion dagegen nicht ausbleiben. Sie stand bereits gedruckt, als Voltaire die soeben zitierten Zeilen schrieb, und ihr Autor war Jean Jaques Rousseau. Viele Züge seiner beiden *Discours*, die sich gegen den naiven Fortschrittsoptimismus wandten<sup>12</sup>, scheinen von Pascal inspiriert. Auch Rousseau sieht den Menschen in radikaler Verderbnis der Sitten und in innerer Verzweiflung, und zwar auch hier infolge eines Sündenfalls. Doch ist dieser nicht mehr vor- oder urgeschichtlich, sondern innerhalb der Geschichte anzusiedeln, und er besteht nicht im Ungehorsam eines Einzelnen gegen Gott, sondern in einem durch die Einführung des Privateigentums gestörten sozialen Verhalten. Dank dieser Umdeutung des Sündenfalls kann Rousseau einerseits die ursprünglich gute, besserungsfähige Menschennatur auch im gefallenem Menschen sich durchhalten lassen, wodurch andererseits eine Selbsterlösung des Menschen durch rechte Erziehung und durch den Sozialvertrag möglich wird. Die Theodizeefrage wird gegenstandslos, weil der Mensch selbst für Heil und Unheil verantwortlich ist.

So gelingt Rousseau eine Synthese zwischen Aufklärungsdenken und Erbsündenlehre, allerdings um den Preis einer Verlagerung ins Innergeschichtliche, unter Ausschaltung jeglicher Transzendenz. Der Sündenfall hat keinen Geheimnischarakter mehr und keine religiöse Dimension; er ist nichts als eine Tat der geschichtlichen Menschen, genauer gesagt, eine bestimmte Richtung und Grundhaltung in ihrem Tun. So kann und muß das Böse auch vom Menschen selbst überwunden und ausgemerzt werden, nicht durch Reue und Umkehr, sondern durch eine bessere gesellschaftliche Organisation. Die Heilsgeschichte fällt bei Rousseau mit der Geschichte schlechthin zusammen. Kant wird Rousseaus Lehre vom Sündenfall zugleich weiterführen und vertiefen, und gerade so das Denken des 19. Jahrhunderts maßgeblich prägen.

11 Voltaire, *Candide, ou l'optimisme* (1759), Kapitel 30: *Conclusion*, in: Ders.: *Romans et contes* (La Pléiade 3). Paris 1958, S. 236.

12 J.J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts* (1750); *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755).

*Kants Lehre vom radikal Bösen*

Daß Kant ein Bewunderer Rousseaus war, ist bekannt; weniger bekannt dürfte sein, daß er zeitlebens mit dem Problem der göttlichen Vorsehung und mit dem Theodizeeproblem gerungen hat. Seine Religionsschrift ist in diesem Rahmen zu sehen. Sie ist nicht als Versuch zu verstehen, Kants Philosophie nachträglich mit dem Christentum in Einklang zu bringen; Kant zeigt überhaupt an einer Aussöhnung mit dem kirchlichen Christentum wenig Interesse, und er hat soeben mit der Schrift *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (1791) dem Theodizeeproblem offiziell den Abschied gegeben, indem er es als teils falsch formuliert, teils unlösbar erklärt. Seine Religionsschrift will vielmehr auf zwei Fragen antworten, die in seiner praktischen Philosophie offen geblieben waren. Mit seiner Antwort führt Kant die rousseausche Problematik über sich hinaus und eröffnet eine neue Sicht der Providenz.

Das erste, was dem Leser der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* auffällt, ist die scheinbare Unstimmigkeit zwischen Kants Definition der Religion und dem in der Schrift tatsächlich Abgehandelten. Kant definiert die Religion als »Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttliche Gebote«<sup>13</sup>, und man würde demzufolge in seiner Religionsschrift einen einfachen Motivationszuschuß zum kategorischen Imperativ erwarten – förderlich, aber nicht unentbehrlich. Kant setzt dagegen, in augustinisch-lutheranischer Tradition, mit einer Erörterung der Verderbnis der menschlichen Natur ein, dem »radikal Bösen«, worauf seine weiteren Überlegungen notgedrungen in eine Erlösungslehre münden. Diese bewegt sich zwar durchwegs in ethischen und nicht in ontologischen Kategorien; doch vertieft sie Kants ethische Weltanschauung in unvorhersehbarer Weise und führt weit über Rousseau hinaus.

