

Die Offenbarung der Sünde im Mysterium Christi

Von L. Ligier

Im packenden Bericht des Lukas wird die Verkündigung der Frohbotschaft an Anfang und Ende eingerahmt durch den Aufruf, sich zu bekehren, »damit die Sünden vergeben werden« (Lk 3, 3; 24, 47)¹. Diese Aufforderung beschränkt sich anfänglich auf das Volk Israel, ergeht aber am Schluß an alle Nationen. In beiden Fällen erfolgt sie in einer entscheidenden Stunde: zu Beginn ist es die Stunde des Anbruchs der messianischen Zeiten, worauf die Predigt und Taufe des Johannes hinweist; am Schluß ist es die Stunde vor dem Hereinbrechen des Pfingstgeschehens, mit dem die Verkündigung der Heilsbotschaft und die ersten Taufen anheben. Die Lehre über die Sünde nimmt demzufolge im Neuen Testament einen wichtigen Platz ein.

Doch ist unverzüglich auf ihre Eigenart hinzuweisen. Jesus sowie Johannes und selbst Paulus richten ihren Blick mehr auf die Sünder als auf die Sünde. Sie sehen die Vergehen existentiell: sie gewahren, wie sie auf dem Menschen lasten, wie sie das Schicksal des Volkes Israel und der Welt gefährden. Was zählt, ist die Person: ihr Schicksal, ihre Sündenlast; sodann Israel und die Menschheit, die in ein sich jetzt abspielendes und zugleich eschatologisches Drama hineinverwickelt sind. In dieser Hinsicht bringt das Neue Testament eine Offenbarung und eine frohe Kunde. Es macht den verlorenen Sohn seiner selbst ansichtig, und vor allem verheißt es ihm Verzeihung. Den Heiden und Juden deckt es das »Mysterium der Bosheit« auf, das in der Welt am Werk ist. Allen bringt es die »frohe Botschaft« daß die Vergebung angeboten, daß die Erlösung da ist. Zwar wird die Sünde verurteilt, aber an Christus. Die Sünder hingegen haben Aussicht auf Barmherzigkeit; für alle, selbst für solche, die in der Sünde begraben sind, ist die erneuernde Wiedergeburt in Reichweite des Glaubens. Die Menschen werden von dieser Botschaft interpelliert, vom Feuer dieser Offenbarung erhellt.

Das ist, kurz umrissen, die Problematik, die wir nun näher besehen müssen. Zu diesem Zwecke werden wir die konstitutiven Dimensionen dieses Mysteriums der Sünde der Reihe nach freilegen.

¹ Die Literatur über die Sünde im NT ist immens. Sie ist, in unterschiedlicher Vollständigkeit, verzeichnet bei: A. Vögtle, Sünde im NT. Lex. f. Theol. u. Kirche 9, Sp. 1174–1177; F. Dexinger/F. Staudinger u. a., Ist Adam an allem schuld? Innsbruck 1971, S. 398–416; S. Lyonnet, Le péché. In: DBS VII. Paris 1964, S. 566–567; L. Ligier, Péché d'Adam et péché du monde. I. L'Ancient Testament. In: »Théologie« 43 (Paris 1960), S. 6–14; II. Le Nouveau Testament. In: »Théologie« 48 (1961), S. 169–199.

I. DIE SITTLICH-PERSÖNLICHE DIMENSION DER SÜNDE

Denken wir zunächst über den allgemeinsten Wesenszug der Sünde, das heißt über ihre sittlich-persönliche Dimension nach. Auch abgesehen von einem Bund mit Gott, von einer Begegnung mit Christus besteht ja jede Sünde zunächst in einem innern oder äußern Akt, der ein sittlich-religiöses Versagen des Gewissens darstellt. Wie wird sie diesbezüglich im Neuen Testament beurteilt?

Geschichtlicher Kontext und gemeinsamer Grundbestand

Beginnen wir mit einem geschichtlichen Befund. Zur Zeit Jesu bieten Judäa und Galiläa nicht das Bild eines allgemeinen Sittenzerfalls oder ganz bestimmter sittlicher Verirrungen. Die Sitten sind streng, ja gesetzestreu und puritanisch. Gewiß ersieht man anhand der Evangelien Mißstände: Diebstähle, Räubereien, falsche Verklagungen, Vertrauensmißbräuche, Verleumdungen, Morde. Doch diese Tatbestände sind nicht so zahlreich und so himmelschreiend, daß Jesus im barschen Ton eines Amos über sie Klage führen müßte. Er fährt nur die Reichen und die Pharisäer an. Die Mißstände, die zur Zeit Hoseas, Jesajas und Ezechiels im Kultwesen bestanden, sind verschwunden. Man hört über die Zollpächter aufbegehren; auch Dirnen und Ehebrecherinnen machen etwas viel von sich reden. Die öffentliche Meinung verhängt über sie gleichsam eine gesellschaftliche Exkommunikation; ihr Benehmen wird als skandalös empfunden, was dem sittlichen Urteil dieser Generation zur Ehre gereicht.

Nach den Schriften von Qumran zu urteilen, hatte diese Epoche überdies mehr als jede andere Schuldgefühl und Verlangen nach Läuterung. Wie man mit Recht bemerkt hat, ist »das Wort *asmah* (Fehl, Schuld) eines von denen, die in diesen Schriften am häufigsten wiederkehren«; selbst die »Söhne des Lichtes« fühlen sich »nicht gegen Schuld gefeit«². Das sind beruhigende Befunde. Doch ist daraus wohl nicht ohne weiteres zu schließen, die damaligen Juden seien Heilige gewesen und Jesus hätte sie, wenn es keine Pharisäer gegeben hätte, überhaupt nicht zu tadeln gebraucht. Nur konnte er – was das betrifft – ihnen keine schlimmeren Vorwürfe machen als den Menschen vor ihnen. Eines seiner Worte, das doch recht streng ist, trifft hier den richtigen Ton: »Meint ihr, diese Galiläer seien . . . ärgere Sünder gewesen als alle andern Galiläer? Nein, sage ich euch, vielmehr werdet ihr alle, wenn ihr nicht umkehrt, auf ähnliche Weise umkommen« (Lk 13, 2–3). Die damalige Zeit ist also nicht schlimmer als andere. Daraus ist zu schließen, daß die Botschaft Jesu nicht durch einen außerordentlichen Tiefstand der Moral bedingt war. Ein Grund mehr, um aufmerksam auf sie zu achten.

² A. Dupont-Sommer, *Culpabilité et rites de purification dans la secte juive de Qumran*. In: »Semitica« 15 (1965), S. 66.

Denn wie man auch über diese Epoche urteilen mag: die persönlichen sittlichen und religiösen Vergehen, die »Sünden« werden doch in der Mehrzahl von Anfang an ganz offen als schwerwiegend bezeichnet. Sie stellen eine »Schuld« vor Gott dar (Lk 13, 4; Mt 6, 12). Schon bevor sie geschichtlich zu Scheinheiligkeit und Unglaube gestempelt werden, haben sie eine allgemeine Bedeutung, die primordial ist: sie erklärt zu ihrem Teil das Kommen des Gottesreiches. In der Absicht nämlich, ihre Vergebung anzukündigen, sucht Gott in Christus sein Volk heim. Das von Zacharias besungene Heil besteht in »der Vergebung der Sünden« (Lk 1, 77). Anlässlich der Taufe zur Vergebung der Sünden kündigt Johannes das Kommen des Herrn an (Mk 1, 4; Lk 3, 3); die Volksmenge kam, um ihm »ihre Sünden zu bekennen« (Mt 3, 6). Und als Jesus das Reich ankündigt, verlangt er ebenfalls »die Reue« wie den Glauben (Mk 1, 15). Dies ist denn auch eines der Ziele seiner Sendung: er kommt, um sein Leben hinzugeben »als Lösepreis für die Vielen« (Mt 20, 28), um »für diese Vielen sein Blut zu vergießen zur Vergebung der Sünden«, wie er später sich ausdrückt, als er diese Erklärung in den Ritus der Kelcheucharistie einfügt (Mt 26, 28). Diese Absicht hängt von da an mit seinem Ostermysterium zusammen. Die großen Reden der Apostelgeschichte, namentlich die des Petrus, bezeugen uns das. Vor dem Hohen Rat beteuert Petrus, Gott habe Christus erhört, um »durch ihn Israel Umkehr und Vergebung der Sünden zu schenken« (Apg 5, 31). Am Pfingstmorgen verlangt er von den ersten Gläubigen: »Jeder von euch lasse sich auf den Namen Jesu Christi taufen zur Vergebung eurer Sünden« (Apg 2, 38). Er wiederholt dies zu Cäsarea vor der Familie des Hauptmanns Kornelius: »Jeder, der an ihn glaubt, empfängt durch seinen Namen Vergebung der Sünden« (Apg 10, 43). Paulus wird am Tag seiner Bekehrung vom Herrn selbst vernehmen: »Durch den Glauben an mich« werden die Heiden »Vergabung der Sünden . . . erlangen« (Apg 26, 18). Das wird er in aller Öffentlichkeit bezeugen. Diese Lehre wird zum integrierenden Bestandteil seiner Unterweisung; er schreibt im Römerbrief: Gott hat Christus »dazu bestimmt, Sühne zu leisten mit seinem Blut . . . zur Vergebung der Sünden« (3, 25). Das ist eines der Themen, die den Brief einleiten.

Schon diese gemeinsame Grundgegebenheit sagt genug aus. Schen wir, wie sie in der Unterweisung Jesu und des Apostels vertieft wird.

Die Lehre Jesu

Drei Züge, die auch das Neue am Evangelium ausmachen, gehören zum Sondergut der Lehre Jesu über die Sünde.

Der erste Zug besteht darin, daß die Sünde mehr von innen her gesehen wird. Die Zeitgenossen Jesu wollten, wie gesagt, sündenfrei bleiben, doch ihr ängstliches Auf-der-Hut-Sein, das infolge der legalistischen Überliefe-

rungen zu einer Überängstlichkeit geworden war, richtete sich zu sehr auf das Äußere. Man mußte die Unterweisung, die sie erhalten hatten, berichtigen. Jesus bringt ihnen deshalb bei, daß ein böser Gedanke ebenso schwer wiegen kann wie die äußere schlimme Tat (Mt 5, 27–30) und daß die Sünde stets aus dem Herzen stammt: »Denn von innen, aus dem Herzen der Menschen, kommen die bösen Gedanken, Unzucht, Diebstahl, Mord, Ehebruch, Habgier, Bosheit, Betrug, Ausschweifung, Neid, Verleumdung, Hochmut und Unvernunft« (Mk 7, 21–22). Diese Aussage ist entscheidend wichtig. Man beachte: Sie ist im Evangelium die einzige Aufzählung, die einem Sünden-katalog gleicht. Sie will aber kein Sündenverzeichnis zusammenstellen, schon gar nicht ein vollständiges. Jesus will einfach dartun, daß diese Fehler im Innern der Person wurzeln. Für ihn ist die Sünde etwas ganz anderes als lediglich ein bestimmtes äußeres Verhalten: sie ist eine Wirklichkeit, die im Innern der Person liegt. Hier erblickt er sie denn auch in erster Linie.

Doch er sieht sie vor allem im Licht, das von seiner eigenen Person ausgeht, das heißt von der Verzeihung her, die er anbietet. Das ist die frohe Botschaft, mit deren Verkündigung er betraut ist. In Galiläa tritt er von Anfang an als der Menschensohn auf, der diese Vollmacht besitzt, die von allen Gott allein zugeschrieben wird. Die drei Synoptiker sind sich dessen bewußt, darum stellen sie die Heilung des Gelähmten von Kafarnaum an den Anfang. Zuerst sagt Jesus zum Kranken: »Mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben . . .« Dann fügt er angesichts der Protesthaltung der Pharisäer, die ihn scharf beobachten, hinzu: »Ihr sollt erkennen, daß der Menschensohn die Vollmacht hat, auf Erden die Sünden zu vergeben.« Und er sagt zu dem Gelähmten: »Ich befehle dir: . . . Nimm deine Tragbahre und geh nach Hause« (Mk 2, 5–11 cf. Mt 9, 2–6; Lk 5, 20–24). Um diese grundlegende Offenbarung zu vervollständigen, übergibt er schließlich den Aposteln die Gewalt, Sünden zu vergeben (Mt 18, 18; Joh 20, 23). Und bevor er sie verläßt, fordert er sie auf, »die Bekehrung zu predigen, damit die Sünden vergeben werden« (Lk 24, 47). Das ist das Neue, das vom Evangelium gebracht wird: das Angebot der Verzeihung. Das Evangelium frohlockt deshalb im voraus in himmlischer Freude, daß eine solche Gnade zu geben und zu empfangen ist. Diese Freude hallt stets fort in den unvergeßlichen Gleichnissen vom verlorenen Schaf und dem verlorenen Sohn.

