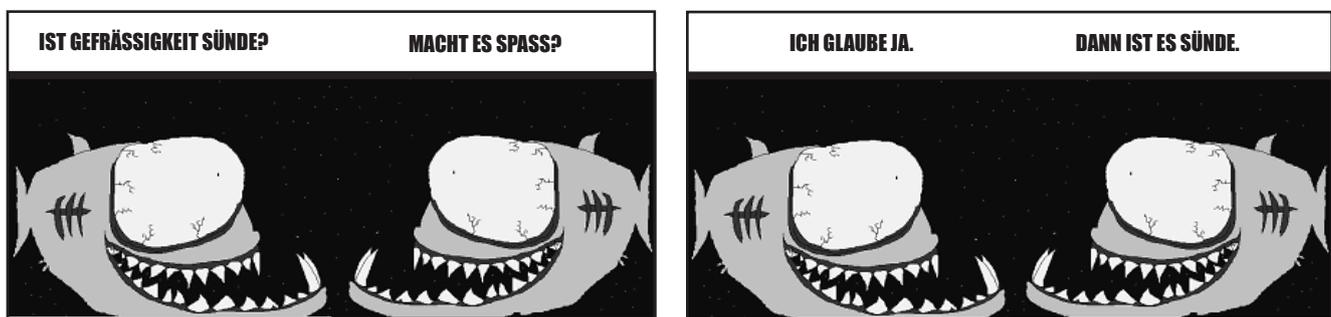




*Enthält alles Sündhafte, als solches, ein Moment von Sinnlichkeit – und ist umgekehrt Sinnlichkeit, als solche, Sünde? Hat alles Sündhafte, als solches, einen Bezug zu Sex und/oder Essen? Und: Welches Verhältnis besteht zwischen diesen beiden Lebensäußerungen – zumindest insoweit ein Aufschluss darüber in irgendeiner Weise theologisch relevant ist? Antworten auf diese Fragen sucht Heiko Schulz in diesem Artikel.*

# Die Sinnlichkeit der Sünde

Über das Verhältnis von Nahrungs- und Geschlechtstrieb im Christentum  
Von Heiko Schulz



(1) Comic: ChickenMcFish-Design, Kjell und Finn Ronsdorf

In einer Zeit, da der christliche Sündengedanke immer mehr an Bedeutung und Plausibilität verliert, dürfte der Kommentar im Comic aus mindestens zwei Gründen erheitend wirken: erstens, weil er auf eine tief sitzende, als solche freilich aller Wahrscheinlichkeit nach tabu-

isierte Intuition verweist; zweitens, weil er diese wider Erwarten – und gewiss in ironischer Absicht – ganz unverblümt zur Sprache bringt. Die genannte Intuition steckt im Gegensatz jenes Argumentes, mit dem man die Äußerungen im Comic in formalisierter Kürze zusammenfas-

sen kann: Gefräßigkeit macht Spaß. Alles, was Spaß macht, ist Sünde. Also ist Gefräßigkeit Sünde. Wenn nun, wie der Comic insinuiert, alles, was Spaß macht (das heißt im weitesten Sinne Genuss bereitet), sündhaft ist, dann kann umgekehrt nur Sündhaftes Spaß machen; Sünde

bedingt Spaß und Genuss notwendig, dieser jene hinreichend.

Dass diese These, von ihrem ironischen Unterton abgesehen, in der Sache unzutreffend ist – jedenfalls aus christlicher Sicht –, werde ich im Folgenden zu zeigen versuchen. Meiner Anknüpfung an sie liegt allerdings eine weiterreichende Frage zugrunde: Wie, wenn christlich gedacht, Sünde Genuss notwendig und *hinreichend* bedingte? Unter dieser Voraussetzung würde nicht nur alles, was Genuss bereitet, unter das Verdikt Sünde fallen, sondern auch umgekehrt alles Sündhafte, als solches nämlich, in irgendeinem Sinne als genussvoll erlebt werden. Diese Vermutung wird sich als zutreffend erweisen. Ich gehe hierbei von der Annahme aus, dass überall da, wo wir von Spaß beziehungsweise von Genusserleben im weitesten Sinne sprechen, ein Moment von *Sinnlichkeit* mit im Spiel ist, so dass wir die Ausgangsfrage modifizieren können: Enthält alles Sündhafte, als solches, ein Moment von Sinnlichkeit – und ist umgekehrt Sinnlichkeit, als solche, Sünde?

Eine zweite Frage knüpft an die Vermutung an, dass Essen und Sex, genauer die spezifisch humane Form der Befriedigung des Nahrungs- und Geschlechtstriebes, als ursprüngliche Formen von Sinnlichkeit zu denken sind – mit der Konsequenz, dass die erste Frage durch eine weitere, jene lediglich zuspitzende ergänzt werden kann: Hat alles Sündhafte, als solches, einen Bezug zu Sex und/oder Essen? Schließlich: Welches Verhältnis besteht zwischen diesen beiden Lebensäußerungen – zumindest insoweit ein Aufschluss darüber in irgendeiner Weise *theologisch* relevant ist?

## I.

Die Beantwortung der ersten Frage setzt eine grobe Vorverständigung über die beiden Begriffe Sünde und Sinnlichkeit beziehungsweise über die Art, wie ich sie verwenden will, voraus. Den Kern des christ-

lichen Sündenverständnisses möchte ich in Form einer drei Thesen umfassenden Phänomenologie entfalten.

*These 1: Sünde ist Verschuldung gegen Gott, und zwar jede und nur diejenige Verschuldung, die ein göttliches Gebot oder Gesetz übertritt.* Diese Behauptung schließt dreierlei ein. Erstens: Keine im Verhältnis zu irgendeinem empfindenden Wesen begangene Verschuldung kann – wohlgemerkt: *als solche* – Sünde heißen, vielmehr stets und ausschließlich diejenige, kraft derer sich der Handelnde *Gott* gegenüber schuldig macht. Oder umgekehrt: Jede Verschuldung an einer Mitkreatur ist möglicherweise sündhaft, aber nur *insofern* sich der Handelnde damit zugleich Gott gegenüber verschuldet. Christlich verstanden müssen wir also von Gott reden, wenn wir von Sünde reden wollen. Es mag dessen ungeachtet zwar heuristisch sinnvoll, ja im Sinne der Suche nach einem innerweltlichen Anknüpfungspunkt an den christlichen Sündengedanken durchaus zulässig oder gar ratsam sein, diesen zum Zwecke seiner Erläuterung und Plausibilisierung in Korrelation zu bestimmten anthropologischen (Stichwort Selbstentfremdung) und/oder ethischen Phänomenen (Stichwort Schulderrfahrung) zu explizieren. Dieses Vorgehen beseitigt aber nicht das – theologisch gesehen unaufhebbare – Skandalon, das in der Anklage ‚du bist Sünder, das heißt du hast dich *Gott* gegenüber [und das heißt zugleich unendlich] schuldig gemacht‘, zum Ärgernis erregenden Ausdruck kommt.