Die Frage, die Kant sich stellt, ist eine doppelte: Wie ist das Böse möglich, und wie kann trotz des Bösen das Gute verwirklicht werden? Mit diesen Fragen tut Kant den notwendigen Schritt zur Konkretisierung seiner praktischen Philosophie. Bisher hatte er nur aufgezeigt, wie ein guter Wille grundsätzlich denkbar ist; jetzt wird gefragt, wie das konkrete menschliche Wollen in dieser konkreten Welt tatsächlich gut sein kann. Die Antwort lautet, daß es nur gut ist als Überwindung des Bösen, das dem Menschen unvermeidbar innewohnt. Den Begriff der Bosheit hätte Kant analytisch aus dem Begriff der menschlichen Freiheit ableiten können; denn der Mensch ist in seiner Wahl des Guten nur dann frei, wenn er grundsätzlich auch das Böse wählen könnte. Doch Kant geht es hier nicht um begriffliche Ableitungen; er findet das Böse vielmehr als eine Erfahrungstatsache vor. Im Gegensatz zu Rousseau weiß Kant aus seinen

---

13 I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1794), IV,1: *Vom Dienst Gottes in einer Religion überhaupt*, in: Ders., *Werke* (Akademie-Ausgabe VII), S. 153.

ethnologischen Studien, daß der Mensch auch im sogenannten Naturzustand böse ist, was sich vor allem in unbegründeten Grausamkeiten zeigt. Eigentlicher Ort der Bosheit ist jedoch nicht das äußere Tun, sondern die innere Gesinnung des Menschen. In pascalscher Manier deckt Kant die »Gebrechlichkeit der menschlichen Natur«, die »Unlauterkeit« und die »Verderbtheit des menschlichen Herzens« auf<sup>14</sup>, die selbst äußerlich gute Taten innerlich böse machen.

Als nächstes fragt er sich, seiner früheren Methode treu bleibend, unter welchen *Bedingungen* diese empirischen Tatsachen möglich, d.h. denkbar sind. Da es sich um das moralisch Böse handelt, muß der Grund dafür im freien Willen und näherhin in der Ausrichtung dieses Willens (Kant sagt: in seinen »Maximen«) gesucht werden. Hier entdeckt Kant nun einen »allgemein zum Menschen gehörigen« d.h. »natürlichen« *Hang*, dem »Sinnenantrieb« (d.h. letztlich der Selbstliebe) mehr Gewicht zu geben als der Achtung vor dem Vernunftgesetz. »Die Bösartigkeit der menschlichen Natur ist also nicht sowohl *Bosheit*, wenn man dieses Wort in strenger Bedeutung nimmt, nämlich als Gesinnung ..., das Böse *als Böses* zur Triebfeder in seine Maxime aufzunehmen (denn die ist teuflisch); sondern vielmehr *Verkehrtheit* des Herzens, welches nun, der Folge wegen, auch ein *böses Herz* heißt, zu nennen.«<sup>15</sup>