Ein letzter Grundzug faßt die beiden genannten zusammen. Weil die Vergebung angeboten wird und die Sünden im Innern liegen, genügt es nicht, daß die Frohbotschaft anonym verkündigt wird, sondern diese frohe Kunde ist unmittelbar denen zu verkündigen, die von Sünde belastet sind. Die Offenbarung der Sünde ruft somit nach einer persönlichen Begegnung. In diesem Kontakt vollzieht oder vollendet sich wenigstens diese Offenbarung. Darum spricht Christus nur gelegentlich allgemeine Verurteilungen gegen gewisse Sündentypen aus; er bevorzugt das Gleichnis. Vor allem aber begibt

er sich auf den Weg, um die Unglücklichen aufzusuchen, die seiner bedürfen und auf ihn warten. Er ißt mit den Zollpächtern und erklärt dabei, er sei »nicht gekommen, um die Gerechten zu berufen, sondern die Sünder« (Mt 9, 13). Er verzeiht der Sünderin, die sich ihm zu Füßen wirft (Lk 7, 48); er hält sich am Jakobsbrunnen auf, um der Frau von Samaria zu begegnen (Joh 4, 1–25); er verzeiht der Ehebrecherin (Joh 8, 11); er betritt das Haus des Zachäus und sagt: »Der Menschensohn ist gekommen, um zu suchen, was verloren war« (Lk 19, 1–10); er richtet seinen Blick auf Simon Petrus, der ihn verraten hat und sogleich in Schluchzen ausbricht (Lk 22, 61–62). Von da an bleiben diese Gesten und Begegnungen für die Kirche das Sinnbild für die Sündenoffenbarung im Evangelium und, wie es in der ostkirchlichen Überlieferung zutage tritt, das Zeichen dafür, daß das Bußsakrament schon im Evangelium eingesetzt worden ist.

Diese Offenbarung Jesu, die so das Dasein und Leben der Kirche erklärt, war entscheidend. Auch das, was Paulus dazu beitrug, ist wichtig, vor allem heute, erhellt es doch die Theologie der Sünde in ihrer sittlich-persönlichen Dimension.

Der Beitrag des Paulus

Paulus hat zunächst teil am gemeinsamen Grundbestand: Er lehrt, daß man zum Gottesreich Zugang hat durch die Vergebung der Sünden. Doch gibt er – und das macht seine Eigenleistung aus – dieser kerygmatischen Botschaft ihre katechetische und eschatologische Dimension. Da er dafür zu sorgen hat, daß die Neugetauften standhaft bleiben, muß er sie darauf aufmerksam machen, daß sie noch in Gefahr schweben, aus dem Gottesreich ausgestoßen zu werden. Darum muß er ihnen die Vergehen, die aus diesem Reich ausschließen, und die Sünder, die zurückgewiesen werden, benennen. Aus diesem Grund enthalten seine Briefe zahlreichere und detailliertere Lasterkataloge als die Evangelien. Bei diesem Anlaß erinnert er die Neophyten zuweilen an das, was sie vor der Taufe gewesen waren (1 Kor 6, 9–10; Tit 3, 3). Für gewöhnlich geht er unverzüglich zur Hauptsache über, indem er darauf aufmerksam macht, daß derartige Sünden den Zorn Gottes nach sich ziehen (Röm 1, 18. 32; Kol; 3, 5–8) und daß diejenigen, die diesen Lastern frönen, vom Reich und Erbe Gottes ausgeschlossen sind (1 Kor 6, 9–10; Gal 5, 19 bis 21; Eph 5, 3–5). Dieses Thema, das in der Apokalypse wieder auftaucht (Offb 9, 20–21; 21, 8; 22, 15), ist für die Glaubenslehre bedeutsam: In dieser Theologie wird die Sünde nicht vom Gesetz her definiert, das sie übertritt, sondern vom Gottesreiche her, von dem sie auszuschließen vermag. Sie kann zu diesem Grenzfall führen, weil und soweit sie den eschatologischen Daseinssinn zum Ausdruck bringt.

Mehr eine Besonderheit des Paulus und etwas Neues stellt es dar, daß er die Sünde auch von einem anthropologischen Gesichtspunkt aus definiert. Zwar nicht von ihrer Verwurzelung im Herzen her, wie Jesus das tat, sondern auf hellenische Weise im Hinblick auf den Menschen, auf seine Natur, auf das, was sich ziemt. Man denkt hierbei selbstverständlich an die unvergeßliche Analyse im Römerbrief (1, 24–32). Man kann darin ohne weiteres einen herkömmlichen Sünden katalog finden, wenn er auch umfassender ist als jeder andere. Doch die Liste wirkt ganz neu durch den Zusammenhang, in dem sie steht, und durch die Struktur, die für sie maßgebend ist³. Die geschlechtlichen Abwegigkeiten, die an die erste Stelle gesetzt werden, werden als wider natürlich gebrandmarkt (1, 28). Die übrigen Vergehen werden in die Kategorie der *mē kathēkonta*, des »Unziemlichen« eingeteilt, was uns auf das sittliche Urteil verweist, worin der Mensch sich seines Gesetzes bewußt wird⁴. Die Sünde besteht somit nicht nur in der Übertretung einer äußeren Vorschrift, sondern in einer inneren Geistesverirrung, deren sich der Mensch bewußt werden soll, denn sie entfremdet ihn sich selbst. Die Sünde ist demnach gewissermaßen eine Entfremdung des Menschen. Dieser fruchtbare Gedanke, der gleichzeitig den Forderungen des Gewissens und des Glaubens entspricht, ist heute ganz besonders willkommen. Die Sünde darf nicht ein Begriff sein, der durch das Spiel von gesellschaftlichen Traditionen und das Beharrungsvermögen biblischer Anschauungen von außen bestimmt wird. Der Sündengedanke ist in der Menschennatur verwurzelt, die er vor möglichen Freiheitsmißbräuchen schützt. Es gibt Verhaltensweisen, Experimente und Akte, die fehlbar sind, weil sie dem Gewissen widersprechen. Man täte gut daran, angesichts gewisser Revisionsvorschläge daran zu denken.

Die Begegnung mit dem griechischen Denken führt in dem Brief diesen ersten neuen Gedanken ein. Paulus gibt sich indes damit nicht zufrieden, sondern vertieft ihn sogleich durch eine biblisch geprägte Analyse. Die sittlichen Verirrungen, die von der Thora und der hellenischen Weisheit präzisiert werden – wir wollen sagen: die »Sünden« im distributiven Sinn des Wortes –, ergeben sich alle aus einer Urverirrung, die in einer Stellungnahme des Menschen gegen Gott besteht. Paulus, der dem biblischen Sündenbegriff treugeblieben ist, stellt zwischen den einzelnen Vergehen und der Grundsünde, die darin besteht, daß man Gott die ihm gebührende Verehrung und Danksagung verweigert, ein Abhängigkeitsverhältnis her. Dieser Zusammenhang aktualisiert den Bezug der Einzelvergehen auf Gott und läßt sie mit vollem Recht zu der religiösen Kategorie derjenigen Sünden gehören, die vom eschatologischen Zorn geahndet werden. Da Paulus wahrgenommen hat, daß in der heidni-

³ Wir verweisen hier auf unsere Analyse dieses Kapitels in: *Péché d'Adam et péché du monde II*, S. 169–199.

⁴ Desgleichen definiert Paulus das sittlich Gute als das, was »wahrhaft, edel, recht, lauter, liebenswert, ansprechend ist, alles, was Tugend heißt und lobenswert ist« (Phil 4, 8).

schen Sittenlosigkeit diese Stellungnahme zu Gott mit im Spiel ist, faßt er sie verständlicher Weise als durch und durch bedenklich auf. Er erblickt in ihr eine unverzeihliche Ungerechtigkeit (Röm 1, 19–21), eine anmaßende Süffizanz⁵. Diese so aufgedeckte Urverirrung erscheint gewissermaßen als eine sich weltweit erstreckende Sünde gegen den Geist. Da sie sich gegen zwei zugängliche Lichtquellen: die theophane Schöpfung und das Gewissen sträubt, vermag sie sich auf jeden Aspekt des menschlichen Verhaltens auszuwirken. Die Idolatrie, die ihr phänomenal eine geschichtliche Dichte verleiht, ist nur ihre Folge und sichtbare Äußerung: indem sich das Heidentum den Trugbildern einer Phantasie, von der es sich leiten läßt, hingibt – somit aufgrund der Urverirrung –, versinkt es in Vielgötterei und Götzendienst, der nur eine Objektivierung der Verirrung des Geistes ist.

Paulus dringt in seiner Analyse noch weiter vor und erblickt in den einzelnen »Sünden« die Folge und zudem die Bestrafung des Neins zu Gott. Mit Fug und Recht »lieferte« dieser die Heiden ihrem »verworfenen Denken aus«. Achten wir auf die biblische Wucht dieser Formel, die – in drei Versen zweimal wiederholt⁶ – den Strafcharakter vor Augen treten läßt. Paulus braucht bloß noch deren Hauptaspekte oder -ebenen aufzuzeigen. Die widernatürlichen geschlechtlichen Vergehen sind ihre schreiendste Form: diesen abwegigen Geschlechtsverkehr brandmarkt er als eine »Verkehrtheit«, die für den Menschen bis in sein Fleisch hinein die adäquate Kehrseite der »Verkehrtheit« der Idolatrie ist, die dem Fleisch die Privilegien der göttlichen Herrlichkeit zuerkennt⁷. Selbst die übrigen Vergehen, die als »Dinge, die sich nicht gehören«, verurteilt werden, sind auf ihre Weise eine Strafe: »Und da sie sich weigerten, Gott anzuerkennen, lieferte Gott sie einem verworfenen Denken aus« (Röm 1, 28). Infolge seiner Weigerung also, den echten Sinn für Gott sich zu eigen zu machen und zu bewahren, hat der Mensch den Sinn für sich selbst und die Geradheit seines Gewissens verloren. Römer 1 geht es ganz und gar darum. Die Sünde gegen Gott wird zum Urgrund erhoben, aus dem die andern Sünden sich ergeben. Sämtliche Einzel-»Vergehen« zeugen davon, daß man das sittliche Urteil eingebüßt hat, weil man dem Licht untreu geworden ist.

Da sie so von ihrem Wurzelgrund an bis zu den letzten Ausläufern organisch konstituiert ist, bildet die Sünde eine strukturierte Totalität, die Paulus mit einem einzigen Blick zu umfassen und schließlich zu personifizieren vermag. »Die Sünde« übt gewissermaßen eine Herrschaft aus: sie führt zu einer gewissen Sklaverei. Das »verworfenene Denken«⁸, die »Begierden des Herzens«⁹,

⁵ »Sie verfielen in ihrem Denken der Nichtigkeit, und ihr unverständiges Herz wurde verfinstert« (Röm 1, 21).

⁶ »Darum lieferte Gott sie . . . aus: *dio* (oder: *dia touto*) *paredoken*« (V. 24. 26).

⁷ Vgl. V. 25–27, worin das Zeitwort *metellaxan* wiederkehrt.

⁸ Ebd.: *ouk edokimasan* . . . *adokimos nous*.

⁹ Röm 1, 24: *epithymiai tou kardiou*.

die »entehrenden Leidenschaften«¹⁰, denen nach der ersten Seite des Briefes der Mensch »ausgeliefert« ist, weil er Gott die Huldigung verweigert hat, werden in der Folge in Römer 6 und 7 von neuem erwähnt, um die Knechtschaft auszudrücken, in der sich das sittliche Dasein in dieser Verlorenheit befindet. Der Sünder gibt den Begierden seines sterblichen Leibes nach¹¹; die »Leidenschaften der Sünden« wirken in seinen Gliedern¹²; das »Trachten des Geistes« vermag nicht mehr zu obsiegen über das »Trachten des Fleisches«, das Gott feind geworden ist¹³. So kommt es zur tragischen Ohnmachtserfahrung, der der Römerbrief ihren endgültigen Ausdruck gegeben hat: »Ich aber gehöre zum Fleisch und bin in die Sünde verkauft. Denn ich begreife mein Handeln nicht: ich tue nicht das, was ich will, sondern das, was ich hasse« (7, 14–15). Sich selbst entfremdet, weil er sich Gott entfremdet hat, kann der Mensch nur noch seine sittliche Beklommenheit hinausschreien. Damit wird die von Paulus unternommene Analyse der Sünde in ihrer sittlich-persönlichen Dimension abgeschlossen.

II. DIE GESCHICHTLICHE SÜNDE UND IHRE TYPOLOGIE

Doch diese Analyse berücksichtigt bereits die existentielle Daseinssituation, in der sich der Mensch im Plane Gottes befindet. Die großen Kapitel 1, 6 und 7 des Römerbriefes sind, wie allgemein auch ihre Blickrichtung sein mag, im Licht der Offenbarung geschrieben. Somit müssen wir über diese neue Gegebenheit nachdenken und jetzt die Sünde auf dem Hintergrund des Bundes mit Gott, namentlich im Blick auf die Haltung zu Christus ins Auge fassen. Um methodisch vorzugehen, präzisieren wir zunächst die Typologie, das heißt die Hauptformen der Sünde. Diese Formen weisen Varianten auf. Doch lassen sie sich, wenn man sie gesamthaft betrachtet und einander gegenüberstellt, auf drei Typen zurückführen.