Zweitens: Gott ist christlich, jedenfalls auch und unter anderem, als Gesetzgeber, und zwar als höchster, mithin in der Quintessenz einziger Gesetzgeber zu denken<sup>1</sup>. Drittens: Jede Verschuldung Gott gegenüber ist zugleich Übertretung eines göttlichen Gebotes oder Gesetzes; umgekehrt kann nur die Übertretung eines göttlichen Gesetzes als Verschuldung gegenüber Gott, das heißt als Sünde gelten. Hierbei ist freilich Folgendes zu

beachten: Nach biblisch-christlichem Verständnis ist das göttliche Gesetz identisch mit dem Gebot der Gottesliebe<sup>2</sup>. Da dieses Gebot jedoch seinerseits mit dem der Nächsten- und Selbstliebe unmittelbar verknüpft ist, wie sich bereits am Dekalog<sup>3</sup> oder am neutestamentlichen Doppelgebot der Liebe<sup>4</sup> ablesen lässt; da mit anderen Worten jede Forderung nach Gottesliebe immer *auch* die Forderung nach Selbst- und Nächstenliebe einschließt, darf man folgern, dass *nur* derjenige, der letztere erfüllen würde, auch Anspruch auf Erfüllung der ersteren erheben könnte. Kurzum: Nur, aber auch jede Übertretung eines göttlichen Gesetzes ist Verschuldung gegen Gott, ergo Sünde.

*These 2: Sünde ist diejenige Übertretung göttlicher Gebote, für die das Bewusstsein ihrer eigenen Möglichkeit (das heißt der Möglichkeit jener Übertretung) hinreichend ist.*

Vor dem Hintergrund der ersten These könnte es so scheinen, als hätten die Konstitutionsbedingungen von Sünde im Sinne der Übertretung eines göttlichen Gebotes oder Gesetzes mit dem Gesetzes-*Bewusstsein* dessen, der es übertritt, gar nichts zu tun: Ob sich der Betreffende (s)einer mindestens möglichen Übertretung einer (göttlichen) Forderung im Klaren ist – und wenn ja, ob er diese beabsichtigt – oder nicht, würde nach dieser Lesart für seine Qualifizierung als Sünder gar keine Rolle spielen. Und in der Tat: Bereits für das alttestamentliche Sündenverständnis ist, ganz in diesem Sinne, die Annahme des so genannten *objektiven Verschuldensprinzips* eigentümlich: Demnach muss auch die *unabsichtlich* begangene Verfehlung gegen die Mitwelt und/oder Gott als Sünde gelten und als solche geahndet werden<sup>5</sup>. Obschon das Alte Testament die böse Gesinnung und ihr Verhältnis zur bösen Tat häufig thematisiert<sup>6</sup>, wird die Sünde als solche nicht von der Gesinnung des Täters, sondern lediglich von der tatsächlichen Übertretung des göttlichen Gebotes, gelegentlich auch

von den gemeinschaftsschädigenden Folgen der Tat her beurteilt<sup>7</sup>. *Paulus* radikalisiert das objektive Verschuldensprinzip, indem er seinen Geltungsbereich erweitert: Von Sünde kann demnach bereits dann gesprochen werden, wenn regelrechte *Unkenntnis* des Gesetzes – zumindest aber Unkenntnis des Gesetzes als eines von *Gott* erlassenen und in Geltung gesetzten – vorliegt; diese entgeht unter den gegebenen Umständen lediglich ihrer Anrechnung beziehungsweise Bestrafung. So heißt es in Röm 5, 12: „Sünde war schon vor dem Gesetz in der Welt, aber Sünde wird nicht angerechnet, wo es kein Gesetz gibt“ – will sagen: wo ein solches zwar erlassen ist (denn sonst könnte es nicht verletzt werden), aber kein *Gesetzesbewusstsein* vorliegt. Laut *Paulus* fungiert also die Kenntnis des göttlichen Gesetzes als gänzlich zufällige Bedingung für die Möglichkeit, von Gesetzesübertretung zu sprechen und den Übertreter überdies als Sünder zu be- beziehungsweise verurteilen. Oder anders gesagt: Unwissenheit schützt vor Strafe, nicht aber vor dem Schuldspruch.

*These 3: Sünde ist diejenige Übertretung göttlicher Gebote, deren Möglichkeit zur Eigenart und Bestimmung des Menschen als Ebenbild Gottes gehört.*

Um verständlich machen zu können, worin aus theologischer Sicht die Eigenart des Menschen besteht, müssen wir von seiner ‚Wesensbestimmung‘ sprechen. Und um verständlich machen zu können, worin die Wesensbestimmung des Menschen besteht, müssen wir – zumindest theologisch geurteilt – von seiner Gottebenbildlichkeit sprechen. Wir müssen erstens von der Bestimmung des Menschen sprechen, um seine Wesensart in den Blick zu bekommen. Auch mit dieser *These* wird genau genommen dreierlei unterstellt: Das, was die Eigenart des Menschen ausmacht, ist erstens eine *ursprüngliche und genuin menschliche Anlage, die zur Entfaltung kommen soll*. Oder genauer:

Die Verwirklichung einer derartigen Anlage gehört zum Menschsein als dessen notwendige Ermöglichungsbedingung mit hinzu. Zum Wesen des Menschen gehört die Existenz dieses Wesens, oder genauer: das Bestimmtsein zur Verwirklichung dessen, wozu er seinem Wesen nach bestimmt ist beziehungsweise sich bestimmt findet. Und da letzteres, jedenfalls im Falle der Eigenart des Humanen, nicht ohne ein Handeln im weitesten Sinne gedacht werden kann, gehört zur Eigenart des Menschen zweitens eine spezifische menschliche Tätigkeit. Drittens kann, der Natur und Begrenzung menschlichen Handelns entsprechend, diese Tätigkeit die Erfüllung der ursprünglichen Wesensanlage des Menschen tatsächlich *verwirklichen* – oder aber sie *verfehlen*.

Bis hierher kann sich die Verhältnisbestimmung von Eigenart und Bestimmung des Menschen auf die Vorgaben einer teleologischen Ontologie, zum Beispiel aristotelischer Provenienz berufen: Das was etwas ist, kann nicht ohne Rekurs auf sein *Wozu*, auf das Ziel und den leitenden Zweck, den zu verwirklichen oder zu erreichen jenes Etwas bestimmt ist, um im Vollsinne es selbst sein zu können, expliziert werden. Und da dieses *Wozu*, jedenfalls im Falle des Menschen, nur tätig verwirklicht werden kann, suchen wir, wenn wir in diesem Sinne von der Eigenart des Menschen sprechen, nach einer genuin menschlichen Tätigkeit. Wir suchen nach einer Tätigkeit, in der – aristotelisch gesprochen – die spezifisch menschliche *ἀρετή*, das heißt diejenige ‚Tugend‘ zur Erscheinung kommen würde, deren Vollzug ihn, jenseits bloß vegetativer oder animalischer Lebendigkeit, zum Menschsein als solchen tauglich macht.<sup>8</sup>

