

Hauptformen gegenwärtiger Erbsündentheologie

Von Siegfried Wiedenhofer

DIE GEGENWÄRTIGE LAGE UND IHRE VORGESCHICHTE

Die gegenwärtige Lage der Erbsündentheologie¹ ist unübersichtlich. Diese Unübersichtlichkeit hängt mit der allgemeinen Entwicklung der neueren katholischen Theologie engstens zusammen.

Sofern in der historischen und systematischen Selbstvergewisserung der Theologie in den fünfziger und sechziger Jahren die gesamte kirchliche und theologische Tradition neu in den Blick kam und auch die eigenständige normative Kraft der Heiligen Schrift wiederentdeckt wurde, mußte auch in der Erbsündenlehre zunächst die Identitätsfrage neu aufbrechen: Welches ist der eigentliche Gehalt der kirchlichen Erbsündenlehre, wenn die scheinbar zeitlosen Aussagen der neuscholastischen Theologie weder durch die historisch wiederentdeckte Tradition noch durch die historisch-kritisch ausgelegte Schrift einfach bestätigt werden? Der größte Teil der Diskussion dieser Jahrzehnte ist mit dieser innertheologischen und innerkirchlichen Fragestellung der Identität, Erneuerungsbedürftigkeit und Kontinuität der Erbsündenlehre beschäftigt. Diese erneute Selbstvergewisserung der Theologie war freilich zugleich auch durch die Veränderung der kirchlichen und theologischen Außenbeziehungen, vor allem durch einen ständig fortschreitenden Austausch mit den repräsentativen Kräften und Erscheinungen der neuzeitlichen Welt notwendig geworden. In der Erbsündenlehre waren es vor allem die Erkenntnisse und Theorien der Naturwissenschaften, der Biologie (Evolutionstheorie) und der Paläontologie, die die Theologen zu einer kritischen Befragung ihrer eigenen Vorstellungen zwangen, weil jene mit diesen nicht mehr harmonisierbar erschienen.

1 Vgl. vor allem folgende Übersichten: J.L. Connor, *Original Sin. Contemporary Approaches*, in: *Theological Studies* 29 (1968), S. 215-240; H. Haag, *The Original Sin Discussion, 1966-1971*, in: *Journal of ecumenical studies* 10 (1973), S. 259-289; A. Vanneste, *Où en est le problème du péché originel?*, in: *Ephemerides theologicae Lovanienses* 52 (1976), S. 143-161; B.O. McDermott, *The Theology of Original Sin. Recent Developments*, in: *Theological Studies* 38 (1977), S. 478-512; S. Ubbiali, *Peccato personale e peccato originale*, in: *Scuola cattolica* 107 (1977), S. 450-488; B. Mondin, *Il peccato originale nella teologia contemporanea*, in: *Euntes docet* 30 (1977), S. 50-84; A. de Villalmonde, *El pecado original. Veinticinco años de controversia (1950-1975)*. Salamanca 1978; W. Eichinger, *Erbsündentheologie. Rekonstruktion neuerer Modelle und eine politisch orientierte Skizze*. Frankfurt/Bern/Cirencester 1980; H.M. Köster, *Urstand, Fall und Erbsünde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts*. Regensburg 1983; M. Seybold, *Schwerpunkte der Erbsündendiskussion in der jüngeren katholischen Dogmatik*, in: A. Ziegenaus/F. Courth/P. Schäfer (Hrsg.), *Veritati Catholicae*. FS Leo Scheffczyk. Aschaffenburg 1985, S. 265-280; S. Wiedenhofer, *Zum gegenwärtigen Stand der Erbsündentheologie*, in: *Theologische Revue* 83 (1987), S. 353-370.