Die ersten beiden Sündentypen waren im Alten Testament zunächst miteinander verbunden. Als Gott seinen Plan aufdeckte, war selbstverständlich das Grundthema die Untreue gegenüber seinem Namen, seinem Bund, den gegenüber ihm eingegangenen Verpflichtungen. Diese primäre Stellungnahme äußerte sich konkret in der Apostasie und Blasphemie, im Ungehorsam gegenüber dem Gesetz, in der Weigerung, sich von Gott prophetisch regieren zu lassen; es lag darin aber auch ein Mangel an Glauben, von dem bereits zur Zeit des Durchzugs durch die Wüste die Rede ist, ein *apeithein*, das die innere, durchgehende Form der Sünde darstellt¹⁴. Infolge der geschichtlichen

¹⁰ Röm 1, 26: *pathe atimias*.

¹¹ Röm 6, 12: *hai epithymiai autou* (= *tau thnetou somatos*).

¹² Röm 7, 5: *ta pathemata tou harmatiou*.

¹³ Röm 8, 6–7: *phronema tes sarkos . . . phronema tou pneumatos*.

¹⁴ Jos 5, 6; Dtn 9, 7. 23–24; vgl. Ligier, *Péché d'Adam* . . . I, S. 55–69.

Lage Israels führte diese negative Haltung, worin es Gott vergaß und aufgab, zwangsläufig zur Übernahme der polytheistischen Kulte und der Sitten der Nachbarvölker. Kurz, die Sünde, wie sie sich zur Zeit der Richter und Könige breitmachte, bestand in Untreue und Götzendienst zugleich.

Der Unglaube gegenüber Christus

Zur Zeit des Evangeliums kommt es zu einer Trennung dieser beiden Sündentypen. Die Prüfung des Exils, der Widerstand der Makkabäer hatten die Juden zum Bund zurückgeführt; für sie kam es von jetzt an nicht mehr in Frage, zur Vielgötterei und zum heidnischen Leben überzugehen. Dieser Punkt stand nun fest. Nun aber kommt mit dem Neuen Testament »die Heilserkenntnis« zu ihrem Abschluß. Das religiöse Versagen steht somit in bezug zu dieser Vollendung. Was Sünde ist, bestimmt sich jetzt von Christus her. Man muß an die Verzeihung und das Licht glauben, die er bringt, an den Vater, dessen Namen er offenbart, an das eschatologische Reich, an das Leben und die Auferstehung.

In diesem Kontext bestand die Schuld darin, an der Person Jesu Anstoß zu nehmen (vgl. Mt 11, 6) und ein »ungläubiges Geschlecht« zu sein (Mk 9, 19). Dieser Unglaube wies verschiedene Grade auf, die von der einfachen Weigerung, sich zu Christus zu bekennen, bis zur Verleugnung und zum fanatischen Widerstand gingen. Die Heuchelei, die bei den Pharisäern anzutreffen war, war etwas vom schlimmsten¹⁵, denn das zwiespältige Verhalten der Pharisäer wirkte sich unmittelbar auf den Gang der Ereignisse aus. Sich hinter die Treue gegen Mose verschanzend, wollten sie so den Einfluß Jesu zunichte machen. In ihrer Schmähung des Geisteswirkens lag eine noch ärgere Verkehrtheit: um den Plan Gottes zu vereiteln, schreckten sie nicht davor zurück, das heiligende Wirken dem unreinen Geist zuzuschreiben (Mk 3, 22 bis 30; Mt 12, 22–45; Lk 11, 14–26). Das Ärgernis, das sie den »Kleinen« gaben, bestand noch mehr in einer Gefährdung ihres Glaubens als ihrer Unschuld. In allen diesen Formen kam der Widerstand gegen den Glauben aggressiv und werkkraftig zum Ausdruck. Er tat dem Reich Gottes »Gewalt an« (Mt 11, 12; Lk 16, 16)¹⁶, verfolgte die Person und den Namen Jesu¹⁷, suchte ihm das Erbe der Väter zu entreißen, um es in seiner legalistischen Struktur Israel zu erhalten (Mt 21, 33–46; Mk 12, 1–12; Lk 20, 9–19). Der Unglaube

¹⁵ Man weiß, wie wichtig die Begriffe »Heuchler« und »Heuchelei« bei den Synoptikern sind: Mk 7, 26; 12, 15; Lk 6, 42; 12, 1.56; 13, 15; Mt 6, 2.16; 7, 5; 15, 7; 22, 18; 23, 13–29; 24, 51.

¹⁶ Vgl. Ligier, *Péché d'Adam* . . . II, S. 87–92.

¹⁷ Jesus ist sich bewußt, daß man seinen Namen angreift: Mt 5, 11; 10, 22; 24, 9; Mk 13, 13; Lk 21, 12.17.

war schließlich selbst dazu bereit, Jesus auf die Seite zu schaffen, um ihn daran zu hindern, dem Gottesreich den neuen Geist einzuhauchen.

In dieser Hinsicht äußert sich das Johannesevangelium noch entschiedener als das der Synoptiker. Es spricht kaum von »Sünden« im moralischen Sinn; es schenkt nur dem Drama der Auseinandersetzung zwischen Licht und Finsternis Beachtung. In seiner Darstellung glauben die Zeitgenossen Jesu, indem sie seine Lehre und seine Zeichen zurückweisen, nicht an das Licht, das er bringt. Sie wollen weder von ihm noch vom Vater etwas wissen (Joh 8, 19; 16, 3). Darin bestand »ihre Sünde« und die Sünde der »Welt«, eine Sünde, für die es keine Vergebung gibt (Joh 15, 22–24), die ihnen den Tod bringt (Joh 8, 21; vgl. 8, 24) und für die der Paraklet vor der Zukunft Zeugnis ablegt (Joh 16, 8).

Die Idolatrie der Heiden

Bei den Heiden hingegen stellt, wenigstens in der Zeit, die der Evangelisation vorausgeht, die Idolatrie die typische Form der Sünde dar; der Unglaube tritt erst nach der Verkündigung der Botschaft in Erscheinung. Der Römerbrief und auf ihre Weise die Apokalypse bekunden uns dies: die Idolatrie steht darin geschichtlich und thematisch an erster Stelle.

Zwar bringt – wir haben oben darauf hingewiesen – Paulus sie in Verbindung und Abhängigkeit von einer logisch früheren Verirrung, die darin besteht, daß man dem wahren Gott die ihm geschuldete Verehrung und Danksagung verweigert. Doch er weiß auch, besser als alle andern, daß das Heidentum sich nicht bloß auf das negative Moment der Sünde beschränkt hat: es hat sich Götter und Götzenbilder geschaffen, die seinen Wunschträumen entsprachen. Dieses Vergehen besudelt die Erde und entehrt den Geist. Um diese Idolatrie zu bekämpfen, begibt sich Paulus zu den heidnischen Völkern und fordert Ikonium, Thessalonich, Athen und Rom auf, sich »von diesen nichtigen Götzen zu dem lebendigen Gott zu bekehren« (Apg 14, 15; vgl. 17, 29–30; 1 Thess 1, 9).

Das Zeugnis der Apokalypse verdiente eigentlich die gleiche Beachtung. Merken wir uns wenigstens, daß darin die Abgötterei in echt biblischer Denkweise als die »Prostitution« des neuen Babylons gebrandmarkt wird (17, 1 ff.). Sie steht in allen Sündenlisten an vorderster Stelle (21, 8; 22, 15). In Offb 9, 20–21 steht sie sogar an der Spitze aller andern Sünden; »Mord, Magie, Unzucht und Diebstahl« kommen erst an zweiter Stelle; die Aufzählung beginnt mit der Anbetung der Dämonen, der »Bilder aus Gold, Silber, Erz, Stein und Holz«.

Widerstand gegen das Christuszeugnis und Verfolgung

Im Hinblick auf die Folgezeit ist noch auf einen dritten Sündentypus hinzuweisen. Er liegt in der Linie des ersten, unterscheidet sich aber davon durch seinen eschatologischen Charakter.

Christus sah diesen Sündentyp voraus. Die Apostelgeschichte, die Briefe und die Apokalypse bezeugen seine Aktualität und Zudringlichkeit. Seine ausgeprägteste Form ist der Widerstand gegen das Evangelium und das Glaubenszeugnis der Apostel, der schließlich bis zur Verfolgung gehen kann. Jesus war zu einem Gericht gekommen (Joh 5, 27; 9, 39); an ihm sollte das tiefste Sinnen und Trachten des Menschen offenbar werden (Lk 2, 34–35). Das gleiche scheint von denen zu gelten, die er ausgesandt hat. Ihre Verkündigung wirft die Welt in die Krise der letzten Zeiten. Wie an Jesus, so scheiden sich auch an ihnen die Menschen (Mt 10, 34; Lk 12, 51–53). Darum werden die Jünger um des Namens Jesu willen verfolgt (Mt 5, 11–12; 10, 18; 23, 34; Lk 11, 49–51; 12, 11; Joh 15, 18–21). Diese Verfolgung, die ausbricht, weil man Jesu Namen nicht zu ertragen vermag, ist einer der markantesten Aspekte der Sünde der Welt (Joh 15, 18–16, 11).

Sie hat einen geistigen Ursprung; sie geht anfänglich von Autoritäten oder Einflüssen religiöser Ordnung aus: vom Hohen Rat und den Synagogen (Mt 10, 17; 23, 34; Lk 21, 12), von den Lügenpropheten, von denen die Synoptiker (Mt 7, 15; 24, 11; Mk 13, 22; Lk 6, 26) und die Apokalypse (16, 13; 19, 20; 20, 10) sprechen, vom »Tier von der Erde«, das die Bewohner der Erde verführt (Offb 13, 11–17), von den Falschlehrern, die in die Irre leiten und spalten und schließlich den Glauben (1 Tim 4, 1) und den Meister (2 Petr 2, 1; vgl. Jud 4) verleugnen. Doch diese Geistesmächte jeder Provenienz rufen schließlich die Staatsgewalt herbei und verbünden sich mit ihr. Die Christen müssen so, nachdem sie die Prüfung der ideologischen Verlockung überstanden haben, die Prüfung der Gewalttätigkeit bestehen. Damit kommt die Stunde des »Tieres aus dem Meere«, das Gott lästert, sich anbeten läßt und verfolgt (Offb 13, 4–8). Sein Auftreten charakterisiert treffend die dritte Form der Sünde. Diese erhält einige Züge ihres heidnischen Antlitzes zurück, doch handelt es sich dabei weniger um Kult von Idolen als um Vergöttlichung des Menschen, der auf dem Gipfel der Macht steht. Vor allem aber treten Zweck und Absicht konkret zum Vorschein. Es geht darum, den Glauben auszutilgen, die Gläubigen irrezuleiten und zu verfolgen. Diese Zielsetzung wird spezifisch. Die Sünde der Welt wird, wie der Glaube, den sie leugnet – von Christus, von seinem Evangelium und seiner Kirche her definiert. Damit befinden wir uns ganz jenseits der bloß sittlichen Schuldkategorien.

Das ist ein Sachverhalt, der von Konsequenzen für die theologische Struktur der Sünde geradezu strotzt. Die Sinai-Offenbarung stellte eine unauflös-

liche Verbindung der Offenbarung Gottes mit der ethischen Ordnung her; sie verurteilte die persönlichen und gesellschaftlichen Vergehen ebenso sehr wie die Sünden der Abgötterei und die Gotteslästerung. Desgleichen legten Jesus und Johannes in ihrer Verkündigung sowie das apostolische Kerygma anfänglich das gleiche Gewicht auf die Reue über »die Sünden« und auf die messianische Erwartung. Der geforderte Glaube bezog sich in gleicher Weise auf die Sündenvergebung und das Kommen des Gottesreiches. Doch die Stellungnahme des Evangeliums – und infolgedessen auch die Beurteilung der Sünde – hing nun mit neuen Offenbarungen zusammen: der Vater, die Person Jesu, die Auferstehung, das Gericht, die Kirche. Aus der zunächst »moralischen« wurde eine dogmatische Krise. Und die Sünde, die weiterhin sich auf die gesamte Ordnung des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens erstreckt, gilt vor allem als religiöses Versagen Christus gegenüber. Die Sünde gegen den Glauben, die Untreue gegenüber der Kirche wiegen nun schwerer als die besonderen Sünden. Die »Dogmatik« gewinnt die Oberhand über die »Ethik«. Diese plötzliche Gewichtsverlagerung, die auf das Christuserignis und das Faktum der Kirche zurückgeht, deckt die Gefahr einer möglichen Auflösung der ursprünglichen Synthese auf. Dieses Risiko ist unverkennbar: die Desintegration kann sogar viele Formen sowohl pastoraler als auch theoretischer Natur annehmen. Wir wollen sie hier nicht analysieren, sondern geben uns damit zufrieden, daß wir den Haken gezeigt haben, an dem ein schwieriges, stets aktuelles Problem hängt.