Eine spezifisch *christliche* Akzentuierung dieser teleologisch-ontologischen Rahmenvorgaben tritt erst dann zutage, wenn wir die Verwirklichung der menschlichen Wesensbestimmung erstens nicht nur (wie bei Aristoteles) als zufällig und vereinzelt, sondern als universal

vereitelte denken; wenn wir diese Vereitelung zweitens in die alleinige Verantwortung des/der Menschen, den/die sie betrifft, verlagern; und wenn wir drittens anstelle bloßer Schicksals- oder Glücksfügungen, wie sie bei Aristoteles in Ergänzung zum Handeln im Sinne der *ἀρετή* eine wenn auch eingeschränkte Rolle für die volle Verwirklichung des Menschseins spielen,<sup>9</sup> im Blick auf die Möglichkeit der tatsächlichen Erfüllung der menschlichen Wesensbestimmung das Handeln Gottes für konstitutiv ansehen. Dass ‚alle Menschen sündigen‘, soll unter diesen Umständen zwar nicht besagen, dass die Sünde in eben *dem* Sinne zur Eigenart des Menschen gehört wie die Winkelsumme von 180° zum Dreieck – nämlich als notwendige Bedingung seiner Möglichkeit. Unbeschadet dessen ist der Satz ‚alle Menschen sind Sünder‘ aus der Sicht des christlichen Glaubens de facto ebenso wahr wie der Satz ‚alle Dreiecke besitzen eine Winkelsumme von 180°‘. Der entscheidende Unterschied besteht darin, dass der zuletzt genannte Satz als Urteil *apodiktischen Wissens* über eine notwendige *Möglichkeitsbedingung* von etwas, ersterer hingegen als *assertorische* Aussage des *Glaubens* über (etwas als) *Wirkliches* zur Geltung gebracht wird – und auch nur so zur Geltung gebracht werden *kann*. Demnach ist die Sünde christlich verstanden zwar keine notwendige Bedingung der Möglichkeit, wohl aber eine der Faktizität des Menschseins. Beide nachfolgenden Behauptungen entsprechen also – nochmals gesagt: aus der Perspektive des Glaubens – der Wahrheit: Jeder Mensch ist de facto Sünder, folglich ist de facto nur der Sünder Mensch‘; ‚jeder Mensch vermag zu sündigen, ergo ist nur Mensch, wer zu sündigen vermag‘. Übertragen auf die alttestamentliche Erzählung vom Sündenfall<sup>10</sup> heißt das: Gott wollte zwar nicht, dass Adam und Eva tatsächlich vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen *essen*; aber es entsprach durchaus seiner Absicht, dass sie

davon essen *konnten*. Gott hat mit anderen Worten den Menschen zwar nicht als den geschaffenen, der *sündigen*, wohl aber als den, der sündigen *können* soll.

Trifft dies aber zu, dann sind wir, jedenfalls unter theologischen Vorzeichen, genötigt, das Vermögen zu sündigen in die Vorstellung (der Eigenart und Würde) des Menschseins in seiner ursprünglichen oder schöpfungsgemäßen Bestimmung – und das heißt zugleich: in die Idee des Menschen als Ebenbild Gottes<sup>11</sup> – aufzunehmen.<sup>12</sup> Über den vollen Sinn der Imago-dei-Vorstellung ist vor allem mit Blick auf die in Genesis 1, 26 benutzten Ausdrücke für ‚Ebenbildlichkeit‘ nicht nur alttestamentlich-exegetisch viel gestritten worden.<sup>13</sup> Wir können diesen Streit hier auf sich beruhen lassen und uns stattdessen auf die Analyse des semantischen und argumentationslogischen Zusammenhangs zwischen Schöpfung, Eigenart, Bestimmung, Gottebenbildlichkeit und Sündenvermögen des Menschen beschränken. Diesen Zusammenhang stelle ich vor dem Hintergrund des zuvor Gesagten wie folgt her:

(1) Mit der Bestimmung des Menschen ist zugleich der „Zweck seiner Erschaffung“<sup>14</sup> angegeben.

(2) Dem Zweck seiner Erschaffung zu entsprechen bedeutet für den Menschen zugleich, seiner *Eigenart und Würde als Mensch* gerecht zu werden.

(3) Die *Verwirklichung der Gottebenbildlichkeit* bedingt die Möglichkeit, seiner Eigenart und Würde als Mensch gerecht zu werden, notwendig und hinreichend.

(4) In der beziehungsweise in einer bestimmten Form von „*Gemeinschaft mit Gott*“<sup>15</sup> verwirklicht sich die Gottebenbildlichkeit des Menschen.

(5) Keine Realisierung seiner Gottebenbildlichkeit ohne das *Vermögen* zu sündigen.

(6) Ergo keine Erschaffung und keine Bestimmung, ferner keine Verwirklichung der Eigenart, Würde, Gottebenbildlichkeit und Gottes-

gemeinschaft des Menschen ohne dessen Vermögen zu sündigen.

## II.

Kommen wir zu Punkt zwei, das heißt zum Begriff der Sinnlichkeit. Im gegenwärtigen Sprachgebrauch verbindet sich hiermit in erster Linie die Vorstellung einer gesteigerten (insbesondere erotischen) Genussfähigkeit beziehungsweise die dadurch motivierte Handlungsdisposition. Darüber hinaus verwenden wir den Ausdruck, jedenfalls gelegentlich, um damit ein Aufbaumoment der menschlichen Erkenntnis zu bezeichnen – dasjenige nämlich, das mit den fünf Wahrnehmungssinnen (Sehen, Hören, Schmecken, Riechen, Tasten) und der ihnen eigentümlichen Form von Rezeptivität verbunden ist. Diese Doppelkonnotation, die sich terminologisch unter anderem am lateinischen Begriffspaar *sensibilitas* und *sensualitas* festmachen lässt,<sup>16</sup> kommt nicht von ungefähr. Ihre Wurzeln liegen im Sprachgebrauch der neuzeitlichen Philosophie sowie in deren Auseinandersetzung – und streckenweise Durchdringung – mit der Terminologie des Christentums. Ohne an dieser Stelle eine (Geschichte der) Theorie der Sinnlichkeit auch nur in Umrissen entfalten zu können, schlage ich in rein systematischer Absicht vor, den Begriff als Bezeichnung für (a) das Vermögen einer durch Empfindung und Einbildungskraft vermittelten Perzeption oder Gegenstandswahrnehmung zu verwenden, wobei diese (b) stets und notwendig von der Disposition eines Lust- oder (im abgeleiteten Sinne) Unlustgefühls begleitet wird.<sup>17</sup> Sinnlichkeit ist also eine Form des Perzeptionsvermögens und zeichnet sich als solches, das heißt abgesehen von der genannten Gefühlsdisposition, aus: erstens durch ihre propositionale und/oder begriffliche *Unmittelbarkeit*, zweitens durch ihre *unbedingte Evidenz*, drittens dadurch, dass ihre Vorstellungen *dem intentionalen Gehalt nach unbezweifelbar* sind, und

viertens, dass all dies *nur in der Perspektive der ersten Person Singular* gilt. Das sinnlich (zum Beispiel als ‚rot‘ oder ‚lustvoll‘) Empfundene ist erstens nicht begrifflich vermittelt, sondern als begriffslose Qualität, als reines So-Sein gegenwärtig und aktuell. Es drängt sich zweitens diesseits jeder Zweifelmöglichkeit als dasjenige auf, als was es unmittelbar empfunden wird (zum Beispiel als lustvoll). Als so bestimmtes ist es drittens nur in der Perspektive der ersten Person Singular gegeben, zugänglich und wahrheitsfähig: Dass die Empfindung X lustvoll ist, kann der, der diese Empfindung nicht hat, weder bestätigen noch widerlegen. Und selbst wenn er sie hat (beziehungsweise glaubt, sie zu haben), bleibt zweifelhaft, ob es sich tatsächlich um die Empfindung X handelt. Viertens ist der Empfindende zumindest im Blick auf den Gehalt seiner Empfindung unbedingte Autorität beziehungsweise deutungstheoretisch privilegierte Instanz. Er besitzt zwar kein solches Privileg im Blick auf die Frage, ob das, was er als rot empfindet, tatsächlich rot *ist*; aber er ist in der Tat in der Beantwortung der Frage autoritativ, ob er das, was er empfindet, *als rot* empfindet. Die Qualität des *Empfundenen* als eines so und so Bestimmten fällt hier schlicht zusammen mit seinem als so und so *Empfunden-Werden*.