Diese erste Phase der neueren Erbsündentheologie führte in der Hauptsache zu zwei Resultaten. Auf der einen Seite – charakteristisch eher für die Mehrheitsmeinung – kam es zu theologisch-systematischen Neuinterpretationen der Erbsündenlehre, die ausdrücklich sowohl den Verstehensbedingungen der Gegenwart als auch den Voraussetzungen der biblischen und dogmatischen Tradition genügen wollten. Der wahrscheinlich erfolgreichste Versuch einer solchen Neuformulierung der Erbsündentheologie stammt von dem niederländischen Theologen Piet Schoonenberg. Er wurde sogleich in die in mehrere Sprachen übersetzte umfangreichste katholische Dogmatik der Nachkonzilszeit *Mysterium Salutis* aufgenommen.² Schoonenberg versuchte die Erbsünde als universale, den aktuellen Sünden vorgängige Solidarität in der Sünde zu denken und diese Solidarität auf der Ebene des Personalen und Moralischen (und nicht mehr auf der Ebene des Naturhaften) anzusiedeln. Dazu muß er allerdings einen neuen Begriff entwickeln: den Begriff des inneren Situiertheits. Erbsünde sei letztlich nichts anderes als ein solches »sündiges Situiertheits« der menschlichen Person. Dieses Situiertheits ist erstens ein Ergebnis der vorangegangenen Geschichte, konkret der Situation, die durch die freien sündigen Taten der anderen geschaffen worden ist, nicht ein Produkt der eigenen persönlichen Sünden und auch nicht eine persönliche Haltung – hat also den Charakter eines vorgegebenen Zustands. Das Situiertheits ist zweitens eine innere Bestimmtheit der Person durch diese Situation, nicht bloß ein mechanischer Zwang durch das äußere Milieu – hat damit wirklich den Charakter des Unheils und der Sünde. Dieses Situiertheits ist drittens ein Appell, der nach existentieller Aktualisierung drängt, der aber die Freiheit der personalen Entscheidung nicht aufhebt. Auf der anderen Seite – charakteristisch eher für eine Minderheit – kam es unter dem Druck der historisch-exegetischen Begründungsnot und im systematischen Kontext eines forciert personalistischen Denkens (zum Teil auch mit einem gewissen optimistischen Weltgefühl verbunden) aber auch zu einer mehr oder minder eindeutigen theologischen Ablehnung der Erbsündenlehre als einer Fehlentwicklung der Theologie.³

Im heutigen Rückblick erscheint diese erste Phase als ambivalent. Auf der einen Seite dürfte für alle gegenwärtige und zukünftige Erbsündentheologie gelten, daß sie sich auch historisch-theologisch ausweisen können muß. D.h. daß zum einen die Äußerungen der biblischen und der theologischen Tradition nicht mehr einfach auf eine bestimmte Dogmatik hin funktionalisiert werden dürfen und daß einzelne Elemente der Überlieferung nicht isoliert rezipiert

2 P. Schoonenberg, Der Mensch in der Sünde, in: J. Feiner/M. Löhrer (Hrsg.), *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik* II. Einsiedeln/Zürich/Köln 1967, S. 845-938.

3 H. Haag, Geleitbrief, in: U. Baumann, Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie. Freiburg/Basel/Wien 1970, S. 5-7; A. de Villalmonde, El pecado original. Veinticinco años de controversia (1950-1975). Salamanca 1978, S. 552f.; A. Villalmonde, El pecado original: perspectivas teológicas, in: *Naturaleza y Gracia* 30 (1983), S. 237-256.

werden dürfen. Die ganze Überlieferungsgeschichte des kirchlichen Glaubens ist die Quelle und Norm des Glaubens. Auf der anderen Seite ist inzwischen aber auch deutlich geworden, daß ein solcher historischer Ausweis immer im Rahmen bestimmter systematischer Voraussetzungen und praktischer Interessen erfolgt. In die historisch-theologische Kritik der kirchlichen und theologischen Erbsündenlehre der sechziger und siebziger Jahre ist (wie heute sichtbar ist) in der Tat unterschwellig eine ganze Reihe von Voraussetzungen eingegangen, die zu den Grundbedingungen des neuzeitlichen, aufgeklärten Bewußtseins gehören: der optimistische bürgerliche Fortschrittsglaube gehört ebenso dazu wie der bürgerliche Individualismus, das wissenschaftlich-technische Weltverständnis ebenso wie der neuzeitliche Rationalismus.