Kants »radikal Böses« entspricht somit, in theologischer Terminologie, der *Konkupsistenz* oder Begierlichkeit, die als ein gestörtes Verhältnis zwischen Sinnhaftem und Geistigem im Menschen zu verstehen ist.<sup>16</sup> Doch setzt Kant die Konkupsistenz nicht an die Stelle der Erbsünde; vielmehr muß sie als moralisch Böses ihren Ursprung in einer *Sünde* haben, die sich – entsprechend Kants Verständnis der noumenalen Freiheit – zeitlos an die Stelle der Unschuld setzte und den Hang zum Bösen mit sich brachte. Das Warum dieser freiwilligen Unordnung, »d.i. dieses Hanges zum Bösen bleibt uns unerforschlich, weil er uns selbst zugerechnet werden muß«.<sup>17</sup> Die biblische Erzählung vom Sündenfall ist jedoch eine adäquate erzählerische Darstellung dieses zeitlosen Ursache-Folge-Verhältnisses. Daß diese Erzählung auch vom Verführer spricht, weist einerseits auf die Unbegreiflichkeit des Vorgangs hin, andererseits darauf, daß »der Mensch ... nur *durch Verführung* ins Böse gefallen, also *nicht von Grund aus* (selbst der ersten Anlage zum Guten nach) verderbt, sondern ... noch einer Besserung fähig« ist, so daß »doch immer noch ... Hoffnung einer Wiederkehr zu dem Guten, von dem er abgewichen ist, übriggelassen wird«.<sup>18</sup>

14 I. Kant, ebd., I,2: *Von dem Hange zum Bösen in der menschlichen Natur*, in: ebd., S. 29-30.

15 I. Kant, ebd., I,3: *Der Mensch ist von Natur böse*, in: ebd., S. 37.

16 Vgl. K. Rahner, *Zum theologischen Begriff der Konkupsistenz*, in: Ders., *Schriften zur Theologie I*. Einsiedeln 1954, S. 377-414.

17 I. Kant, a.a.O., I,4: *Vom Ursprunge des Bösen in der menschlichen Natur*, in: a.a.O., S.43.

18 I. Kant, ebd., S. 44.

Hauptaufgabe der Religionsschrift ist es demnach, die Bedingungen darzulegen, unter denen eine Umkehr vom Bösen zum Guten konkret denkbar ist. So interessant diese Ausführungen sind (etwa in der Forderung nach dem Idealbild des Gottmenschen und nach einer sowohl unsichtbaren wie sichtbaren Kirche), können wir sie hier nicht im einzelnen nachzeichnen; es genüge der Hinweis, daß hier die Religion endgültig in den Dienst der Moral genommen wird – entsprechend Kants eingangs erwähnter Definition. Ein Vergleich mit Rousseau kann nochmals Kants Eigenes ins Licht stellen: Der Mensch ist zwar besserungsfähig aufgrund der verbliebenen »ersten Anlage zum Guten«; *aber* die wirkliche Bekehrung ist nur durch göttliche Mithilfe möglich. Die Besserung wie die Verderbnis geschehen zwar im geschichtlichen Heute; *aber* als Akte des freien Willens sind sie grundsätzlich in der Zeitlosigkeit des Noumenalen anzusiedeln. Dennoch spielt sich die Besserung (wie die Verderbnis) auch auf der Erfahrungsebene ab, namentlich in der Sphäre des menschlichen Zusammenlebens; *aber* die Besserung der Gesellschaft wird bei Kant nicht wie bei Rousseau durch Erziehung und Gesellschaftsvertrag herbeigeführt; sie ergibt sich vielmehr mit gleichsam naturhafter Notwendigkeit aus dem Bösen selbst.

Hier verknüpft sich Kants Religionslehre mit seiner Geschichtsphilosophie, die er schon neun Jahre zuvor in der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) entworfen hatte. Kurz nach der Religionsschrift wird er sie mit zwei Aufsätzen *Zum ewigen Frieden* (1795) und *Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht in beständigem Fortschreiten zum Bessern sei* (1798) bekräftigen. Die in diesen Schriften entwickelte Sicht der Geschichte ist eigenartig vorsehungsgläubig, ja sie scheint den Grundgedanken der leibnizschen Theodizee erneuern zu wollen: Der menschliche Hang zum Bösen, der sich gesellschaftlich in fortwährenden und immer zerstörerischeren Kriegen auswirkt, wird die Staaten schließlich zur Einführung einer vernunftgegründeten Friedensordnung in einem Staatenbund führen. Kants Vertrauen in diese vorsorgliche »Natur«, die das Gute aus dem Bösen erwachsen läßt, gründet jedoch nicht in einem religiösen Glauben; es stützt sich vielmehr auf die moralische *Pflicht*, den »Sieg des guten Prinzips über das Böse«<sup>19</sup> zu *erhoffen*, und im Licht dieser Hoffnung sind dann im tatsächlichen Geschichtsverlauf Anzeichen ihrer Erfüllung zu erkennen.