Hinzu kommt fünftens und im Blick auf das *sinnlichkeitsspezifisierende* Moment der Perzeption, dass hier die Disposition der Lust- der der Unlusterfahrung zuvor und zugrunde liegt; letztere stellt mithin nur ein Derivat der ersteren dar. Wir können zwar im Prinzip all das, was wir verabscheuen, auch begehren; aber nur das Begehrte beziehungsweise ursprünglich als begehrenswert Erfahrene kann auch verabscheut werden.

## III.

Nach dieser zugegeben umrisshaften Exposition des Sünden- und Sinnlichkeitsbegriffs kehre ich zum

Anfang und zu den dort aufgeworfenen Fragen zurück. Diese lauteten erstens: Ist alles Sinnliche Sünde? Zweitens: Ist jede Sünde sinnlich? Drittens: Welche Rolle spielen in diesem Zusammenhang der Nahrungs- und der Geschlechtstrieb?

Die erste Frage ist zu verneinen: Nicht jedes, sondern nur einiges sinnliche Begehren fällt christlich gesehen unter das Verdikt Sünde. Verurteilt wird hier genauer gesagt nur dasjenige Begehren, das sich vermittelt durch eine *Vorstellung*, und zwar die des (hier: göttlichen) Gesetzes beziehungsweise die einer diesem widersprechen *könnenden* Freiheit, dazu veranlasst sieht, diesem *de facto* zu widersprechen oder es zu übertreten. Psychologisch heißt das, dass in einem solchen Moment die quasi-unschuldige Sinnlichkeit unmittelbaren Begehrens in einen reflektierten und das Begehren zugleich potenzierenden Willenschluss übergeht, der die Erfüllung jenes Begehrens der Unterordnung unter das göttliche Gesetz mit Bewusstsein vorzieht. Sünder kann der Mensch daher psychologisch oder phänomenologisch geurteilt nur kategorial, das heißt nur als *solcher* sein.<sup>18</sup>

Freilich: Inwiefern und mit welchem Recht wird dann aus der Perspektive des Gesetzesbewusstseins auch jene Sinnlichkeit, die vom Gesetz gar nichts weiß, als sündig, und zwar als insgesamt und per se sündig disqualifiziert? Wodurch nimmt mit anderen Worten das eingangs beschriebene objektive Verschuldensprinzip sein Recht? Eine nach meiner Auffassung zumindest im Ansatz plausible Antwort liefert Søren Kierkegaard: „Als *Prinzip* ... ist die Sinnlichkeit erst durch das Christentum gesetzt [worden], und insofern hat das Christentum die Sinnlichkeit in die Welt gebracht. Will man ... [diesen] Satz jedoch recht verstehen, so muß man ihn begreifen als identisch mit seinem Gegensatz, gerade das Christentum habe die Sinnlichkeit ... ausgeschlossen aus der Welt ...; eben dadurch

aber, dass sie ausgeschlossen werden soll, ist sie bestimmt als Prinzip, als Macht.“<sup>19</sup>

Vor und diesseits seiner Konfrontation mit der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus lebt demnach der Mensch – sowohl in gattungs- wie in individualgeschichtlichem Sinne – in weitgehend leib-seelischer Einheit und unmittelbarer Übereinstimmung mit sich, das heißt unter Führung der Sinnlichkeit, fühlend, strebend und erkennend. Erst jene Selbstmitteilung, die Gott als den Heiligen, den Menschen aber als Sünder offenbar werden lässt, bricht diese unmittelbare Selbstübereinstimmung auf und setzt den Geist (als Medium jenes Aufbrechens) in *prinzipiellen* Gegensatz zur Sinnlichkeit, nämlich zur Sinnlichkeit als etwas, das sich kraft dieser Entgegensetzung als eigenständige, dem Geist gegenüber feindliche Daseinsmacht zu erkennen gibt. Bis zu diesem Augenblick kann daher laut Kierkegaard weder welt- noch individualgeschichtlich von einem Gegensatz zur Sinnlichkeit im strengen Sinne gesprochen werden. Kommt es aber zu dieser Entgegensetzung, so unausweichlich am Maßstab und in Kraft dessen, was die Sinnlichkeit als Prinzip gerade ausschließt: das heißt in Kraft des Geistes. Konsequenz: Post Christum natum ist ein Dasein nach Maßgabe der Sinnlichkeit nur noch als (in Kierkegaards Terminologie) dämonische Unwahrhaftigkeit möglich, das heißt in Gestalt derjenigen Sünde, die gerade im Ausbleiben des *Sündenbewusstseins* besteht.<sup>20</sup>

Daraus folgt aber: Nicht die Sinnlichkeit an und für sich – und nicht jede Sinnlichkeit –, wohl aber die vom Geist, nämlich als ihm selber feindliches *Prinzip* berührte und mit Bewusstsein disqualifizierte Sinnlichkeit ist Sünde. In diesem und nur in diesem Sinne kann daher auch das objektive Verschuldensprinzip gerechtfertigt sein beziehungsweise als theologisch sachgemäß gelten.

Fazit: Der Kommentar aus dem Comic beruht auf einem Irrtum. Es

trifft nicht zu, dass alles, was Spaß macht – und das heißt zugleich: alles Sinnliche – als Sünde verurteilt zu werden verdient. Die umgekehrte Vermutung freilich hat als christlich sachgemäß zu gelten: Jede Sünde schließt als solche ein Moment von Sinnlichkeit und damit immer auch von ‚Spaß‘ oder Genuss ein. Denn Sünde wurzelt unter anderem in einem Impuls der Sinnlichkeit als Begehrungsvermögen. Alles was begehrt wird, hat aber, als solches, den in der vorgestellten Erfüllung des Begehrens antizipierten Charakter des Lust- oder Genussvollen.

#### IV.

Dieses Zwischenergebnis mündet auf mehr oder weniger elegante Weise in eine letzte Frage: Welche Rolle spielen Sex und Essen für die Verhältnisbestimmung von Sinnlichkeit und Sünde? Aus welchen Gründen wird ferner die abendländisch-christliche Hamartologie (= Sündenlehre) von der einseitigen Fokussierung auf den Geschlechtstrieb bestimmt – und nicht zum Beispiel vom Nahrungstrieb? Schließlich: Welche Unterschiede und Gemeinsamkeiten bestehen zwischen beiden Lebensäußerungen und kann vor diesem Hintergrund die Dominanz des Sexus zumindest innertheologisch als sachgemäß gelten?