In den siebziger und achtziger Jahren kommt es umgekehrt zu einer Art Wiederentdeckung des Erbsündendogmas auf breiter Front. Das dürfte vielleicht auch mit einem Schwerpunktwechsel in der Theologie zusammenhängen. Nachdem die Identitätsprobleme der Theologie und der Kirche in der Konzilszeit vor allem innertheologisch und innerkirchlich thematisiert worden waren, wurde in der späteren Nachkonzilszeit immer unübersehbarer, daß diese Identitätsprobleme ganz wesentlich auch mit dem Bruch zwischen Kirche und moderner Gesellschaft, zwischen christlichem Glauben und modernem, säkularisiertem und pluralistischem Bewußtsein zu tun haben. Im Rahmen der nun verstärkt einsetzenden Aufarbeitung der prekären Außenbeziehungen von Kirche und Theologie, im Gespräch mit den verschiedenen Formen gegenwärtiger Philosophie, mit den Humanwissenschaften, den Naturwissenschaften, aber auch in der Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen, politischen, ökonomischen und kulturellen Kontexten von Kirche und Theologie, konnte nun unter anderem offensichtlich auch die Erfahrung gemacht werden, daß mindestens das, wovon die Erbsündenlehre spricht, eine vielfältige menschliche und gesellschaftliche Realität ist, die nicht übersehen oder verdrängt werden darf. Deshalb dominieren in dieser zweiten Phase systematisch-theologische Versuche eines Neuverständnisses der Erbsündenlehre im Gespräch mit nichttheologischen Partnern oder Kontexten, ohne daß damit die innertheologische Fragestellung völlig in den Hintergrund getreten wäre. Soweit sich diese heutige Erbsündentheologie überschauen läßt, scheint für sie charakteristisch, daß sie in eine Pluralität von Ansätzen auseinanderfällt.

HAUPTTYPEN HEUTIGER ERBSÜNDENTHEOLOGIE

Erbsünde als Solidarität in der Sünde (theologisches Paradigma)

Es gibt auch heute noch einen Typ von Erbsündentheologie, der weniger an einem nach außen gerichteten und deshalb philosophisch und wissenschaftlich

zu vermittelnden neuen Verständnisangebot der Erbsündenlehre interessiert ist, sondern vielmehr eine Neuauslegung des Erbsündendogmas für die innerkirchliche Öffentlichkeit unternimmt, die vor allem die Identität und Kontinuität des biblischen und kirchlichen Glaubens deutlich machen soll. In der Regel wird hier eine theologische Hermeneutik vorausgesetzt, die die zu bewahrende Substanz des Dogmas von seinen kontingenten geschichtlichen Ingredienzien unterscheidet, die aber auch auf der Möglichkeit einer Neuinterpretation eines Glaubensinhalts aus dem Gesamtzusammenhang des kirchlichen Glaubens heraus beharrt. Gute Beispiele für diesen Typ liefern die französischen Theologen G. Martelet und J. Bur, die in ihren Erbsündentheologien⁴ davon ausgehen, daß nach heutiger wissenschaftlicher Erkenntnis der erste Mensch der Wissenschaft nicht der Adam der Bibel sein kann, daß im Rahmen heutiger Exegese die Sündenfallgeschichte nicht mehr historisierend verstanden werden darf und daß die heutige Theologie die Einheit des göttlichen Heilsplanes wiederentdeckt hat. Um angesichts solcher Ausgangsdaten die Substanz des Erbsündendogmas ohne die nicht mehr akzeptablen Begleitvorstellungen der (neu)scholastischen Theologie und des traditionellen Katechismus zu bewahren, wird die Erbsünde als interpersonale Solidarität in der Sünde verstanden, die sachlich in der Einheit und Identität der menschlichen Natur begründet ist und die historisch bis in die Ursprünge des Menschseins zurückreicht (Ursünde), von der aber nur im Ausgang von der Christologie und Soteriologie geredet werden kann. Die Erbsündenlehre ist also eine Aussage über das Wesen des Menschen, die Ursünde gewissermaßen die offenbarte Tiefe der aktuellen Sünde, der Archetyp der Natur der Sünde. Dieser Ansatz hat den Vorteil, daß er die Ursprungssünde als den bloßen Anfang der Geschichte einer universal sündhaften Menschheit begreifen kann, also weder Adam für die Erbsünde hauptverantwortlich machen muß (alle sind mitverantwortlich für die zunehmende Sünde der Welt) noch eine biologische Ursprungseinheit der Menschheit in Adam (und damit einen Monogenismus) behaupten muß (das Dogma behauptet nur die Einheit und Solidarität der Menschheit in Sünde und Erlösung). Dementsprechend können nun auch die traditionellen Vorstellungen von der Berufung des Menschen zum Heil und von den Folgen der Sünde differenziert werden: Das Paradies ist eine nach rückwärts gewandte Prophetie als symbolische Präfiguration des himmlischen Paradieses im ewigen Leben. Konkupiszenz, Tod und Leiden gehören zur Natur des Menschen; sie erhalten durch die Sünde aber eine andere Bedeutung. Erleichtert wird diese Neuinterpretation durch die Betonung der Einheit des göttlichen Heilsplanes mit einer kosmisch verstandenen Christologie (Irenäus Augustinus sozusagen vorziehend): die Liebe Gottes, nicht die Sünde ist das Zen-