Gerade da, wo Religionsphilosophie und Geschichtsphilosophie zusammenreffen, zeigt sich die Säkularisierungstendenz in Kants Denken am deutlichsten. Er hat zwar Rousseaus optimistischen Pessimismus auf eine tiefere Begründung des Bösen wie des Guten hin hinterfragt; doch wird als letzte Instanz nicht ein persönlicher Gott, sondern eine moralische Weltordnung eingesetzt – wie Fichte Kant sachlich wohl richtig interpretiert hat. Jedenfalls ist

<sup>19</sup> Titel des III. Stückes der Religionsschrift.

damit der Weg geöffnet zu einer Betrachtung der Geschichte als einem immanent notwendigen, dialektischen, und eben dadurch providentiellen *Prozeß*. Hegel wird diesen Weg beschreiten; Schelling wird ihn nochmals hinterfragen, indem er die Möglichkeit und die Notwendigkeit des Bösen in der Natur Gottes selbst sucht.

### *Von Hegel zu Ricoeur*

Das erste Werk Kants, das Hegel unmittelbar nach Abschluß seines Theologiestudiums eingehend studiert, ist die Religionsschrift. Ihn fasziniert darin offenbar vor allem die Idee der unsichtbaren Kirche, die zum »Vereinigungspunkt« mit seinen Freunden Hölderlin und Schelling werden soll.<sup>20</sup> Mit der Lehre vom »radikal Bösen« kann er zunächst nicht viel anfangen; sie wird für ihn erst – indirekt – wichtig, als sich ihm das Problem des geschichtlichen Zerfalls des Idealstaats, der griechischen Polis, stellt. Hier mag ihm Kants Modell des Guten, das aus dem Bösen selbst notwendig hervorgeht, bei der Umdeutung der Geschichte in Dialektik geholfen haben. Jedenfalls zitiert Hegel im Schlußabschnitt seiner ersten veröffentlichten Schrift, *Glauben und Wissen* (1802), an exponierter Stelle ein Wort Pascals über die Erbsünde.<sup>21</sup> Es soll das dialektische Gesetz erläutern, daß *Gott sterben muß*, weil er nur so »zugleich allumfassend, und in die heiterste Freiheit [seiner] Gestalt auferstehen kann und muß«.<sup>22</sup>

Hegel verknüpft so seine zentrale und grundlegende Dialektik von Tod und Auferstehung Gottes mit der Erbsündenlehre. Das aber heißt, daß Hegel die Sünde als notwendige dialektische Negation versteht, die erst das Positive in der Menschengeschichte begründet. Diese Sicht bestätigen die anderen Stellen, an denen Hegel vom Sündenfall spricht: Er ist ein notwendiges Geschehen, durch das der Mensch allererst zum Menschen wird<sup>23</sup>; er spricht in mythologisch religiöser Vorstellung die Notwendigkeit des Bösen aus.<sup>24</sup> Diese Notwendigkeit bedeutet jedoch gerade nicht, daß es beim Bösen bleiben soll; vielmehr ist sie die dialektische Voraussetzung für seine Aufhebung. Was bei Kant noch eine mutmaßende Deutung der Geschichte war, wird bei Hegel zu

20 Vgl. Hegel an Schelling, Ende Januar 1795, in: *Briefe von und an Hegel I*, hrsg. v. J. Hoffmeister. Hamburg 1952, S. 18.

21 »La nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme« (*Pensées* Nr. 441).

22 G.W.F. Hegel, *Werke I* (1832), S. 157.

23 So in der *Phänomenologie des Geistes* (1807), E; *Die Religion*, C; *Die offenbare Religion* (in: *Werke II* [1832], S. 580), und in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), § 18, Zusatz (in: *Werke VIII* [1833], S. 54).