1. Wirkungsgeschichtlich bereitet es zunächst kaum Schwierigkeiten, auf die erste Frage zu antworten, nämlich unter Verweis auf die diesbezüglich ebenso durchschlagende wie fatale Rolle Augustins. Freilich sind die einschlägigen Stellungnahmen des großen Kirchenlehrers in diesem Punkt weit weniger eindeutig als man ihn in der Regel zu rezipieren geneigt ist und bislang war. Ferner gibt es, wie mir scheint, durchaus einen in der Sache liegenden Grund für die genannte Tendenz zur Einseitigkeit und das heißt zugleich einen Grund für jene einseitige Lesart Augustins.

Auch für Augustinus verbindet sich die Sinnlichkeit mit der

begehrenden Seite der menschlichen Natur, wobei diese erst durch die Willensverkehrung sowie die mit ihr einhergehende Verzerrung in der Selbst- und Gotteswahrnehmung zur Begierde (*concupiscentia*) und damit zur Sünde wird.<sup>21</sup> Insofern ist bei Augustinus jede Form von Konkupiszenz als solche sündhaft, aber nicht umgekehrt (Engel sündigen begierdelos!). Zu fataler, weil einseitig verkürzender wirkungsgeschichtlicher Dominanz ist in diesem Zusammenhang die augustinische Disqualifizierung der menschlichen Sexualität gelangt, die dieser in der Tat nicht selten als Paradigma der Konkupiszenz ins Feld führt. Trotz zahlreicher einschlägiger Belege ist die Behauptung einer augustinischen Reduktion von Sexualität auf Sünde allerdings ebenso wenig haltbar wie die umgekehrte. Die erstere Reduktion – und nur um diese geht es hier – liegt zwar nahe: Denn aus augustinischer Sicht kann man den Geschlechtstrieb oder die sexuelle Begierde als ein durch die Einheit von Hochmut und Selbstliebe qualifiziertes Begehren auffassen. Im Vollzug des Geschlechtsaktes wird beziehungsweise macht sich der – wohlgemerkt: postadamitische – Mensch, jedenfalls der Absicht nach, zum gottgleichen Schöpfer neuen Lebens, und er tut dies zuletzt und im Kern aus bloßer Selbstliebe, das heißt bestimmt durch eine Begierde, die auf Verewigung seiner selbst zielt.<sup>22</sup> Gleichwohl ist die Reduktion von Sexualität auf Sünde (qua Begierde) schon rein exegetisch unsachgemäß: Denn die Unterstellung einer nicht-konkupiszenten Form von Sinnlichkeit qua Begehren (*cupiditas*) flankiert Augustinus durch die – zugegeben: einigermassen kuriose – Behauptung einer unschuldigen, weil trieb- und begierdefreien Fortpflanzungsfähigkeit und -bereitschaft des Menschen im paradiesischen Urzustand.<sup>23</sup> Daraus folgt erstens: Jede Begierde ist Augustinus zufolge sündhaft, aber nicht jede Form von Sinnlichkeit ist Begierde. Zweitens: Als Begierde (*concupiscentia*)

ist Sexualität in der Tat sündhaft; es sind jedoch Formen von Sexualität denkbar, die nicht Begierde, sondern reines Begehren (*cupiditas*) sind.

2. Freilich darf das augustinische Kuriosum nicht über die durchaus weniger kuriosen, vielmehr eher grotesken und häufig nachgerade monströsen Auswirkungen der innerchristlichen und speziell der augustinischen Sexualanschauung hinwegtäuschen. Die extreme Bandbreite einschlägiger Strategien in Sachen christlicher Triebbewältigung lassen vermuten, dass die Maßlosigkeit der Begierde hier offenbar auch und nicht zuletzt in eben denjenigen Strategien wirksam ist, die ihrer Herr zu werden suchen. Dazu an dieser Stelle nur zwei extreme Beispiele: Die Anhänger der russischen Sekte der Skopzen (19. Jahrhundert) betrachteten die Selbstkastration, die sie mittels eines zum Glühen gebrachten Messers vornahmen, als gottgewollten Heilsweg, da in Matthäus 3, 11 von der ‚Taufe mit Feuer‘ die Rede ist. Entweder wurden dabei „nur die Hoden oder nur das Glied oder Glied und Hoden abgebrannt, und zwar bis auf die Knochen! An Frauen [die man ohnehin als ‚Verführerinnen zur Sünde‘ ansah und ‚die Stinkenden‘ nannte] wurden Geschlechtsteil und Brüste verstümmelt ... Auch Beschneidungen von Kindern sind nachgewiesen. Der Teilverstümmelte erlangte Engelsrang, der Vollverstümmelte (Glied und Hoden) Erzengelsrang.“<sup>24</sup>

Dieser pathologischen Extremaskese steht am anderen Ende der Skala der Libertinismus der mittelalterlichen Adamiten gegenüber, die überzeugt waren, die Verhältnisse des irdischen Paradieses wiederherstellen zu können und zu sollen. In diesem Zusammenhang behaupteten sie unter anderem, „der Geschlechtsverkehr sei ebenso natürlich wie Essen und Trinken und könne deshalb ohne Scham vor aller Augen stattfinden“<sup>25</sup>. Dieser Praxis fügte im 20. Jahrhundert der adamitische Guru Ludwig Christian Haeusser, der 1927 starb, die Lehre von der

‚Gleichberechtigung aller Organe‘ hinzu. Um zu demonstrieren, „dass es zum Beispiel keinen Unterschied ‚zwischen den Lippen und den so genannten Schamlippen‘ gebe, führte er mit besonderer Hingabe an seinen Jüngerinnen den Cunnilingus aus, was diese offenbar in solche Begeisterung versetzte, daß eine seiner Anhängerinnen, die Oberlehrerin an einer Mädchenschule war, mit dem Versprechen warb, daß in der Welt, die der Meister erstrebe, der Geschlechtsverkehr nur noch oral stattfinden werde.“<sup>26</sup>

3. Trotz der in den adamitischen Thesen behaupteten Parallele zwischen Essen und Sex sind nach meiner Beobachtung im Falle des ersteren die binnenchristlichen Anschauungen keineswegs in vergleichbar extremer Bandbreite ausgebildet. Zwar war sich nicht erst Freud,<sup>27</sup> sondern bereits die kirchliche Tradition durchweg über die anthropologisch grundlegende Bedeutung sowie die enge Beziehung der beiden menschlichen Grundantriebe im Klaren und thematisierte diese dementsprechend häufig im Ensemble. Und dies sowohl in der Beschreibung wie in der ethischen Bewertung: So erklärt zum Beispiel Thomas von Aquin, der den auf Selbsterhaltung gerichteten Nahrungstrieb von dem auf Arterhaltung abzweckenden Sexualtrieb unterscheidet, dass der ‚Pöbel‘ stets und *ausschließlich* an den diesen entsprechenden Lebensvollzügen interessiert sei, das heißt an ‚Fressen und Koitieren‘.<sup>28</sup>

Trotz der durchaus verbreiteten Einsicht in die anthropologische Bedeutung beider Antriebe sowie in die übereinstimmenden Charakteristika derjenigen Lebensformen, in denen der Umgang mit ihnen auf je spezifische Weise Gestalt gewinnt, lässt sich zeigen, dass zwischen ihnen weder in der innerchristlichen Theorie noch in der entsprechenden Praxis eine vollständige Symmetrie besteht. Gewiss, wir kennen eine Vielzahl christlich-ritueller Formen des Essens (allen voran: das Abend-



(2) Hieronymus Bosch: Die sieben Todsünden (Ausschnitt).