4 G. Martelet, *Libre réponse à un scandale. La faute originelle, la souffrance et la mort* (Théologies). Paris 1988; J. Bur, *Le péché originel. Ce que l'Eglise a vraiment dit* (Théologies). Paris 1988.

trum des Glaubens, die Vergöttlichung des Menschen ist zentraler als die Versöhnung.

Wenn dieses theologische Paradigma auch in der Vermittlung nach außen hin versagt und wenn auch die theoretische Vermittlung der Einheit der menschlichen Natur mit der Freiheit und Verantwortlichkeit des einzelnen im Begriff der Solidarität in der Sünde weiterhin ein unerledigtes Problem bleibt,⁵ so ist doch dieser genuin innertheologische Ansatz, Sünde und Erbsünde von der Soteriologie, von der Christologie und von der einen göttlichen Heilsökonomie her zu verstehen, für jede zukünftige Erbsündentheologie wichtig, mindestens aber eine notwendige Korrektur gegen jede hamartiozentrische Theologie.

Erbsünde als Zwang strukturellen gesellschaftlichen Unrechts (soziologisches Paradigma)

Unter dem Eindruck der Erfahrung vom Zwangscharakter der politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Unterdrückung in Lateinamerika hatte in der dort entwickelten Befreiungstheologie auch das Verständnis der Sünde eine bedeutsame Erweiterung (gegenüber ihrer personalistischen Engführung in der Zeit vor dem Konzil) erfahren. Sobald diese Realität des umfassenden gesellschaftlichen Unrechts im befreienden Licht des Evangeliums neu gelesen wird, muß die Rede von der persönlichen Sünde um die Rede von der sozialen Sünde ergänzt werden. In einer solchen befreiungstheologischen Perspektive ist die gesellschaftlich institutionalisierte Ungerechtigkeit und Gewalt, die einerseits Folge individuellen sündigen Handelns sind, andererseits als gesellschaftliche Strukturen und Institutionen sich so verselbständigt haben, daß sie das Handeln des einzelnen nun umgekehrt knechten und bestimmen, eine wichtige Form der Sünde, eine strukturelle oder soziale Sünde. Der doppelten Sünde entspricht eine doppelte Befreiung: die Umkehr des einzelnen und die Veränderung der gesellschaftlichen Strukturen.⁶ Die theologische Einbeziehung des