24 Vgl. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 139, Zusatz (ebd., S. 184-188).



ihrem ehernen Gesetz: die Geschichte erwächst aus der notwendigen dialektischen Verknüpfung von »Sünde« und »Erlösung«.

Dieses gleiche Schema findet sich, etwas gelockert, beim einflußreichsten Hegelianer, Karl Marx. Auch sein historischer Materialismus muß wohl als eine travestierte Erbsünden- und Erlösungslehre gelesen werden. Nach Marx werden deterministische Geschichtsdeutungen unattraktiv; doch flackert im *New Age* nochmals etwas vom hegelschen Geist auf.

Radikaler noch als Hegel denkt Schelling Kants Erbsündenlehre zu Ende. Er hatte schon seine theologische Magisterarbeit einer philosophischen Auslegung der Sündenfallerzählung gewidmet.<sup>25</sup> In seinen *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) vertieft er dann die kantische Frage nach der Möglichkeit des Bösen, indem er den letzten Ermöglichungsgrund für die menschliche Wahlfreiheit, und damit für das Böse, in Gott selbst suchen zu müssen glaubt. Die Möglichkeit des Bösen ist für ihn nicht so sehr eine *Folge* der menschlichen Natur als sie diese Natur allererst *konstituiert*: nur dadurch, daß sich sein Einzelwille dem Universalwillen entgegensetzen, d.h. böse sein kann, unterscheidet sich der Mensch von Gott. Noch grundlegender als bei Hegel ist bei Schelling der vorzeitliche Sündenfall die eigentliche Menschwerdung des Menschen. Wenn jedoch das Böse für das Menschsein derart konstitutiv ist, dann muß auch die Erlösung radikal ontologisch, d.h. als eine neuerliche Gottwerdung des Menschen und damit letztlich als ein innergöttlicher Prozeß der Gottwerdung Gottes selbst verstanden werden.

Es ist begreiflich, daß diese Gedankengänge, die geradewegs in die Theosophie hineinführen (so wie sie schon in Anlehnung an Jakob Böhmes Theosophie ausgearbeitet wurden), historisch wenig Echo gefunden haben. Es gibt in ihnen zuviel Spekulation, zu wenig Bezug auf konkrete Erfahrung.

Einflußreicher als Schelling ist deshalb Kierkegaard, in dessen Denken die Erbsündenlehre ebenfalls einen beherrschenden Platz einnimmt. Er hat ihr zwei seiner Bücher gewidmet, und in zwei andern spielt die Erbsünde eine unverzichtbare Rolle. Die christliche Erbsündenlehre dient Kierkegaard dazu, das Wesen des Christentums dialektisch zu verdeutlichen. Johannes Climacus, der hegelianisch geschulte, dialektische Philosoph unter den Pseudonymen Kierkegaards, erschließt die Erbsündenlehre dialektisch aus der Christologie, indem er mit ihrer Hilfe Christus als Erlöser gegen den bloßen Lehrer Sokrates absetzt. Nur wenn der Mensch ursprünglich in der Unwahrheit lebt, ist das Lehren der Wahrheit mehr als eine bloße Wiedererinnerung. In der Unwahrheit aber kann der Mensch nicht von Natur aus sein (denn dann wäre das seine Wahrheit); er muß sich selbst durch eine ursprüngliche Sünde in diesen Stand gebracht haben.

25 F.W.J. Schelling, *Antiquissimi de prima malorum humanorum originis philosophematis Genes. III explicandi tentamen criticum et philosophicum* (1792), in: *Werke* I. Stuttgart 1976, S. 59-100.

Dieser dialektischen Rekonstruktion des Christentums aus unbeteiligt philosophischer Sicht stellt Kierkegaard in den zwei andern Schriften eine Meditation über die Möglichkeit der Erbsünde aus christlicher Sicht entgegen. *Der Begriff der Angst. Eine schlecht und recht psychologisch-hinweisende Überlegung in Richtung auf das dogmatische Problem der Erbsünde von Vigilius Haufniensis* (1844) vertieft die kantische Frage nach der Denkbarkeit des Sündenfalls, den jeder Mensch in der Nachfolge Adams für sich vollzieht. »Adam«, erklärt Kierkegaard, »ist zugleich er selbst und das Geschlecht.«<sup>27</sup> Die Möglichkeit der Sünde im Stand der Unschuld (und Unwissenheit) ist mit der *Angst* gegeben, dem Erahnen des (eigenen) Nichts. Sie wird sich nach der Sünde noch verstärken; denn nun ist das Nichts wirkliche Möglichkeit geworden.