mahl), ebenso wie auch solche des Nahrungsverzichtes (zum Beispiel das Fasten als Ausdruck religiöser Reinigung und Askese). Und sicherlich treten gerade im Bereich des letzteren im Verlauf der Christentumsgeschichte immer wieder Extremformen auf. Gleichwohl fehlt hier – jedenfalls nach meiner Kenntnis – das Pendant zum sexuellen Libertinismus: Es gibt im Christentum kein ‚Fressen‘ zur Ehre Gottes oder mit dem Ziel einer Wiederherstellung irdisch paradiesischer Verhältnisse. Dementsprechend ist die Fresssucht (lateinisch *gula*) ausschließlich pejorativ besetzt: nämlich im Sinne der Bezeichnung für eine der seit Gregor dem Großen (540–604) so genannten sieben Hauptlaster (*vitia capitalia*).<sup>29</sup>

Freilich: Selbst wenn sich die Annahme dieser Einseitigkeit empirisch bewährt, bleibt die Frage, worauf sie zurück zu führen ist. Weshalb starrt mit anderen Worten die gesamte christliche Tradition wie gebannt auf die Sexualität,<sup>30</sup> wenn es um den Zusammenhang von Sünde und Sinnlichkeit geht, nicht aber zum Beispiel auf Hunger und Nahrungsaufnahme? Zweifellos sind hier ganz unterschiedliche – soziologische, psychologische, wirkungsgeschichtliche etc. – Gründe leitend. Ich möchte an dieser Stelle nur eine einzige, philosophische Begründung anführen; sie würde das genannte Phänomen zumindest hinreichend erklären und scheint mir in diesem beschränkten Sinne plausibel. Diese Begründung, die meines Wissens

zum ersten Mal von Kierkegaard vorgetragen wurde, lautet: Das Geschlechtliche spielt eben deshalb eine besondere Rolle in der Erklärung (der Folgen) des Sündenfalls beziehungsweise der Eigenart der Sünde, weil es im Unterschied etwa zum Nahrungstrieb *die Extremform des Sinnlichen* bezeichnet.<sup>31</sup> In dem Augenblick, da der Geist sich selbst im oben beschriebenen Sinne als Daseinsprinzip konstituiert, „setzt er die Synthesis“<sup>32</sup> seiner selbst und des Leib-Seelischen – nämlich als Aufgabe. Diese Aufgabe ist gewissermaßen nichts anderes als er selbst, im Sinne der durch ihn selber zu bewerkstellenden *Integration* des Leib-Seelischen und des Geistigen. Um nun aber „die Synthesis zu setzen, muß er [sc. der Geist] sie

zuerst unterscheidend durchdringen, und das Äußerste am Sinnlichen ist eben das Geschlechtliche<sup>33</sup>. Kurz: Der Mensch als Geist setzt die Sinnlichkeit als für sich bestehendes Daseinsprinzip in Gegensatz zu sich; die Sexualität ist die Extremform der Sinnlichkeit; ergo setzt der Mensch als Geist die Sexualität in Gegensatz zu sich – freilich: Sexualität nur insoweit und als solche, in der die höchste, idealtypisch zugespitzte Form einer zum Prinzip erhobenen Sinnlichkeit manifest wird.

4. Dies führt uns geradewegs zu einer letzten Frage: Wenn Sexualität tatsächlich die Extremform der Sinnlichkeit, und wenn ferner jede Sünde als solche in spezifischer Weise sinnlich bestimmt ist – weshalb wird dann der Sündenfall in Genesis 3 im Bild des Essens, nicht aber in dem des (verbotenen) Geschlechtsverkehrs dargestellt? Warum lautet das göttliche Verbot ‚Vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen sollst du nicht essen<sup>34</sup>, nicht aber: ‚Du sollst keinen Geschlechtsverkehr haben‘; oder: ‚Sex ist Mittwoch verboten‘; oder: ‚Du darfst dein Weib Eva überall begatten, nur nicht unter dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen‘?

Zunächst eine theologische Begründung ex negativo: Der Geschlechtsakt eignet sich schlicht deshalb nicht als Symbol für den Sündenfall, weil dieser erst kraft des Sündenfalls Sünde sein und als solche erfahren beziehungsweise bewusst werden kann. Die Sexualität wird erst durch den Sündenfall als solche, als triebhaft und als (möglicherweise) sündig gesetzt; eben deshalb fällt sie als Symbol des Sündenfalls aus. Der Vorgang des Essens der verbotenen Frucht hat demgegenüber eine Reihe von offenkundigen Vorzügen, die unter anderem damit zusammenhängen, dass hier dasjenige, was unbildlich ausgedrückt werden soll, auf bildliche Weise so präzise ausgedrückt wird, dass zweifelhaft scheint, ob eine Alternative hier überhaupt denkbar wäre: Erstens ist die Nahrungsaufnahme ein ethisch

an sich unproblematischer, ja – im Gegensatz zur sexuellen Betätigung – *überlebensnotwendiger* Vollzug. Als prekär erscheint von daher nicht das Essen, sondern das Essen des Verbotenen – per analogiam: nicht der Erkenntnisgewinn an sich, wohl aber das Streben nach der Erkenntnis von Gut und Böse.

Zweitens: Gerade weil und erst dadurch dass sich das göttliche Verbot auf einen an sich unproblematischen, ja überlebensnotwendigen Akt richtet, wird die Übertretung jenes Verbotes als unzweideutige Übertretung eines *göttlichen* Verbotes erkennbar. Diese Voraussetzung wäre nicht in gleicher Weise erfüllt, wenn es sich um das Verbot der Gewaltanwendung, der Aneignung fremden Besitzes oder eben um das einer (wie auch immer spezifizierten) sexuellen Betätigung handeln würde.

Entscheidend ist ein dritter Punkt: Die Paradies- und Sündenfallerzählung will im Modus des Narrativen ätiologisch (das heißt vom Ursprung her) einsichtig machen, wie etwas in den Menschen hineingelangt, nunmehr also Teil seiner selbst und seines eigenen Inneren geworden ist, das offenbar nicht von Anfang an beziehungsweise im paradiesischen Urzustand in ihm war. Dies Innere ist ein Wissen, und zwar ein Wissen, das zugleich das Sein des Menschen auf neue, unvorhersehbare Weise qualifiziert. Urbild des Vorgangs einer durch uns selbst zustande zu bringenden Aneignung von etwas uns zunächst Äußerlichem und Fremden zu einem Teil unserer selbst und unseres Inneren ist aber der Vorgang der Nahrungsaufnahme: Auch hier nehmen wir etwas von außen in uns auf, verleiben es uns ein, verdauen es und machen es – beziehungsweise seine für uns nützlichen Bestandteile – zum Teil unserer selbst. Auch das Bild der Frucht, von der Adam und Eva essen, ist in diesem Zusammenhang sprechend. Sie essen von der ‚Frucht‘ des Baumes der Erkenntnis: das heißt sie verleiben sich eben das

ein, was dieser ‚hervorbringt‘ – in diesem Falle Wissen beziehungsweise Erkenntnis.