III. URSPRUNG DER SÜNDE UND SOLIDARITÄT IN DER SÜNDE

Trotz der Gefahr dieser Entzweiung erscheint die Sünde als eine einheitliche Realität, die sämtliche Vergehen einbegreift. Die Haltung, die man zu Gott und zu Christus einnimmt, ist dabei das ausschlaggebende, inspirierende und integrierende Element. In diesem Sinn sprechen Paulus und Johannes von der Sünde im Singular. Somit ist der Moment gekommen, ihre weite Erstreckung zu ermessen, um die Probleme, die sich stellen, freizulegen.

Zuerst fragen wir uns: Ist die Universalität wirklich die unterscheidende Dimension der Sünde im Neuen Testament? Die Frage muß gestellt werden, denn sie hat ihre Bedeutung zu der Stunde, da sich die universale Erlösung vollzieht. Als Antwort darauf ist zunächst zu bemerken, daß eine solche Universalität nie ganz klar als eine wichtige Aussage der Synoptiker erscheint. Ihr Bericht sieht praktisch von den heidnischen Völkern ab. Der Aufruf zur *metanoia* richtet sich an Israel. Diese Aufforderung setzt selbstverständlich voraus, daß jedes Glied des Gottesvolkes der Verzeihung bedarf und daß somit alle Sünder sind. Das ist klar; weiter oben war davon die Rede. Und doch überrascht es, daß dies nicht ausdrücklich gesagt wird und daß die Anklagereden sich auf bestimmte Gruppen, auf die Reichen, auf die

Pharisäer beschränken. Der bedeutsamste, schon weiter oben vermerkte Hinweis könnte die Stelle sein, wo gesagt wird, die beim Einsturz des Turmes am Teiche Schiloach umgekommenen Galiläer seien keine schlimmeren Sünder gewesen als die andern, was zum Gedanken berechtigt, daß die andern ebenso sehr Sünder waren wie sie. Doch handelt es sich hierbei höchstens um eine Anspielung. Kurzum: Die Universalität der Sünde, die von den Synoptikern vorausgesetzt wird, bildet nicht den Hauptgegenstand ihrer Aufmerksamkeit, die ganz der Sünde als einer Fehlhaltung gegenüber dem Jesusereignis zugewandt ist. Sie tritt auch im Johannesevangelium nicht stärker in Erscheinung.

Von der Universalität der Sünde als einer Voraussetzung für die Universalität des Heils in Jesus Christus ist hingegen ausdrücklich die Rede zu Beginn des Römerbriefes. Paulus insistiert förmlich darauf. Er wendet volle zwei Kapitel auf, um die Sündhaftigkeit der Heidenvölker und der Juden zu beweisen und schließt mit dem Gefühl, daß ihm dieser Nachweis geglückt sei¹⁸. Seiner Überzeugung nach hat Gott eine so allgemeine Sittenverderbnis zugelassen, damit vor ihm »jeder Mund verstumme« (Röm 3, 19). Doch diese letzte Note, das heißt diese Heraufbeschwörung des Zorngerichtes Gottes, macht uns stutzig. Soll hier nicht einfach behauptet werden, daß sich die Juden und die Heiden Gott gegenüber in der gleichen sittlichen Lage befinden? Es geht hier hauptsächlich um eine globale Sündhaftigkeit der Gruppen, ohne daß damit auch behauptet sein müßte, daß jedes ihrer Glieder in Schuld gefallen sei. Die Aussage braucht nicht unbedingt die totale, absolute Universalität der Sünde in sich zu schließen. Tatsächlich ist Römer 1–2 nicht eine Schilderung, sondern eine Anklagerede. In dieser Rede geht es nur um den Nachweis, daß bei allen eine ähnliche, gleiche Schuld vorliegt. In beiden Kapiteln kehren die Begriffe »Gerechtigkeit« und »Gericht« regelmäßig wieder; der Ton ist absolut¹⁹. Von Anfang bis Ende ist der Mensch dem Zorn Gottes verfallen, der über ihn kommt (Röm 1, 18) und vor dem er verstummt (Röm 3, 19). Doch diese Anklagerede betrifft nur die Gruppen. So ist, wie es scheint, die totale, absolute Universalität des Bösen, von der in den Evangelien nur beiläufig die Rede ist, auch nicht der Ausgangspunkt der paulinischen Sündentheologie. Wir werden nochmals darauf zu sprechen kommen.

Dynamische Solidarität und Gesinnungsgemeinschaft

Zum gemeinsamen Lehrgut der Schriften des Neuen Testaments gehört vielmehr das Thema der Solidarität in der Sünde. Auch liegen diesbezüglich zwei verschiedene Auffassungsweisen vor. Die erste tritt in den Aussagen

¹⁸ »Wir haben die Anklage erhoben, daß alle, Juden wie Griechen, unter der Herrschaft der Sünde stehen« (Röm 3, 9).

¹⁹ Vgl. Ligier, *Péché d'Adam* . . . II, S. 207.

über die geschichtliche Sünde zum Vorschein, deren typische Formen weiter oben aufgezeigt worden sind.

Kein Wunder, daß in dem Moment, da die Synoptiker über den Unglauben, auf den Christus stieß, berichten, der Solidaritätsgedanke in den Vordergrund tritt. Das Christusereignis war ihnen vor Augen gestanden: Es hatte das Schicksal Israels und der Menschheit in sich hineingezogen. Diejenigen, die sich zu einem Nein entschieden hatten, hatten Gruppen gebildet. Sie hatten die andern so gut wie sich selbst engagiert, denn durch die Anlehnung Christi hatten sie sich gegen die allen gemeinsame Hoffnung, den neuen Bund und das erwartete Reich entschieden. Es war deshalb gegeben, daß unter diesen Umständen die Idee einer Gemeinsamkeit der Sünde aufkam und daß sich damit sogar der Gedanke einer Solidarität in der Strafe verband. Wie den Propheten im Exil die Ahndung der Sünde angekündigt hatten, so sahen Jesus und die Synoptiker in der Zerstörung Jerusalems die Folge der Widerspenstigkeit gegen den Glauben (Lk 13, 33–35; 19, 41–44; Mt 23, 37–38). Doch lassen sich die beiden Solidaritäten nicht als identisch betrachten: das Neue Testament hält sie auseinander. Zudem ist die Solidarität in der geschichtlichen Sünde weder universal noch absolut. Wir müssen also darüber nachdenken, wie es zu dieser Solidarität kommt.

Was die Aufmerksamkeit der Synoptiker gleich von Anfang an auf sich zieht, sind die gesellschaftlichen Grundlagen des Unglaubens. Dieser beruht weniger auf Einzelpersonlichkeiten als auf Gruppen: Klan der reichen Leute, die von Jesus oft angeklagt werden; Schulen und Parteien, Schriftgelehrte, Pharisäer, Sadduzäer, Herodianer und schließlich die religiösen Oberhäupter. Ihre Verschiedenheit, ihr Ansehen machten ihre primäre Stärke aus; ihre schließlich zustandegekommene Koalition brachte Jesus in den Tod (Apg 4, 26–27). Der Fall der Schriftgelehrten und der Pharisäer tritt besonders hervor. Seit den ersten Tagen des Wirkens in Kafarnaum und in Galiläa begehren sie auf, reden von Gotteslästerung (Lk 5, 21; Mt 9, 3), von Skandal (Mt 9, 11) und kritisieren die Jünger wie den Meister (Mt 12, 2). Schon bald beginnen sie darüber zu beraten, wie sie Christus umbringen könnten (Mt 12, 14), und ergreifen die Initiative dazu: sie schmähen den Geist (Mt 12, 24), verlangen ein Zeichen vom Himmel (Mt 12, 39), stellen verfängliche Fragen über die Ehescheidung (Mt 19, 3) und die Pflicht, dem Kaiser Steuern zu zahlen (Mt 22, 15–22). Seiner Sendung bewußt, gibt ihnen Jesus bei jeder Gelegenheit eine Gegenantwort. Er ändert provisorisch seine Methode und spricht in Gleichnissen bis zum Tag, wo er nicht mehr Rücksicht zu nehmen braucht und zu den öffentlichen Wehrufen übergeht, die in Mt 23 zusammengestellt sind. Offensichtlich hatte es Jesus mit parteiischen Kollektiven zu tun. In ihrer Haltung fand er einige der charakteristischen Themen der gemeinsamen Sünde von einst vor: das Verlangen nach einem Zeichen vom Himmel gemahnte an »das böse, ehebrecherische Geschlecht« (Mt 12, 39).

Hinter diesen ihm feindlichen Gruppen ahnte er das ganze Volk. Die Wehrufe gegen die Schriftgelehrten und die Pharisäer endigen denn auch mit dem heftigen Drohwort gegen Jerusalem, das tötet und steinigt. Ihre Sünde und die Sünde Jerusalems bildeten konkret eine einzige Realität.

Was Jesus bei seinen Gegnern tadelt, ist darum vor allem eine Haltungs- und Gesinnungsgemeinschaft, die sie unfähig machte, die Führer zu sein, auf die man zur Zeit des Anbruchs des Reiches wartete: Es herrschte bei ihnen die gleiche Enttäuschung über seinen Messianismus, der von einem politischen Engagement nichts wissen wollte, ein gemeinsames Unverständnis für Heiligkeit, für den Geist im Gegensatz zum Buchstaben, für Liebe und Demut, dasselbe Nein gegenüber den authentischen Forderungen des Gotteswortes, mit einem Wort all das, was Jesus als »Verblendung« (Mt 15, 14; 23, 17.19.26; Lk 6, 39) und »Verhärtung« (Mk 8, 15–18; Mt 19, 8) bezeichnete. Denn dieser Vorwurf, der sich im allgemeinen an die Pharisäer richtete, die sich den Zeichen der Zeit, dem Wert des Mitleids, dem echten Sinn des Sabbats und des Gotteswortes verschlossen, galt ebenfalls für die Reichen, die für den Wert der Armut und den Sinn der Vorsehung kein Empfinden hatten, und schließlich wandte sich Jesus gegen die Sadduzäer, welche die Möglichkeit der Auferstehung nicht zu erahnen vermochten.

Diese Unempfindlichkeit des Geistes und Herzens, die bei den Meinungsmachern vorhanden, aber unter dem äußeren Anschein der Gesetzestreue geschickt versteckt war, drohte siegreich auf andere überzugreifen. Darum warnte Jesus, als er von dieser Verblendung sprach, seine Apostel vor dem, was er den »Sauerteig der Pharisäer« nannte (Mk ebd.). Anlässlich weiterer Zusammenstöße mit ihnen nannte er sie »Blinde, die sich als Blindenführer ausgeben« (Mt 15, 1–14; 23, 16–17.26); er brandmarkte die »falschen Propheten« (Mt 7, 15; Lk 6, 26), deren Kurzsichtigkeit und Unfähigkeit für Israel verhängnisvoll werden konnte. Schließlich entdeckte er hinter diesen offensichtlichen Ränken eine perfide Feindseligkeit ihm gegenüber und eine eingewurzelte Bosheit. Sie waren gewissermaßen »schlechte Bäume«, die nichts anderes als schlechte Früchte hervorzubringen vermochten (Mt 7, 17–20; 12, 33; Lk 6, 43–45), eine »Schlangenbrut« (Mt 12, 34; 23, 33), die ihrem Naturtrieb folgend ihr Gift verspritzte. Jesus schloß somit aus den parallelen Verhaltensweisen seiner Feinde, daß sie für die Gegenwart des Gottesreiches und den Wert des Evangeliums keinen Sinn hatten, kurz, er gewahrte bei ihnen eine Verblendung, die im Verein mit der Anmaßung, über alles zu bestimmen, und mit dem Widerstand gegen seine Person Israel vom Glauben wegbrachte.