5 Vgl. dazu auch W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen 1983, S. 116-139. Deshalb wird faktisch einmal die eine, das andere Mal die andere Seite in den Vordergrund gerückt: vgl. die Versuche von P. Schoonenberg (a.a.O.) und A.-M. Dubarle, die ebenfalls von einer Solidarität in der Sünde bzw. von der Sünde der Welt sprechen: A.-M. Dubarle, *Le péché originel. Perspectives théologiques*. Paris 1983, S. 89-165, mit den Versuchen von M.-M. Labourdette, *Le péché originel*, in: *Revue Thomiste* 83 (1983), S. 357-393; Ders., *Le péché originel dans la tradition vivante de l'Eglise*, in: *Revue Thomiste* 84 (1984), S. 357-398; Ders., *Aux origines du péché de l'homme, d'après saint Thomas d'Aquin*, in: *Revue Thomiste* 85 (1985), S. 357-398; J. Nicolas, *Le péché originel et le problème du mal*, in: *Revue Thomiste* 89 (1989), S. 289-308.

6 Vgl. etwa das Dokument der III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla 1979. Bonn 1979, Nr. 28-30; außerdem Nr. 487, Nr. 1258; G. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*. München/Mainz 1973, S. 168-172 (Salamanca 1975); C. Boff/L. Christo, *Pecado social y conversión estructural*. Bogotá 1978; L. Boff/C. Boff, *Wie treibt man Theologie der Befreiung?*. Düs-

gesellschaftlichen Charakters des Menschseins und die Erfahrung und Einbeziehung des Zwangscharakters gesellschaftlicher Unrechtsstrukturen führen in der Rede von der sozialen oder strukturellen Sünde faktisch zur Wiederentdeckung jener gläubigen Erfahrungen, die auch der Erbsündenlehre zugrunde liegen.⁷

Denn was in der Erbsündenlehre und im Erbsündendogma auf den Begriff gebracht worden ist, ist auf der einen Seite nichts anderes als ein Bündel der Grunderfahrungen von Sünde, die in der jüdischen und in der christlichen Bußtradition immer eine große Rolle gespielt haben, Erfahrungen, die unbestreitbar sind, weil sie jeder Gläubige machen kann und macht. Es handelt sich erstens um die Erfahrung des vor das Angesicht des lebendigen Gottes gestellten gläubigen Bewußtseins, daß die Sünde bzw. die Verfehlung nicht nur das Bewußtsein, sondern auch das Sein des Menschen betrifft. Sünde hat zwar mit subjektiver Zurechnung zu tun (Schuldbewußtsein, Gewissen), aber sie überschreitet auch zugleich das subjektive Selbstverständnis; sie besitzt eine ontologische Tiefe. Deshalb bemißt sich das Sündersein nicht allein am subjektiven Schuldbewußtsein. Sich zu seiner Sünde zu bekennen, setzt vielmehr immer Umkehr und Bewußtseinsänderung voraus. Es handelt sich zweitens um die Erfahrung, daß Sünde bzw. Verfehlung nicht nur die Tat eines individuellen Subjektes ist, sich nicht in individueller Schuld erschöpft, sondern auch eine kollektive Dimension hat. Der Sünder ist nicht nur ein Ich, sondern auch ein Wir. Sündersein ist immer auch – manchmal offenkundig, manchmal verborgen – ein Mithandeln, Zusammenwirken, ein Hineinziehen und Hineingezogenwerden. Und es handelt sich schließlich drittens um die Erfahrung, daß Sünde bzw. Verfehlung nicht nur die freie Tat einer Person bzw. eine vom Menschen gestaltete Situation ist, sondern daß sie auch eine dämonische Macht ist, die ihn verführt, vergewaltigt und gefangen hält. Sünde hat daher auch mit tragischer Verstrickung zu tun.⁸