Schließlich und viertens darf nicht übersehen werden, dass es sich bei der Nahrungsaufnahme um einen kulturell und sozial gleichermaßen bedeutsamen Vorgang handelt: Essen ist Ausdruck einer bestehenden Gemeinschaft und zugleich Ausdruck des Strebens nach ihrer Erhaltung und Förderung. Zugleich stiftet es Solidarität: nicht nur im Sinne der Bereitschaft, das eigene Mahl, sondern auch in dem, überhaupt zu teilen, für die Genüge der eigenen Lebensmittel sowohl zu danken wie auch von deren Überschuss dem Bedürftigen zuteil werden zu lassen. Paradigmatisch kommt dies alles im christlichen Abendmahl zum Ausdruck. Aber nicht nur hier: Denn auch die Paradieserzählung zeigt die oder wenigstens einige der genannten Züge: Eva gibt zwar Adam offensichtlich auch deshalb von der Frucht zu essen<sup>35</sup>, um sich von der alleinigen Verantwortung für die Gebotsübertretung zu dispensieren. Symbolischen Wert hat ihr Essensvollzug aber auch in anderer Beziehung: Er drückt aus und stiftet zugleich die Gemeinschaft beziehungsweise Solidarität mit ihrem Mann – und sei es im Tragen dessen, was sie beide als Folge ihres gemeinsamen Tuns ereilen wird. Vielleicht deutet sich eben darin auch schon von ferne der unter dem berühmterbücherten Titel ‚Erbsünde‘ bekannte Sachverhalt einer gesamtgeschlechtlichen Solidarität an. Auch unter dieser Prämisse schiene jedenfalls wenigstens eher geeignet, den beschriebenen Sachverhalt angemessen zu symbolisieren als der Vollzug des Essens. Parallel zur so genannten Adam-Christus-Typologie<sup>36</sup> scheint von daher keineswegs zufällig, dass nicht nur der Vorgang der Versöhnung, sondern auch der des Sündenfalls im Bild des Essens veranschaulicht (wenn auch nur jener darin erinnert) wird: die Versöhnung im Abendmahl, der Sündenfall im Essen der verbotenen Frucht.

5. Zwischen Essen und Sex, Nahrungs- und Geschlechtstrieb bestehen offensichtlich eine Vielzahl von Parallelen. Die auffälligste, die als solche die Vermutung nahe legt, dass beide einer gemeinsamen Wurzel entspringen, ist die „Geste des Ergreifens“<sup>37</sup> beziehungsweise der Grundzug des Verschlingens und Sich-Einverleibens. Diese Elemente sind offenkundig nicht nur für den Vollzug der Nahrungsaufnahme charakteristisch, sondern – wie Erfahrung und Liebesromane breit belegen – auch für den Geschlechtsakt. Will man Sigmund Freud in diesem Punkt Glauben schenken, so muss man freilich auch noch den Ernährungs- qua Selbsterhaltungstrieb auf die Libido qua Sexualtrieb zurückführen. Der Genuss, den wir durch den Vorgang der Nahrungsaufnahme in der Vielfalt ihrer Formen zu kultivieren versuchen, wäre danach nur ein auf halbem Wege stehen gebliebener sexueller Akt. Dass Liebe durch den Magen geht, dass Kochen auf eigene Art verführen kann, all dies ist natürlich eine Binsenweisheit – und als solche unwiderlegt. Berechtigt dies zur radikalen These jenes New Yorker Chefkochs, der rundheraus erklärt: „Essen ist Sex“<sup>38</sup>? Mir scheint, übereilte Schlussfolgerungen sind hier fehl am Platze. Die behutsame Präzisierung eines derart vorschnellen Reduktionismus, die der amerikanische Romanautor Jonathan Carroll empfiehlt, nimmt sich im Vergleich dazu jedenfalls als wohltuend nüchterne, für die meisten von uns freilich auch ernüchternde Einschränkung aus: „Essen ist Sex – für alte Leute.“<sup>39</sup>

### Summary

The article aims at providing phenomenological, conceptual and theological clarifications with regard to (1) the notions of sin and sensuality; (2) their relation to one another and (3) two fundamental human needs: food (corresponding to the drive to

preserve oneself as an individual) and sex (corresponding to the drive to preserve oneself as a member of the human species). Ad (1): Theologically speaking, sin is guilt in relation to God and as such implies a transgression of a divine law; the awareness of the latter is a sufficient condition for the possibility of the former; the ability to sin is, as such, part and parcel of the human nature as having been created in the image of God. Sensuality can be understood as the ability to acquire perceptions in a specific way: Sensual perceptions are not only mediated by sensation and imagination alone, so that their content is, on the one hand, propositionally and/or conceptually unmediated and, on the other hand, unconditionally evident and unquestionable – if only in the first-person perspective. Moreover, they also and simultaneously trigger the disposition to experience the perceived object as either pleasant or (if only in a derivative way) unpleasant. Ad (2): Every sinful act entails an element of sensuality, but not vice versa. Ad (3): Although hunger and sexual desire have a lot in common, neither form of sensuality can be reduced to the other. Rather, sexuality is to be considered as the extreme of sensuality. Hence, it seems understandable both phenomenologically and historically that Christianity, by establishing ‘spirit’ as opposed to sensuality as a principle of human existence, has always – though to its own disadvantage – focussed on sexuality as coextensive with or at least as a paradigm of sin.

### Anmerkungen

- 1) Vgl. etwa Jak 4, 12
- 2) Vgl. zum Beispiel Ex 20, 2; Dtn 6, 4f; Mt 22, 37 par.
- 3) Ex 20, 2-17; Dtn 5, 6-17
- 4) Mat 22, 37 par.; vgl. Lev 19, 18

- 5) Vgl. zum Beispiel Lev 4, 2
- 6) Gen 6, 5 zu 6, 11-13; Ps 51, 7.12; Spr 20, 9; Jer 3, 17
- 7) Vgl. zum Beispiel Ex 21, 12 - 22, 17
- 8) Vgl. Nikomachische Ethik 1097 b 20 – 1098 a 20.s
- 9) Vgl. Nikomachische Ethik 1096 a 1; 1098 b 22 – 1099 b 8.
- 10) Gen 3
- 11) Vgl. Gen 1, 26f
- 12) Eben deshalb kann Kierkegaard die Verzweiflung – die für ihn mit Sünde koextensiv ist – als „Gottesgabe“ (24/25, 22) bezeichnen und als Unterscheidungsmerkmal und Vorzug des Menschen im Verhältnis zum Tier hinstellen, „verzweifeln zu können“ (ebd., 10; *meine Hervorb.*).
- 13) Vgl. Gen 1, 26: „Dann sprach Gott: Laßt uns Menschen machen als unser Abbild [hebr. zälām: Bild, Abbild, Götzenbild; lat. imago], uns ähnlich [hebr. demut: Abbildung, Nachahmung; Gleichheit; Gestalt, Aussehen; lat. similitudo]. Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land.“ Zur Übersetzung von zälām und demut sowie zur Geschichte der exegetischen und/oder theologischen Deutungsvarianten von Gen 1, 26f vgl. zum Beispiel Westermann, Claus: Genesis, Bd. 1, Neukirchen 1976, 201-214; ferner Pannenberg 1991, 232-250.
- 14) Pannenberg 1991, 255 (Hervorb. H.S.).
- 15) Ebd., 258 (Hervorb. H.S.). Weitgehende Übereinstimmung herrscht bezüglich der in Gen 1,26f leitenden Gottebenbildlichkeitsidee darin, dass es hier offenbar nicht genügt, auf eine (a) wie immer geartete Gottähnlichkeit in der ‚Gestalt‘ des Menschen, (b) den (durch Gen 1, 26b immerhin nahe gelegten) Herrschaftsauftrag über die außermenschliche Kreatur oder aber (c) die Stellvertreterfunktion des Menschen im Verhältnis zu Gott zu rekurrieren. Ebenbild Gottes ist der Mensch vielmehr erst als der zum „Gegenüber zu Gott“ (Westermann 1976, 218) beziehungsweise zur „Gemeinschaft ... mit Gott“ (Pannenberg 1991, 251) Berufene und Bestimmte.
- 16) Vgl. ebd., 1340f u. 1342.
- 17) Vgl. Schweizer, H.R./Belussi, F.: Art. Sinnlichkeit, in Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 9, hg. v. K. Gründer u.a., Darmstadt 1995, 892-897; hier: 892.
- 18) Warum ist es für meinen siebenjährigen Sohn bei wiederholter Aufforderung, die Zeitung aus dem Briefkasten zu holen, schwieriger, dieser Aufforderung Folge zu leisten? Antwort: Beim ersten Mal bedeutet, ihr zu folgen, lediglich, (m)einer Bitte zu entsprechen; beim zweiten Mal bedeutet es, mir zu gehorchen, damit aber zugleich meiner Befehlsgewalt sich unterzuordnen. Hier liegt ein kategorialer – und zugleich ethisch signifikanter – Sprung vor.
- 19) 1, 65.
- 20) Vgl. 11/12, Kap. 3.
- 21) Wobei hinzuzufügen ist, dass damit im Blick auf die augustianische Antwort auf die Frage nach der Herkunft des Bösen im Sündenfall (vgl. Gen 3) kein grundsätzlicher