Wenn man nun zu den Johanneischen Schriften übergeht, so stellt man fest, daß der Gemeinschaftsaspekt der Sünde darin noch offensichtlicher zutage tritt. Wie wir sehen, achtet das Johannesevangelium wenig auf die be-

sonderen »Vergehen«. Es geht ihm um »die Sünde« im allgemeinen, um die Sünde der »Juden« und der »Welt«. Zwar haben diese beiden Begriffe – »die Welt« – bei ihm nicht immer einen universalen, pejorativen Sinn. Die Juden waren in ihrer Meinung über die Person Jesu ja gespalten. Johannes weiß dies (10, 19) und vermerkt, daß viele unter ihnen sich Jesus anschlossen (11, 19.45); er berichtet sogar, daß Pharisäer sich darüber beklagten, die ganze »Welt« laufe ihm nach (12, 9). Das war hier wiederum klarzustellen. Und doch macht Johannes da, wo er von »der Sünde« spricht, eine allgemeine Aussage, die alle betrifft. Er schreibt ja ständig davon, daß »die Juden« Jesus verfolgen (5, 16; vgl. 8, 48–59), ihn zu steinigen suchen (8, 59; 10, 31; vgl. 11, 8); daß »die Welt« Christus und die Seinen haßt (15, 18–19.23–24; 17, 14) und sich über ihre Bedrängnis freuen wird (16, 20); sie kennt weder Jesus noch seinen Vater (17, 25);²⁰ der Geist wird sie dieser Sünde überführen müssen (16, 8). Diese Formulierungen wollen nicht besagen, daß alle Juden oder sämtliche Menschen sich dieser Sünde schuldig gemacht hätten. Doch die Verwendung der Mehrzahl mit dem bestimmten Artikel – »die Juden« – oder der Ausdruck »die Welt« ganz allgemein bringen zum Ausdruck, daß das Vergehen nicht von einem einzigen oder bloß von ein paar Menschen, sondern von einer so ansehnlichen Gruppe verübt wurde, daß diese – darum der bestimmte Artikel – durch eine dieser charakteristischen Haltungen qualifiziert wird: durch das Zurückweisen des Lichts oder durch die Vorliebe für die Dunkelheit. In diesem Sinn ist das Böse allgemein vorhanden, da alles im gleichen Kielwasser schwimmt und zum gleichen Universum gehört.

Ähnliche Züge, wie wir sie bei den Synoptikern und im Johannesevangelium festgestellt haben, finden sich gleichwertig in den meisten apostolischen Schriften. In der Apostelgeschichte geht der Widerstand gegen das Zeugnis der Apostel in Jerusalem vom Hohen Rat und von Herodes aus, der den Juden zu Gefallen sein will (4, 1–32; 6, 12–15; 12, 1–3); an anderen Orten von Synagogenfaktionen (13, 50; 17, 5–9; 18, 6). In den Briefen werden die Zwistigkeiten auf »verderbte, böse Menschen« zurückgeführt (2 Thess 3, 2), wie Paulus sie in Rom (Röm 16, 17) und bei den Galatern (Gal 1, 7–8) antrifft. Der erste Johannesbrief erklärt frei heraus, die Antichristen seien schon zahlreich (2, 18). In der Apokalypse beklagen sich die Botschaften an die Kirchen Asiens über zwei Synagogen Satans (2, 9; 3, 9), die ersten Sekten (2, 6.15.20), deren Lehre gebrandmarkt wird (2, 24). Die Schlußvisionen zeigen den Widerstand gegen das Christuszeugnis verkörpert durch den Lügenpropheten (16, 13–14; 19, 20), durch das Tier aus dem Meer (13, 7–8) und das Tier vom Lande (13, 12–17), die einander Beistand leisten.

Kurz, die geschichtliche Sünde, ob in Form der Zurückweisung oder der Verfolgung des Glaubens, zeigt eine Solidarität im Bösen.

²⁰ Vgl. 15, 21: »Sie kennen den nicht, der mich gesandt hat.«

Wirken Satans und Solidarität in der Sünde

Die geschichtliche Sünde weist aber auch eschatologische und dämonische Züge auf. Der Geist, der sich in ihr äußert, und die eschatologische Form, die sie annimmt, deuten auf die Gegenwart und das Wirken Satans hin.

Der Bericht des Evangeliums beginnt und endet damit, daß er an die Macht der Finsternis erinnert, die bei diesen Ereignissen im Spiel ist. Nach dem Bericht über die Taufe Jesu ist bei den Synoptikern zuerst von der Versuchung Jesu die Rede; darin treten die Person, die Politik und die Macht des »Teufels« in der Welt zutage, in der die Frohbotschaft ertönen wird. Bei Lukas wird übrigens sogleich auf den neuen Zusammenprall hingewiesen, der auf den *kairos* der Passion anberaumt wird (4, 13). Schließlich, als Jesus dem Tode nahe ist, »kam eine Finsternis über die ganze Erde« (Mt 27, 45; Mk 15, 33; Lk 23, 44); »die Stunde der Macht der Finsternis« war da (Lk 22, 53). In der Zwischenzeit hatten die Exorzismen gezeigt, wie lebhaft das Ringen war. Bei der Teufelsbeschwörung bei Gerasa war das in einer paganisierten Gegend zutage getreten. Der Besessene bat, ihn nicht zu quälen (Mk 5, 7); die Dämonen hielten darum an, nicht aus dem Lande vertrieben zu werden (Mk 5, 10–12); die angesehenen Leute ersuchten Jesus, sich zu entfernen – all das zeugt von ein und derselben Angst, die nach dem Kontext einen dämonischen Ursprung hatte. Die leidenschaftliche Auseinandersetzung über die Lästerung des Geistes brach anlässlich eines andern Exorzismus aus, dieses Mal in Israel; ihr Sinn entspricht jedoch ganz dem vorhergehenden Fall. Der Protest der Pharisäer machte deutlich, daß zwei Geister aufeinanderprallten und daß »der bewaffnete Starke«, der »unreine Geist« willens war, nicht von der Stelle zu weichen, damit der Endzustand dieses Geschlechts schlimmer sei als der anfängliche (Mt 12, 22–45). Diese beiden Teufelsausreibungen brachten so sinnbildlich zum Ausdruck, daß ein dämonischer Widerstand das Nein zu Jesus beseelte. Die Erklärungen, worin Jesus dagegen Stellung nahm, waren jedesmal eine hellsichtige Reaktion. In seinen Gleichnissen von der Saat und vom Unkraut deckte er auf, daß beim Unglauben Satan im Spiel ist (Mt 13, 1–43). Es ist »der Böse«, der den ins Herz gestreuten guten Samen wegnimmt (Mt 13, 19); es ist »der Teufel«, der das Unkraut sät (Mt 13, 39). Die Versuchung hatte somit ihr Werk begonnen. Man versteht, daß Jesus im Blick auf die Zukunft in das Gebet, das er den Seinen beibrachte, eine Bitte einfügen wollte, die den Bösen betrifft (Mt 6, 13). Dieser hat eben seine Stunden, seine Leute, die ihm Gefolgschaft leisten, »die Söhne des Bösen« (Mt 13, 38), lebendige Sinnbilder, die sein Dasein objektivieren: die Besessenen. Der Bericht der Synoptiker steigert sich dabei zu dramatischen Tönen.

Auch in den Paulusbriefen hängen die verschiedenen Formen der geschichtlichen Sünde regelmäßig irgendwie mit Satan und den Mächten der Finsternis

zusammen. Das gilt schon von der Idolatrie: die Opfer, die in den heidnischen Tempeln dargebracht werden, werden den Dämonen geopfert (1 Kor 10, 19–20). Doch sein Walten zeigt sich zunächst in der Verblendung, von der Paulus ebenso charakteristisch spricht wie die Synoptiker. Um das Aufblühen des Glaubens zu verhindern, macht er die Juden blind, damit sie nicht auf dem Antlitz Christi die Herrlichkeit Gottes erkennen (2 Kor 4, 4 und schon 3, 16). Möglicherweise hat die Weigerung der Heidenvölker, in der Schöpfung die Herrlichkeit des wahren Gottes zu erblicken, den gleichen Grund (Röm 1, 21–23). Was die Jünger Jesu betrifft, so läßt Satan sie in ihrem Glauben nicht unangefochten: er sucht das treue Festhalten an ihrer in der Taufe erfolgten Vermählung mit Christus ins Wanken zu bringen (2 Kor 11, 2–3); er mißbraucht die Arglosigkeit der Neugetauften, um ihren Gehorsam zu verwirren (Röm 16, 18–20). Doch Satan gibt sich vor allem beim eschatologischen Abfall, unmittelbar vor seiner Parusie zu erkennen. Man weiß, wie bedenklich diese Krise nach Aussage des zweiten Thessalonicherbriefes ist: Der Widersacher wiederholt das gottlose Tun des heidnischen Königs; er spielt sich als Gott auf und heischt Verehrung. Nun aber erfolgt sein Kommen, wie der Apostel bemerkt, »in Satans Kraft« (2 Thess 2, 9). Den Beweis dafür bilden die Zeichen und Machterweise, die darauf vorbereiten, und vor allem die Lügen, die von der Wahrheit abbringen (2 Thess 2, 10–11). Sein noch geheimnisvolles Tun wartet darauf, an den Tag zu treten. Doch schon jetzt »ist das Geheimnis der Bosheit am Werk« (2 Thess 2, 7). Kurz, Satan verfügt über eine fürchterliche Gewalt; er ist »der Gott dieser Welt« (2 Kor 4, 4); »Beherrscher dieser finsternen Welt« sind am Werk (Eph 6, 12). Die Abgötterei der Heiden, der Unglaube der Juden, die Untreue der Christen, die eschatologische Bedrohung, die auf der Kirche lastet, scheinen sich in diesem Urgrund zu rekapitulieren.

Hier tritt das Zeugnis der Johannesapokalypse ins Spiel. Wir haben weiter oben darauf hingewiesen, wie darin der Kampf gegen die Religion immer gewaltigere Ausmaße annimmt. Dieser Krieg wird von Satan heraufbeschworen. Schon die Intrigen der Juden von Smyrna und Philadelphia stammen von ihm, werden doch diese Konventikel als »Synagogen Satans« bezeichnet (2, 9; 3, 9)²¹. Er vor allem tritt in Kapitel 12 in Erscheinung, wo er mit dem Teufel und der alten Schlange identifiziert und als Drache dargestellt wird, der die Frau bedroht²². Diese grandiose Vision rekapituliert die Formen der

²¹ Man denke zudem an die Lehre, die als »die Tiefen des Satan« bezeichnet wird (Offb 2, 24).

²² Vgl. H. Rahner, *Maria und die Kirche*. Innsbruck 1951, S. 105–117; F. M. Braun, *La Mère des fidèles, essai de théologie johannique*. Tournai 1953, S. 134–177; ders., *La femme vêtue de soleil* (Apoc. XII). État du problème. In: »Revue Thomiste 55« (1955) III, S. 639 bis 669; Bernard – J. Le Frois, *The Woman clothed with the Sun* (Apoc. XII), Individual or Collective? Roma 1954; L. Cerfaux, *La vision de la femme et du dragon de l'Apocalypse en relation avec le protévangelie*. In: »Ephem. Theol. Lov.« 31 (1955), S. 21–34.

Sünde. Das Zeichen bezieht sich nämlich auf alle Zeiten: Die Frau ist gleichzeitig die verfolgte Kirche, die Jungfrau Maria, die Mutter Jesu, die Jungfrau bei Jesaja, die Mutter des Messias in Micha 5 und schließlich auch die erste Frau, wie man aus den Geburtsschmerzen und der Erwähnung der alten Schlange ersieht. Das Drama beginnt im Himmel, wo sich zunächst die Frau und der Drache befinden, und von dem ein Drittel der Sterne hinuntergefallen sind. Schließlich aber spielt es sich auf der Erde ab. Der Drache macht sich auf, »um Krieg zu führen« mit denen, »die an dem Zeugnis Jesu festhalten« (12, 17). Und am Ende übergibt er »seine Macht« dem Tier, das heißt dem heidnischen Staat Rom (13, 1–2). Das zugleich himmlische und geschichtliche Drama der Sünde wird durch diesen Doppelbezug auf die Inkarnation und auf Satan definiert.

Im Evangelium und in den Briefen des Johannes wird das Wirken Satans nicht so farbenträchtig geschildert, doch erstreckt es sich ebenfalls auf die Geschichte. Es verinnerlicht sich. Der Teufel ist »Sünder« (1 Joh 3, 8) und »Menschenmörder« (Joh 8, 44) von Anbeginn. Nicht, weil er das Verbrechen Kains inspiriert hat (trotz 1 Joh 3, 12), sondern weil er den Menschen getäuscht hat (Gen 3, 7), da er ein Lügner und der Vater der Lüge ist (Joh 8, 44). Zur Zeit des Evangeliums bedeutet das Herannahen der Passion für Jesus das Kommen des »Fürsten dieser Welt« (Joh 14, 30): Satan fährt dann in Judas (Joh 13, 27). Seine Macht erstreckt sich weit. Er wird »Fürst dieser Welt« genannt; im Lauf der letzten Woche wiederholt Jesus diese Formel mehrmals (Joh 12, 31; 14, 30; vgl. 16, 11), und der erste Johannesbrief bringt dies gleichbedeutend zum Ausdruck²³. Damit wird der Einfluß Satans auf die Geschichte verdeutlicht. Doch Johannes ist es eigen, sein Wirken und damit sein Verhältnis zu den Menschen, die ihm dienen, mehr ins Innere zu verlegen. Übrigens versteht sich dieser Gedanke von selbst. Nachdem einmal Satan als »Vater der Lüge« bezeichnet worden war, blieb nur noch ein Schritt zu tun: Johannes konnte in der Unterweisung Jesu den Stil hervorheben, der schon vom Gleichnis vom Unkraut bezeugt wird²⁴. Diejenigen, die dem Zeugnis über Jesus nicht glauben, »haben den Teufel zum Vater«, handeln »nach seinem Gelüste« (Joh 8, 44) und tun seine Werke (Joh 8, 41). Der Mensch, der die Sünde begeht, »ist vom Teufel« (1 Joh 3, 8), »Kind des Teufels« (1 Joh 3, 10), denn dieser hat ihn im Griff (1 Joh 5, 18). Zwischen den beiden besteht eine geistige Verbindung. Diese dauert weiter, auch wenn sie sich auf die Geschichte auswirkt, aber sie besteht wesentlich im Innern. Zur Stunde der Passion kann Satan sich geschichtlich an die Menschen und an Jesus heranmachen (Joh 14, 30), doch fährt er zuvor in Judas (Joh 13, 27).