seldorf³1988 (Petrópolis 1986), S. 76ff.; J. Sobrino, Lateinamerika: Ort der Sünde, Ort der Vergeltung, in: *Concilium* (D) 22 (1986), S. 111-119; J.I. Gonzalez Faus, Pecado estructural. Pecado del mundo, in: *Revista latinoamericana de teología* 3 (1986), S. 83-102; zur Diskussion ausführlicher M. Sievernich, Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart. Frankfurt/Main 1983, S. 232-288; Ders., Die »soziale Sünde« und ihr Bekenntnis, in: *Concilium* (D) 23 (1987), S. 124-131; H. Kessler, Reduzierte Erlösung? Zum Erlösungsverständnis der Befreiungstheologie. Freiburg/Basel/Wien 1987, S. 22-32; J. Fuchs, Strukturen der Sünde, in: *Stimmen der Zeit* 113 (1988), S. 613-622; J. Gründel, Schuld und Versöhnung. Mainz 1985, S. 108-126; P. Watté u.a., Pêché collectif et responsabilité. Brüssel 1986; M. Schooyans, Dérives totalitaires et »structures de péché«. A propos de l'encyclique »Sollicitudo rei socialis«, in: *Nouvelle revue théologique* 110 (1988), S. 481-502; P.T. McCormick, Human Sinfulness: Models for a Developing Moral Theology, in: *Studia moralia* 26 (1988), S. 61-100.

⁷ Dies ist auch von Befreiungstheologen so verstanden worden. Vgl. etwa R. Muñoz, Nueva conciencia de la iglesia en América latina. Salamanca 1974, S. 102-105; J. Comblin, Das Bild vom Menschen. Düsseldorf 1987, S. 223-226 (Petrópolis 1985).

⁸ Vgl. dazu P. Ricoeur, Die »Erbsünde« – eine Bedeutungsstudie, in: Ders., Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II. München 1974, S. 140-161, 156f.; vgl. auch Ders., Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie. Genf 1986.

Der zweite Aspekt des Sündenverständnisses, der ebenfalls in die Erbsündenvorstellung aufgenommen worden ist und der in der Rede von der sozialen oder strukturellen Sünde neu entdeckt worden ist, ist der materielle Aspekt der Sünde. Gegen ein individualistisches, einseitig personalistisches und spiritualistisches Verständnis der Sünde (dem die Erbsündenvorstellung zwangsläufig unverständlich werden mußte) ist hier unter neuen gesellschaftlichen Bedingungen wiederentdeckt worden, was zur frühesten Sündenerfahrung gehört hatte: das Vergehen als Makel und als Befleckung, die wie ein Aussatz oder ein Schmutz alle Lebensbereiche überzieht.⁹

Diese Rede von der sozialen oder strukturellen Sünde bzw. von den Strukturen der Sünde ist inzwischen nicht nur in einigen neueren lehramtlichen Dokumenten rezipiert worden,¹⁰ es gibt inzwischen auch in der europäischen Theologie eine ganze Reihe von Versuchen, im Anschluß an sozialwissenschaftliche oder sozialphilosophische oder ethnologische Theorien des gesellschaftlich verfaßten Bösen die Erbsündentheologie in einem soziologischen Paradigma neu zu formulieren.¹¹

Erbsünde als Sünde des Patriarchats und des Sexismus (feministisches Paradigma)

Indem die feministische Theologie das von der feministischen Bewegung immer deutlicher in den Blick gerückte Patriarchat, d.h. das gesellschaftlich, ökonomisch und kulturell institutionalisierte System der Geschlechterhierar-

9 Vgl. P. Ricoeur, Die Fehlbarkeit des Menschen: Phänomenologie der Schuld I. Symbolik des Bösen: Phänomenologie der Schuld II. Freiburg/München 1989, Bd. 2, S. 33-56 (Paris 1960). Hier könnte dann auch ein sinnvolles interkulturelles und interreligiöses Gespräch mit den sehr stark kosmisch orientierten Sündenvorstellungen Afrikas und Asiens ansetzen; vgl. C. von Fürer-Haimendorf, The Sense of Sin in Cross-Cultural Perspective, in: *Man* 9 (1974), S. 539-556; I. Laléyé, La personnalité négro-africaine comme lieu d'interrogation sur la genèse de la faute et du péché, in: K.J. Rivinius (Hrsg.), Schuld, Sühne und Erlösung in Zentralafrika (Zaire) und in der christlichen Theologie Europas. St. Augustin 1983, S. 126-146; S. Mbonyinkebe, Faute, Péché, Pénitence et Reconciliation dans les Traditions de quelques sociétés d'Afrique Centrale, in: ebd., S. 147-164.