(3) Michelangelo: Die Ursünde.

Plausibilitätsgewinn gegenüber der Zurückführung des Bösen auf die Konkupiszenz beziehungsweise gegenüber der Verwurzelung der Sünde in der Sinnlichkeit erreicht ist. Ob concupiscentia, Sinnlichkeit per se oder Willensverkehrung: Stets erscheint das, was dem Sündenfall und damit der Wirklichkeit des Bösen ermöglichend vorausgehen soll, selber als bereits vom Bösen infiziert. Alle derartigen Erklärungen sind mithin zirkulär.

22) Erschwerend kommt hinzu, dass Augustinus sich angesichts der vermeintlichen Nötigung, Sünde als vererbbar beziehungsweise vererbt zu denken, zu der Hypothese veranlasst sah, diese werde quasi biologisch, nämlich auf dem Wege des Geschlechtsaktes von einer Generation an die nächste weiter gegeben. Dies ist nicht nur eine wirkungs-

geschichtlich weitreichende – wenngleich sachlich abwegige – Behauptung; sie ist im Gesamtkontext der augustianischen Sünden- auffassung überdies gänzlich unnötig und kontraproduktiv (vgl. Pannenberg 1991, 281f).

23) Vgl. Augustinus, Aurelius: Vom Gottes- staat/de civitate dei, Buch 11-22, München 19852, 194f (= XIV/19).

24) Schubart 1966, 256f.

25) Duerr 1988, 313.

26) Ebd.

27) Vgl. zum Beispiel 1, 398ff; 9, 245ff.

28) Von daher darf man wohl vermuten, dass nach Ansicht des Aquinaten im Himmelreich entweder kein Pöbel mehr existieren oder dieser von tödlicher (!) Langeweile geplagt sein wird: Denn bei den Auferstandenen, so Thomas, wird es weder den „Genuß der

Speisen noch auch der Liebeslüste“ (Thomas von Aquin: Die Summe wider die Heiden in vier Büchern, Bd. 4, Leipzig 1937, 416) geben.

29) Vgl. dazu etwa die Thomasische Übersicht, in Summa Theologica II-I, 84,3 u. 4.

30) Vgl. dazu im Überblick: Denzler 1988.

31) Vgl. 11/12, 47.

32) Ebd.

33) Ebd.

34) Gen 2, 17

35) Vgl. Gen 3, 6

36) Vgl. Röm 5, 12-21

37) Canetti, Elias: Aufzeichnungen 1973–1984, München 1999, 9.

38) Bourdain, Anthony: Geständnisse eines Küchenchefs, Was Sie über Restaurants nie wissen wollten, München 2001, 29 (Hervorh. H.S.).



39) Carroll, Jonathan: Fieberglas, Frankfurt a.M. 2002, 110.

#### *Literatur*

- Denzler, Georg: Die verbotene Lust, 2000 Jahre christliche Sexualmoral, München/Zürich 1988.
- Duerr, Hans-Peter: Nacktheit und Scham, Der Mythos vom Zivilisationsprozess, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1988.
- Freud, Sigmund: Studienausgabe, Bd. 1-10, hg. v. A. Mitscherlich u.a., Frankfurt a.M. 2000 (zit. nach Bd.- und Seitenzahl).
- Kierkegaard, Sören: Gesammelte Werke, Abt. 1-36, hg. v. E. Hirsch, Düsseldorf/Köln 1950-69 (zit. nach Abt.- und Seitenzahl).
- Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theo-

logie, Bd. 2, Göttingen 1991.

- Schubart, Walter: Religion und Eros, München 19662.
- Schulz, Heiko: Theorie des Glaubens, Tübingen 2001.
- Schulz, Heiko: Jener zählbeige Mißstand, Irrtum und Wille im Sündenbegriff der Krankheit zum Tode, in Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 37/1995, 286-307.
- Schulz, Heiko: Du sollst, denn du kannst, Zur Selbstunterscheidung der christlichen Ethik bei Søren Kierkegaard, in Dalferth, Ingolf U. (Hg.), Ethik der Liebe, Studien zu Kierkegaards ‚Taten der Liebe‘, Tübingen 2002, 47-70.
- Schulz, Heiko: Christlicher Glaube und Metaethik oder: Kann die Sprachanalyse zur Klärung ethischer Grundprobleme in der

Theologie beitragen? in Deuser, Hermann/Korsch, Dietrich (Hg.), Systematische Theologie heute, Zur Selbstverständigung einer Disziplin, München/Gütersloh 2004, 193-215.

#### *Der Autor*

Heiko Schulz wurde am 5. März 1959 in Schwelm/Westfalen geboren. Er absolvierte ein Lehramtsstudium in den Fächern Philosophie, Evangelische Theologie und Erziehungswissenschaften an der BUGH Wuppertal. Es folgten die Promotion 1993 und die Habilitation 1999. Von 2000 bis 2002 war Schulz Lehrstuhlvertreter an der Universität Duisburg, bevor er am 1. Oktober 2002 eine Professur für Systematische Theologie an der Universität Duisburg-Essen antrat.

# DuEPublico

Duisburg-Essen Publications online

UNIVERSITÄT  
DUISBURG  
ESSEN

*Offen im Denken*

ub

universitäts  
bibliothek

Dieser Text wird über DuEPublico, dem Dokumenten- und Publikationsserver der Universität Duisburg-Essen, zur Verfügung gestellt. Die hier veröffentlichte Version der E-Publikation kann von einer eventuell ebenfalls veröffentlichten Verlagsversion abweichen.

**DOI:** 10.17185/duepublico/73790

**URN:** urn:nbn:de:hbz:464-20210202-164433-3

Alle Rechte vorbehalten.