Diese Lehre über Satan und die dämonische Welt läßt sich mit der jüdischen Engellehre in Verbindung bringen; es läßt sich nicht bestreiten, daß

²³ Er schreibt: »Die Welt liegt im Machtbereich des Bösen« (5, 19).

²⁴ Vgl. oben, S. 27.

auch Legenden hineinverwoben sind. Auch ist es möglich, daß die Forderungen, die das apokalyptische Genus stellt, dazu geführt haben, daß da und dort die Interventionen des Teufels vergrößert wurden. Hier ist eine gesunde Kritik angebracht. Dennoch bleibt gewiß, daß sich die Rolle Satans nicht als Mythos abtun läßt, da sowohl die Synoptiker als auch die Paulinischen und Johanneischen Schriften davon sprechen. Man müßte allzuvielen Zeugen zurückweisen. Vor allem darf man nicht über die ausdrücklichen Worte Jesu hinweggehen, die von den Synoptikern und von Johannes verzeichnet wurden und unter verschiedensten Umständen gesprochen wurden: in der Unterweisung, in Diskussionen, in Gleichnissen. Diese Lehre wurde schließlich mit dem verbunden, was Jesus am meisten am Herzen lag: mit dem Gebet, das er gelehrt hatte, mit dem Schicksal des Wortes, das er gesät hatte, mit der Zukunft der Kirche, auf die es »die Pforten der Hölle« abgesehen haben. Sie gehörte seinem innersten Bewußtsein an, der Idee, die er sich von seiner »Stunde« machte, die ihm vom Vater anberaumt und der Macht der Finsternis überlassen worden war. Wenn man sie revidieren wollte, müßte man dieses Bewußtsein Jesu »entmythologisieren« und behaupten, daß Satan – und am Ende auch der Vater – in dieser Stunde lediglich die beiden pathetischen Bilder waren, durch die hindurch Jesus seine Passion wahrnahm.

Zwei Bemerkungen

Ziehen wir schon jetzt die ersten Schlüsse. Die böse Gesinnung Jesus gegenüber, der Unglaube oder die Weigerung, ihm zu huldigen, wird entweder von außen suggeriert durch irgendein Element, das verführt und vom Wege abbringt oder auf einem geheimnisvollen Weg von innen her. Kurz: Man nimmt die böse Absicht entgegen und stimmt ihr zu. So ließe sich selbst die Geistesblindheit, von der in Röm 1, 21–22 die Rede ist, erklären. Auf jeden Fall kommt das Böse in der extremen Form, in der der zweite Thessalonicherbrief und die Apokalypse es sehen, von einem Einfluß, der über den Menschen hinausgeht und satanisch ist. In der Sünde wird so der Mensch mißbraucht; er wird getäuscht durch ein Spiel der Lüge zunächst im geläufigen, moralischen Sinn des Wortes. Und die Sünde führt schließlich zur Lüge im religiösen, ja metaphysischen Sinn des Wortes, weil sie Gott zum Lügner macht, indem sie das Zeugnis, das er sich in der Schöpfung und in Christus gibt, zurückweist, vor allem aber deshalb, weil sie sich weigert, ihn so, wie er ist, in seinem Gottsein anzuerkennen. Zur Zeit der Apostel sind der Gottlose und das Tier in der Apokalypse ihre Hauptausdrucksgestalt; aber sie tritt auch in der Idolatrie in Erscheinung, worin der Mensch, auch wenn er sich weniger stolz aufbläht, dem Herrn den gleichen Schimpf antut. Ob nun Gott um eines Götzenbildes oder um eines vergöttlichten Menschen willen zurück-

gewiesen wird, ändert die Gesinnung nicht wesentlich: so oder so wird Gott nicht mehr anerkannt als der, der er ist; der Abgott oder der vergöttlichte Mensch werden für Gott gehalten. Was den Unglauben gegenüber Christus betrifft, so hält er sich an das gleiche Schema, denn auch er weigert sich, Gott so anzunehmen, wie er ist und sich in seinem Sohn aussagt, der allein ihm ebenbürtig ist. Auf jeden Fall geht es um die Identität Gottes und wird die Sünde als Gegensatz zur Wahrheit, als Lüge verstanden. Es ist überaus bezeichnend, daß diese beiden Worte, die von Johannes besonders gern verwendet werden, sich auch in den entscheidenden Stellen des zweiten Thessalonicher- (2, 9–12) und des Römerbriefes (1, 18. 25)²⁵ finden.

Die Solidarität, die sich aus diesem Sündentypus ergibt, ist selbstverständlich weder universal noch absolut. Die Welt ist in ihrer Haltung zu Christus und zur Kirche gespalten, also wird die Sünde nicht von allen ratifiziert. Zwar erleben auch die Jünger Jesu die Prüfung der Versuchung und Verführung, aber sie erliegen ihr nicht zwangsläufig. Die Theologie des Johannes ist diesbezüglich besonders klar. Es gibt »Kinder Gottes« – diese Formel ist im ersten Brief (3, 1. 10; 5, 10) und im Evangelium des Johannes (1, 12) kein leeres Wort. Um zu einem »Kind des Teufels« zu werden, braucht es einen Akt, die Sünde – die Sünde im vollen, starken Sinn des Wortes. Somit sind zwei Zugehörigkeitssphären zu unterscheiden: die der Söhne oder Kinder Gottes (Mt 5, 9; Lk 6, 35; 20, 36; Röm 8, 14; Gal 3, 26), der Kinder des Reiches (Mt 8, 12; 13, 38), der Kinder des Lichtes (Lk 16, 8; Joh 12, 36; 1 Thess 5, 5; Eph 5, 8) und die der Söhne des Bösen (Mt 13, 38), der Kinder des Teufels (1 Joh 3, 10), der Kinder dieser Welt (Lk 16, 8; 20, 34). Infolgedessen gibt es zwei Solidaritäten: eine Gemeinsamkeit in der Liebe zur Wahrheit und eine Gemeinsamkeit im Haß gegen die Wahrheit. Diese Auffassung, die von den Schriften des Neuen Testaments allgemein geteilt, wenn auch nicht von allen ausdrücklich gelehrt wird, stellt nicht etwas von Grund auf Neues dar. Sie bildete sich schon im Alten Bund heraus (Jes 1, 4; Dtn 32, 20; Hos 1, 2; 2, 6; Jes 57, 4). Sie kommt darum auch in der Qumranliteratur vor. Ihre Originalität besteht darin, daß sie seit dem Christusereignis von Christus und vom Christuszeugnis her bestimmt wird; angesichts Christi zeigt es sich, ob der Mensch die Wahrheit liebt oder haßt²⁶.

Solidarität »in Adam«

Bis jetzt, das heißt, so lange es um die aktuelle Solidarität und Gesinnungsgemeinschaft in der Sünde ging, sprachen – wenn auch mit Nuancen – die

²⁵ Der Begriff »Lüge« erhellt sowohl den religiösen als auch den sittlichen Aspekt der Sünde, denn der Mensch »tut die Wahrheit«, indem er den wahren Gott ehrt und nach seinem Gesetz lebt.

²⁶ So wird es auch noch in Zukunft sein: die beiden »Civitates« bei Augustin werden von den beiden Liebesrichtungen bestimmt.

meisten Schriften des Neuen Testaments einschließlich der Paulusbriefe für unsere Auffassung. Nun aber bleibt Paulus der einzige Zeuge für eine weitere, voll und ganz universale Solidarität, deren Urgrund nicht mehr Satan ist, sondern der Urahne und Archetyp der Menschheit, Adam. Wir müssen uns etwas bei dieser neuen Lehre aufhalten, die in Röm 5, 12–21 zum Ausdruck gebracht wird.

Universale Solidarität: Röm 5, 12–21

Schon am Ende der Anklagerede in den ersten Kapiteln des Römerbriefes war von einer allgemeinen Sündhaftigkeit die Rede: »Alle haben gesündigt und die Herrlichkeit Gottes verloren« (3, 23). Der Satz schien klar genug, doch konnte sein Sinn durch den Kontext eingeeengt werden: Für Paulus ging dabei weniger darum, daß jeder gesündigt hat, sondern mehr um die Tatsache, daß Heiden und Juden, deren Schuld er nacheinander aufdeckte, in gleicher Weise schuldig sind. Das Wesentliche dabei war für ihn, daß »es keinen Unterschied gibt« – nach dem Kontext: keinen Unterschied zwischen Heiden und Juden (Röm 3, 22; vgl. 10, 12; 1 Kor 12, 13; Gal 3, 28; Kol 3, 11). War in diesem Fall die Universalität ganz absolut, schloß sie alle Menschen ein? Daran ließ sich zweifeln: Wie gesagt, war das nicht behauptet und erst recht nicht bewiesen worden. Hingegen ist zwei Kapitel später kein Zweifel mehr erlaubt. Der allgemeine Rahmen und vor allem die Deutlichkeit der Aussage beheben jede Unklarheit.

Die Aussagen »Alle haben gesündigt« und »Die vielen sind zu Sündern geworden« schließen jede Grenze und Einschränkung aus. Die Universalität ist so total wie die des Todes. Der Satz »Alle haben gesündigt« hat zum Garanten den Satz »Alle sterben«, den er erklärt: Wenn der Tod niemanden verschont, so deshalb, weil die Sünde ausnahmslos vorhanden ist. Schon von Beginn des Kapitels an geht es Paulus um ein allgemeines, weil eschatologisches Anliegen. Er denkt an die Neugetauften, die durch ihren Glauben gerechtfertigt sind; als mit Gott Versöhnte, verlangen sie für heute nichts weiteres, aber das Morgen beunruhigt sie. Werden sie vor dem eschatologischen »Zorn« Gottes gerettet werden, werden sie an der »Herrlichkeit« und am »Leben« teilhaben? Hat die Liebe Gottes zu allen Mitteln gegriffen, um ihre Absichten zu verwirklichen? Eine lange Argumentation, die auf diese Bedenken antwortet, zeigt auf, daß die Gegner des menschlichen Heils – die Sünde, der Tod, das Fleisch, das Gesetz – besiegt sind. Paulus schließt mit einem Triumphschrei: »Keine Kreatur kann uns scheiden von der Liebe Gottes in Christus Jesus« (Röm 8, 35–39). Doch er muß seine Schlußfolgerung damit beginnen, daß er in Kapitel 5 darlegt, woher die universale Herrschaft des

Todes und der Sünde stammt, warum es zum Gesetz gekommen ist, und etwas später, wie die Macht des Fleisches zu erklären ist. Die Perspektive des Paulus und seine Argumentation sind offensichtlich universal.

Adam als Urgrund der Sünde

Ebenso klar ist es, daß diese Universalität der Sünde hier nicht als ein primäres, sondern als ein abgeleitetes theologisches Prinzip vorgelegt wird: Es wird gesagt, alle seien Sünder, weil sie auf geheimnisvolle Weise mit einem einzigartigen Vergehen solidarisch seien. Es handelt sich somit weniger um eine allgemeine Sündhaftigkeit als um eine universale Solidarität mit dem ersten Menschen in seiner Sünde. Die Texte sind bekannt: Sie lauten: »5. 12 . . . Durch einen einzigen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen . . . 15. . . . Durch das Vergehen des einen sind die vielen dem Tod anheimgefallen . . . 18. . . . Durch das Vergehen eines einzigen ist es für alle Menschen zur Verurteilung gekommen . . . 19. Durch den Ungehorsam des einen Menschen sind die vielen zu Sündern geworden . . .« Man ersieht das Neue an dieser Theologie im Vergleich zur vorhergehenden. Diese unterschied zwischen den »Kindern des Teufels« und den »Söhnen des Reiches«. Römerbrief 5 spricht global von allen Menschen. Gemäß der ersten Theologie bleibt jeder Mensch – selbst wenn er unter dem Einfluß des Lügenspiels steht – frei, durch den Glauben oder durch die Sünde zu bestimmen, wes Geistes Kind er ist; Paulus hingegen geht *a priori* vor und läßt der Freiheit erst Raum nach diesem primären Tatbestand.