Schließlich verknüpft Anti-Climacus, der eminent christliche Denker, in *Die Krankheit zum Tode. Eine christlich-psychologische Entwicklung zur Erbauung und Erweckung* (1899) die Unausweichlichkeit der Sünde mit der Konstitution des Menschen selbst. Als Verhältnis zwischen Seele und Leib, das sich geistig-bewußt zu sich selbst verhält, ist der Mensch notwendig der Verzweiflung ausgesetzt. Er muß ebenso verzweifeln, wenn er sich selbst will, wie wenn er sich selbst nicht will; die Verzweiflung jedoch ist Sünde, namentlich wenn der Mensch über seine Sünde oder an der Vergebung seiner Sünde verzweifelt. Der einzige Heilsweg besteht sonach in einem die Verzweiflung überwindenden Glauben an den Erlöser. So benützt auch Anti-Climacus die philosophische Analyse der Erbsünde dazu, das Wesen des christlichen Glaubens (der nun als innerlich vollzogener Glaubens-Sprung verstanden wird) deutlicher herauszuarbeiten. Der psychologische Reichtum und die dialektische Strenge dieser originellen Erbsündenlehre sind von der Theologie und von der Anthropologie bisher noch keineswegs aufgearbeitet worden.

Zur anthropologischen Aufarbeitung hat in unseren Tagen allerdings Paul Ricoeur einen wichtigen Beitrag geleistet. In seiner *Philosophie des Willens* unterstreicht er die Endlichkeit des menschlichen Wollens und widmet demzufolge der Sündhaftigkeit zwei eigene Bände. Da die Sünde nicht a priori abgeleitet werden kann, sondern als bloße, aber unausweichliche Tatsache verständlich gemacht werden muß, gibt Ricoeur, von Kant angeregt, zunächst eine transzendente Analyse des menschlichen Sündigenkönnens (*L'homme faillible*, 1960), um dann in hermeneutischer Auslegung der Sündenfallmythen (unter denen der adamitische der grundlegende ist, da er die Elemente der andern in sich birgt) das Wesen des Bösen näher zu umschreiben (*Symbolique du mal*, 1960). Auch da sind Anregungen gegeben, die vom theologischen Denken mit Nutzen weitergeführt werden könnten.

\* \* \*

Unser kurzer Überblick konnte wenigstens zweierlei zeigen: die Konstanz des Erbsündenthemas in der neueren und neuesten Philosophie und seine Verflochtenheit mit andern philosophischen Grundthemen. Nicht daß diese philosophischen Erörterungen eine theologisch adäquate Nachzeichnung oder gar Erhellung der kirchlichen Erbsündenlehre böten. Darum geht es ihnen auch gar nicht. Es ging vielmehr darum, den Anstoß (im doppelten Sinne des Skandals und der Anregung), den das Dogma der Erbsünde dem Denken bietet, aufzunehmen und ihn für ein tiefes philosophisches Verständnis des Menschen und der Geschichte fruchtbar zu machen. Mit manchen der vorgeführten Gedanken wird man nicht nur theologisch, sondern auch philosophisch nicht einverstanden sein. Und doch ist die Anregung, die von ihnen ausgeht, so reich, ja so unverzichtbar, daß der Philosoph an die Theologen nur die Bitte richten kann, sie mögen die Erbsündenlehre nicht vorschnell wegrationalisieren; der Verlust für unser Menschen- und Geschichtsverständnis wäre unabsehbar. Denn nur in der ganzen Härte seines Geheimnischarakters kann dieses Dogma der Theologie wie der Philosophie »zu denken geben«.