Zwar haben mehrere griechische Kirchenväter, namentlich Origenes und Cyrill von Alexandrien²⁷ erklärt, selbst nach Röm 5, 12 lasse sich der Tod nur persönlichen Sünden zur Last legen. Diese Erklärung überrascht nicht: Die griechische Spekulation nahm stets den freien Willen gegenüber dem religiösen Schicksalsglauben, der Schicksalsbestimmung durch die Gestirne sowie vor den Tyrannen eifrig in Schutz. Doch vor diesen beiden Vätern und erst recht vor Ambrosius und Augustin haben die ersten Geschichtstheologen, Irenäus und Tertullian, darauf aufmerksam gemacht, daß die Schlußfolgerung bei Paulus auf der Parallele zwischen den beiden Adamgestalten beruht²⁸. Falls Paulus in diesem Zusammenhang behaupten wollte, daß jeder um seiner persönlichen Vergehen willen stirbt, müßte man ihn fragen, warum er einen Vergleich zwischen den beiden Häuptern anstellt, warum er darauf besteht, daß die Menschen von Christus Gnade und Heil auf dieselbe Weise

²⁷ Origenes: PG 14, Sp. 1011; Cyrill von Alexandrien: PG 74, Sp. 784; Vgl. Ligier, *Péché d'Adam* . . . II, S. 270, Anm. 59.

²⁸ Irenäus, *Adv. Haer.* III, 18, 7. In: PG 7, Sp. 938; V, 34, 2. Ebd. Sp. 1168; Tertullian, *De Anima*, 40. In: CSEL II, S. 367.

erlangen, wie sie von Adam die Sünde und den Tod erhalten. »Die Parallele zwischen diesen beiden Häuptern der Menschheit wäre so kein Vergleich mehr, sondern würde zu einer Antithese, Paulus hätte sie nicht mit ›gleich wie‹, sondern mit ›statt wie‹ einleiten müssen . . .«²⁹ Darum zieht der Kommentar von A. Nygren, nachdem er an diese Grundüberlegung erinnert hat, den schroffen Schluß: »Jede Deutung, die diesen Gedanken auf irgendeine Weise auflöst oder erweicht, ist ohne weiteres *falsch*.«³⁰ Darum hat man die griechische Auffassung, wonach die persönlichen Sünden die einzige, ausschließliche Ursache des Todes sind, allgemein aufgegeben. Man erkennt der Sünde Adams ihre Einflußpriorität zu: die persönlichen Sünden wären demnach nur sekundäre, untergeordnete Motive, eine *conditio sine qua non*³¹.

Im Vergleich zu dieser Position, die auf einen Kompromiß hinausläuft, hat die augustiniische Auslegung den Vorzug der Klarheit und logischen Kohärenz: sie spricht der Sünde Adams die gesamte Verantwortung für die Herrschaft des Todes zu und sagt, alle Menschen seien in diesem Urvergehen eingeschlossen. Zwar war diese Theorie bei Augustin anfänglich dadurch behindert, daß »in quo« ein grammatikalisch falscher Sinn gegeben wurde³². Dennoch hat sie nichts von der günstigen Aufnahme eingebüßt, auf die sie zunächst stieß, war sie doch thematisch zutreffend und selbst grammatikalisch vertretbar³³. Für sie spricht ja ganz das Hauptargument, daß zwischen den beiden Häuptern eine Parallele vorliegt. Denn dieser Vergleich, der den gesamten Text bestimmt, beginnt hier mit Vers 12, und es ist nicht anzunehmen, daß er, kaum begonnen, durch eine gegenteilige Aussage mit Bedacht dementiert würde. Er wird denn auch bestätigt durch die Verse 13–14, welche die erwartete Erklärung bringen³⁴. Paulus beruft sich zugunsten des von ihm

²⁹ F. Godet, *Commentaire sur l'Épître aux Romains I* (1883), S. 477; vgl. S. 482. Im gleichen Sinn zweimal André Feuillet: *Le plan salvifique de Dieu d'après l'Épître aux Romains*. In: »Rev. Bibl.« 57 (1950), S. 261; *Le règne de la mort et de la vie (Rom. V, 12–21)*. Ebd. 77 (1970), S. 489.

³⁰ Anders Nygren, *Der Römerbrief*. Göttingen 1959, S. 159.

³¹ Diese mittlere Lösung bereitet sich bei mehreren Kommentatoren (de Wette, Lange, Reuß, Oltramare) vor, die von F. Godet und A. Feuillet aufgezählt werden in: »Rev. Bibl.« 77 (1970), S. 489. Sie wird heute glänzend dargelegt von P. Lyonnet, a. a. O., DBS VII, S. 534–561; vgl. Bibliographie, ebd. S. 566. A. Feuillet hat vor kurzem ihre Nachteile genannt: »Der Hauptnachteil ist der: Die Hypothese einer doppelten Kausalität, der der Adamssünde und der der persönlichen Sünden, widerspricht dem Zentralthema der Perikope: Wie das Reich des Todes von einem einzigen Menschen, Adam, kommt, so kommt das Reich des Lebens auch von einem einzigen Menschen, Christus.« In: »Rev. Bibl.« 77 (1970), S. 489.

³² Bekanntlich machte Augustin aus »in quo« ein Pronomen, das er zunächst auf »per peccatum« und dann auf »per unum hominem« bezog (vgl. Ligier, *Péché d'Adam* . . . II, S. 269, Anm. 57).

³³ Vgl. ebd., S. 270, Anm. 57.

³⁴ V. 13 beginnt mit der Partikel *gar, enim*: »nämlich«. Wie A. Feuillet bemerkt, weiß die Kompromißlösung nichts mehr anzufangen mit den V. 13 und 14, die auf die Rolle eines zu lösenden Einwandes reduziert werden, eines Einwandes, auf den übrigens keine Antwort gegeben wird: a. a. O., Rev. Bibl. 77 (1970), S. 489.

aufgestellten Prinzips – alle sterben infolge der Sünde Adams – auf das Zeugnis der Zeit zwischen Adam und Mose. Die Menschen starben damals, ohne daß sie »wie Adam durch Übertreten eines Verbotes gesündigt hätten«, das heißt nicht deswegen, weil sie persönlich ein Verbot, das durch die Todesstrafe sanktioniert war, übertreten hätten – also entgegen der Interpretation der genannten griechischen Väter nicht um ihrer eigenen Sünden willen –, sondern weil sie mit der Todesstrafe solidarisch waren, die durch die Ursünde in die Menschheit hineingebracht worden war³⁵.

Diese augustinische Interpretation dünkt uns noch heute folgerichtiger als jede andere³⁶. Zwar betraf in Röm 3, 23 die Behauptung »Alle haben gesündigt« nur die persönlichen Sünden³⁷. Mehrere Autoren machen daraus einen Einwand, indem sie behaupten, daß dieser Sinn auch für Röm 5, 12 anzunehmen sei. Doch diese Verse stehen im Text weit auseinander. Inzwischen sind neue Themen aufgetaucht: die Erlösung in Christus (3, 24), die Rechtfertigung durch den Glauben (Röm 4). Auch hat die Problematik sich geändert: das Problem ist nun die Notwendigkeit, den Neugetauften die eschatologischen Wirkungen ihrer Rechtfertigung sicherzustellen (5, 1–11). Man wird entgegenen: Der weitere Gedankengang und die Verschiebung der Problematik können den Sinn des Zeitwortes *hamartano* nicht geändert haben, das ein Tun besagt und überdies hier im Aorist steht, also in einer Zeitform, die ein augenblickliches Tun bezeichnet. Diese neue Schwierigkeit ist nicht unüberwindlich. Die Augenblicklichkeit, die der Aorist ausdrückt, gilt bekanntlich sowohl für das Eintreten eines Zustandes wie für das Vollziehen einer Handlung³⁸. Was das Tätigkeitswort *hamartano* anbelangt, so scheint es, daß es sich mit ihm gleich verhält wie mit dem Substantiv *doxa*: sein Sinn hat sich beim Übergang vom klassischen zum biblischen Griechisch bereichert. Es wird denn auch von der Septuaginta siebenmal verwendet, um das hebräische *asham* wiederzugeben, das nicht bedeutet »eine Sünde, ein Delikt, ein Verbrechen begehen«, sondern »schuldig werden« und im Anschluß daran »Strafe auf sich nehmen, sühnen«³⁹. Die Stelle Jes 24, 6 ist so charakteristisch,

³⁵ A. Feuillet erinnert – wie wir das ebenfalls getan hatten – treffend daran, daß »Röm 5, 13–14 von der herkömmlichen Kasuistik her zu erhellen ist, die zwei Arten von Vergehen unterschied: die absichtlichen Überschreitungen eines Verbotes, worauf die Todesstrafe steht, und die Verfehlungen aus Unwissenheit oder Unbedachtsamkeit«: a. a. O., »Rev. Bibl.« 77 (1970), S. 487; vgl. Ligier, *Péché d'Adam* . . . II, S. 277–281.

³⁶ Denn die Einwände, die A. Godet (a. a. O., I, S. 488–489) gemacht hat und an die wir erinnert haben in: *Péché d'Adam et péché du monde* (II, S. 278, Anm. 99), haben noch keine befriedigende Antwort erhalten.

³⁷ Doch ist zu bemerken – wie wir das weiter oben getan haben –, daß der Satz »Alle haben gesündigt« mehr von den beiden Gruppen, den Juden und den Heiden, gilt als von den Einzelpersonen.

³⁸ Die Formel »Alle sind schuldig geworden« steht, wie »Alle haben gesündigt«, im Aorist.

³⁹ P. Joüon, *Notes de lexicographie hébraïque*, XV, racine *asham*. In: »Biblica« 19 (1938), S. 454; vgl. Ligier, *Péché d'Adam* . . . I, S. 87–92.

daß sie für Röm 5, 12 als Vorlage gedient haben könnte⁴⁰. In diesem semantischen Kontext wird also das *pantes hemarton* von Röm 5, 12 bedeuten: »alle sind schuldig geworden, das heißt, alle sind von der Schuldhaftigkeit, der religiösen Unwürdigkeit befallen worden, die sich aus dem archetypischen Vergehen ergeben haben, so wie eine Kommunität vor Gott disqualifiziert war, weil ihr König oder ihr Priester gesündigt hatte«⁴¹. Diese ebenso sehr religiöse und liturgische wie gemeinschaftsbezogene Auffassung ist hier in dem Moment, wo Paulus vom »Zugang« zur Gnade und von der »Versöhnung« mit Gott spricht (5, 2. 10), sehr zutreffend. Der noch nicht gerechtfertigte Mensch befindet sich ja, wie schwer auch seine eigenen Vergehen sein mögen, schon im voraus in einem Zustand der Unwürdigkeit und Disqualifikation. Und um deren Natur zu erhellen, läßt es sich die Theologie des Briefes angelegen sein, gut zu unterscheiden zwischen den Sünden, die angerechnet werden, und denen, die das nicht verdienen⁴².

Diese Interpretation stimmt auch treffend mit den zeitgenössischen Auffassungen überein. Obwohl nämlich die Schriften von Qumran eine Sündenlehre enthalten, die im allgemeinen der vorhergehenden näher steht als Röm 5, 12, legen sie einen charakteristischen Gedanken vor, der den Sinn, der hier dem griechischen *hamartano* gegeben wurde, zu bestätigen vermag. Wie diese Texte zeigen, hatte damals der Begriff »Schuld«, »Schuldhaftigkeit« eine eigene Sinndichte erhalten, und er wurde beständig zum Begriff »Sünde« hinzugedacht. Wie A. Dupont-Sommer, dem wir diese Präzisierungen entnehmen, vermerkt, geht es darin um *'awon ashmah, pis'e ashmah, rish'a ashmathekbah*, das heißt um schuldhafte Bosheit, schuldhafte Rebellionen, schuldhafte Gottlosigkeit, oder auch um *ashmath pesa', ashmath rish' ah, ashmath ma'al*, das heißt um die Schuld, die man durch Aufruhr, Gottlosigkeit, Untreue auf sich lädt⁴³. Kurz, der Begriff *ashmah*, der den

⁴⁰ Ligier, *Péché d'Adam* . . . II, S. 275–276. Man hat dieser Interpretation die literarische Struktur von Jes 24, 5–6 in der Septuaginta entgegenhalten (Rech. Sc. Rel. 50 [1962], S. 555–556; DBS VII, S. 549): die beiden Verse hätten den gleichen allgemeinen Aufbau und wiesen dasselbe *hoti* auf. Und man schließt daraus, daß das *hemartiēsan* von V. 6 den gleichen aktiven Sinn haben müsse wie das *parelthēsan* von V. 5. Doch dieser Einwand berücksichtigt nicht das *dia touto*, das den V. 6 einleitet und von der Tat der Sünde zu ihrer Ausbildung überleitet (vgl. das hebräische *'al ken*). Gibt man *hemartiēsan* einen aktiven Sinn, so kehrt man um und annulliert praktisch die Bedeutung des *dia touto* (*'al ken*), das zweimal wiederholt wird (V. 6 ab). Da *hoti* erst auf dieses *dia touto* folgt, erklärt es sich an dieser Stelle nur, wenn es einen Gedanken einführt, der dem allgemeinen Sinn des Verses entspricht, worin von der Ahndung der begangenen Sünde die Rede ist. Der eigentliche Parallelismus erstreckt sich nicht von V. 6 a auf V. 5, sondern von V. 6 a auf 6 b. Die Nuance liegt eben in der Idee der Schuldhaftigkeit, die mit dem hebräischen *asham* zusammenhängt; sie paßt gut zum Thema der Ahndung.

⁴¹ Ligier, *Péché d'Adam* . . . I, S. 87–92; II, S. 277–284.

⁴² Denn nach dem Römerbrief sind die Schwere und die Bestrafung dieser Sünden sehr verschieden, je nach dem der betreffende Mensch das Gesetz gekannt hat oder nicht. Vgl. Ligier, *Péché d'Adam* . . . II, S. 282–284; A. Feuillet, a. a. O., »Rev. Bibl.« 77 (1970), S. 486.

⁴³ A. Dupont-Sommer, a. a. O., S. 66.

Ton mehr auf die Schuldhaftigkeit als auf die Sündentat legt, unterscheidet sich deutlich von den aktiven Begriffen Vergehen, Aufruhr, gottloses Tun usw.⁴⁴. Er erklärt, warum man solchen Wert auf die Reinigungen legte, wodurch diese Sekte sich auf das Ereignis des Neuen Bundes vorbereitete. Der Unterschied, der diese Theologie von der in Röm 5, 12 unterscheidet, liegt nicht im Gedanken der Schuldhaftigkeit, sondern in der Erklärung, die man über ihren Ursprung gibt. Qumran suchte diesen im Engel der Finsternis⁴⁵. Paulus schreibt ihn Adam zu.

Eine Schwierigkeit

Doch hier tritt eine Schwierigkeit auf: Wenn man die Sünde auf Adam und sein Vergehen zurückführt, gibt man dann nicht dieser biblischen Person eine sichere historische Bedeutung, während es sich nur um einen Mythos handeln könnte? Sollte man diese eventuelle Legende nicht eher ausklammern, ja sie uminterpretieren, um die geschichtliche und dogmatische Tragweite des Mysteriums Christi, das in Röm 5 ausgesagt wird, besser zu sichern? Diese wichtige Frage läßt sich hier nicht lösen. Und doch betrifft sie unmittelbar unser Thema.

Ist es heute wissenschaftlich erlaubt, vom ersten Menschenpaar zu sprechen? Der Ursprung der Menschheit reicht doch so unendlich weit in die Vergangenheit zurück! Läßt sich denken, daß »dieses ungeheuer große Gebäude auf der schmalen Grundlage zweier Einzelmenschen aufruht«? Wie schon 1930 Teilhard de Chardin bemerkt hatte, käme »die Wissenschaft, wenn sie sich selbst überlassen würde, sicherlich nie auf diesen Gedanken«⁴⁶. Das Problem Polygenismus oder des Polyphyletismus ist eine wissenschaftlich offene Frage⁴⁷. In der Genesis ist Adam nicht ein gewöhnlicher Eigenname, und die Erzählung über den Sündenfall im Paradies trägt offensichtlich Züge aus der Weisheitsliteratur und dem Mythos. Vom theologischen Standpunkt aus steht schließlich nichts im Wege, daß Gott sich eines Mythos bedient, um uns eine Offenbarung mitzuteilen, so wie er auch die Prophetie,

⁴⁴ Ebd., S. 67–70.

⁴⁵ Ebd., unter Hinweis auf Regelrolle III, 21–22.

⁴⁶ Die ganze Stelle lautet: »Die Wissenschaft käme, sich selbst überlassen, nie auf den Gedanken (das ist das Mindeste, was sich sagen läßt), dem ungeheuer großen Gebäude des Menschengeschlechtes eine so enge Basis von bloß zwei Individuen zu geben« (Que faut-il penser du transformisme? In: »Revue des questions scientifiques«, Januar 1930: Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin III. Paris 1957, S. 219.

⁴⁷ »*Humani generis*« scheint die Hypothese nicht endgültig verwehrt zu haben, sonst hätte die Enzyklika schreiben müssen: »cum nequaquam . . . huiusmodi sententia componi queat cum iis quae fontes revelatae . . .« (Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum* [1965], Nr. 3897). Das Wort, das zwischen *nequaquam* und *huiusmodi* steht, d. h. »*appareat*« bringt etwas Relatives und infolgedessen eine Öffnung hinein.

die Allegorie, die geschichtlichen Ereignisse und Personen vor Christus dazu verwendet hat. Im Prozeß der Offenbarung, die sich an den Menschen richtet, ist es eben Aufgabe der Geschichte – zu der Jesus selbst gehört –, die Mythen, Parabeln und Prophetien von Gott her der Kritik zu unterziehen. Man sieht, wie sie sie bald zuläßt, bald verurteilt, bald umgestaltet, doch unterdrückt sie sie nicht immer. Unsere Frage läßt sich deshalb nicht von vornherein ausschließen. Wie wiederum Teilhard de Chardin bemerkt hat, ist es »ebenso gefährlich, zu viel zu leugnen, wie zu viel zuzugeben⁴⁸.

Wenn dieses Wort stimmt, ist es gefährlich, »zu viel zuzugeben«. Könnte das nicht hier der Fall sein? Die in Röm 5 gezogene Parallele ist literarisch und lehrmäßig sehr verschieden vom Vergleich, den Jesus zwischen sich und Jona gezogen hat (Mt 12, 41; Lk 11, 32). Paulus zeigt darin in Adam die Gestalt, aber auch das Gegenbild Christi, und er geht dabei sehr weit. Er setzt, Ausdruck nach Ausdruck, ihre Akte des Gehorsams und des Ungehorsams und deren Folgen – Sünde und Tod einerseits, Gnade und Leben andererseits – in Gegensatz zueinander. Die beiden Reihen bedingen sich gegenseitig. Sie fordern und stützen einander so eng, daß wenn die eine nicht mehr historisch ist, die Wahrheit der anderen erschüttert zu werden droht. Und doch setzt der Gehorsam Christi, der vom Vater her bestimmt wird, nicht den Ungehorsam voraus. Die Gnade und das Leben, das er bringt, haben ihre Geltung in sich selbst kraft ihres übernatürlichen Inhaltes; niemand definiert sie mehr als bloßes Gegenteil der Sünde und des Todes, den man in Adam sich zugezogen hat⁴⁹. Was die beiden Begriffe »Sünde« und »Tod« betrifft, so behalten sie selbstverständlich auf jeden Fall ihren anthropologischen Sinn. Doch bleibt zu fragen, ob sie, wenn man von Adam absieht, ihren religiösen Sinn und ihren Zusammenhang beibehalten, der in Röm 5, 12 so stark betont wird: »Die Sünde kam in die Welt und durch die Sünde der Tod.« Wenn man den Tod anthropologisch bestimmt, ist er bloß mehr ein Sachverhalt, eine der Konstanten des Lebens in dem an die Entropie gebundenen kosmischen System, ein Zeichen dafür, daß der Mensch diesem Universum angehört. Inwiefern geht er dann noch aus der Sünde hervor? Es bedürfte einer theologischen Reflexion, um das zu erklären. Diese Reflexion, die sich selbstverständlich auf die gesamte Dogmatik der Erbsünde zu erstrecken hat⁵⁰, wird mit der Bibel beginnen und erklären müssen, wie es bei Paulus

⁴⁸ A. a. O. (Anm. 46), S. 213.

⁴⁹ Dennoch bleibt unter der neuen Thematik diese negative Bezugnahme, wenn auch noch so partiell, erhalten.

⁵⁰ Die wichtigsten theologischen Hypothesen, die in diesem Sinn vorgelegt wurden, werden dargelegt und untersucht im Werk der Patres Maurizio Flick und Zoltan Alszeqhy, *Il peccato originale* (Brescia 1972); dieses schließt mit der Erläuterung der von den beiden Autoren vorgelegten Theorie. Auch der weiter oben angeführte Aufsatz von A. Feuillet legt mehrere exegetische Hypothesen vor.

zu diesem Adam-Thema gekommen ist. Das ist der erste Punkt, der zu erhellen wäre.

Eine Lösung könnte darin bestehen, daß man im Adam-Thema ein Ausdrucksmittel dafür erblickt, daß bereits im Alten Testament die Sünde und der Tod ihren Sinn von Christus her erhielten. Solange Christus noch nicht gekommen war, blieb dieser Zusammenhang notgedrungen dunkel: Adam und seine Sünde hatten in der Sündendialektik keinen funktionalen Platz. Desgleichen erscheint heute, aber aus andern Gründen, dieses Thema nicht unentbehrlich, um diesen Bezug auszudrücken. Die heutige Theologie spricht von einer Gegenwart der Gnade Christi schon vor der Menschwerdung und kann so in diesem Licht die Sünde und den Tod erhellen. Doch die theologische Situation war zur Zeit des Paulus, der sich an der Zeitenwende befand, eine ganz andere: Er mußte zeigen, daß die Heilsökonomie sich geändert hat und dennoch eine Kontinuität darstellt. Adam und seine Sünde erhielten so plötzlich einen funktionalen Platz zur Erhellung dieses Problems. Adam wurde zum Bild und Gegenbild Christi zugleich. In ihm nahm der Mensch zur künftigen Hoffnung Stellung⁵¹. Diese Hypothese hat etwas Bestechendes an sich. Sie stößt jedoch sogleich auf folgende Schwierigkeit: Eine aktuelle Stellungnahme zu Christus, wie sie im Lauf des Neuen Testamentes erfolgt, zieht weder die Sünde noch den Tod aller Menschen nach sich. Die *apoleia*, das Verderben, zu dem die geschichtliche Sünde führt, ist zwar eine allgemein vorhandene Gefahr, der aber nicht alle Menschen tatsächlich unterliegen. Hingegen ist der Tod, der gemäß Röm 5, 12 in die Welt hineingebracht worden ist, der allgemeine Abschluß jedes menschlichen Daseins, und die Solidarität in der Sünde geht hier jedem freien Akt voraus. Es ist also nicht so leicht, wie man annehmen könnte, das Adam-Thema in seinem Ursprung, das heißt beim hl. Paulus umzuinterpretieren, wenn man seiner ganzen Problematik Rechnung trägt.

Begnügen wir uns also damit, zum Schluß die beiden Theologien, die wir in ein Schema gebracht haben, kurz zusammenzufassen. Ihr Vorhandensein und ihr Zusammentreffen geben dem Mysterium der Sünde die Dimensionen, die es im Neuen Testament hat. Die eine schreibt ihm eine geistige, außermenschliche Ursache zu: Satan; die andere hebt den menschlichen Ursprung hervor: Adam. Die erste, in der von Verführung und Lüge die Rede ist, gibt die Universalität der Versuchung zu; da diese aber die Freiheit respektiert, führt sie nur zu einer bedingten Solidarität der aktuellen Sünde. Nach der andern Theologie ist die Sünde in Adam von vornherein universal; sie ist für jeden Menschen eine Vorgegebenheit, die seine Freiheit bedingt, ohne sie jedoch zu leugnen oder zu zwingen. Die eine dominiert zwar geistig unsere

⁵¹ Im positiven Sinn macht Röm 5, 14 Adam zu einem »Vorherbild« Christi.

Welt von der Distanz her, die sie zwischen den Engeln und den Menschen setzt, greift aber dennoch in den Verlauf der Zeit ein; sie hat eine entschieden eschatologische Spannung. Die andere hingegen, die auf dem Urprinzip Adam gründet, versetzt sich in die Vorgeschichte der Menschheit und spielt, wie es scheint, vor jeder individuellen Stellungnahme und Entscheidung. Die erste hat die Autorität Jesu zum Garanten, der vom »Teufel«, vom »Vater der Lüge« und »Fürsten dieser Welt« gesprochen hat. Die zweite kann sich nicht auf ein Wort Christi berufen, hängt aber mit der Ausdrucksgestalt zusammen, die sein Mysterium in einer der am meisten dogmatischen Stellen bei Paulus erhielt. Beide drängen sich somit der Glaubensreflexion des Theologen auf. Es ist zweifellos möglich, um die Schlüsse, zu denen sie führen, herumzukommen, indem man sie gegeneinander ausspielt und einander annullieren läßt. Man kann auch versuchen, wenigstens die eine der beiden Theologien auszuschalten auf dem Weg der kritischen oder hermeneutischen Reduktion. Unseres Erachtens sollte man jedoch beide beibehalten und gleichzeitig ihren Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten Rechnung tragen, um dem Mysterium der Sünde die Spannweite zu geben, die das Neue Testament geoffenbart hat. Dann wird dieses Mysterium sich in der Fülle des Glaubens erhellen können.