10 Papst Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben im Anschluß an die Bischofssynode *Reconciliatio et Paenitentia* vom 2. Dezember 1984, Nr. 16; Ders., Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* vom 30. Dezember 1987, Nr. 36ff.

11 Im Zusammenhang z.B. mit der Gesellschaftstheorie von R. Girard bei N. Lohfink, Das vorpersonale Böse. Das Alte Testament und der Begriff der Erbsünde, in: Ders., Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension. Freiburg/Basel/Wien 1987, S. 167-199; Ders., »Gewalt« als Thema alttestamentlicher Forschung, in: Ders. (Hrsg.), Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament. FS Vinzenz Hamp. Freiburg/Basel/Wien 1983, S. 15-50. Im Zusammenhang mit der Gesellschaftstheorie Th.W. Adornos bei G. Scherer, Verblendung und Todeshorizont. Zum Denken Th.W. Adornos und G. Marcells im Hinblick auf das Problem der Erbsünde, in: N. Lohfink u.a., Zum Problem der Erbsünde. Theologische und philosophische Versuche. Essen 1981, S. 105-187; M. Knapp, »Wahr ist nur, was nicht in diese Welt paßt«. Die Erbsündenlehre als Ansatzpunkt eines Dialoges mit Theodor W. Adorno. Würzburg 1983.

chie mit seinen negativen psychosozialen Folgen für Frauen und Männer kritisch auch auf die christliche Glaubens-, Kirchen- und Theologiegeschichte bezogen hat und umgekehrt das Patriarchat in deren Rahmen neu reflektiert hat, entwickelte sich hier (wenigstens in ersten Ansätzen) eine andere neue Gestalt der Sünden- bzw. Erbsündentheologie.

Angeregt durch die lateinamerikanische Befreiungstheologie und deren Rede von der strukturellen oder sozialen Sünde kann nun auch das Patriarchat bzw. der Sexismus als strukturelle Sünde oder als Erbsünde verstanden werden.¹² Patriarchat und Sexismus sind auf solchem Hintergrund verstanden nicht eine Naturnotwendigkeit, sondern Resultat sündigen menschlichen Handelns. Dieses sündige Handeln schlägt sich nieder in sündigen Strukturen, in entstellten Beziehungsstrukturen im Verhältnis von Männern und Frauen und in den vielfältigen Institutionen einer sexistischen Geschlechterhierarchie, die dann ihrerseits wieder das Handeln der Individuen bestimmen. Sofern diese strukturelle sexistische Sünde das Mann-Frau-Verhältnis bestimmt, ist sie universal: Jede und jeder ist davon betroffen, bewußt oder unbewußt. Als solche strukturelle Sünde überzieht sie alle Lebensbereiche des Menschen, Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Kultur und auch die Religion. Jede und jeder ist hier, wenn auch in unterschiedlichem Maß, Opfer und Täter zugleich.

Bei aller Begrenztheit solcher Ansätze dürften mindestens zwei Einsichten einer feministischen Erbsündentheologie für alle zukünftigen Erbsündentheologien wichtig sein: Zum einen, daß die Erbsünde alle Lebensverhältnisse des Menschen überzieht, auch die Religion. Insofern gerade auch im Zusammenhang der Sündenfallgeschichte und der Erbsündentheologie sexistische und patriarchalische Vorstellungen vermittelt und legitimiert worden sind, ist der theologischen Hermeneutik die Aufgabe gestellt, die befreiende Offenbarung Gottes nicht jenseits, sondern inmitten der Geschichte menschlicher Schwäche, Beschränktheit und Sünde zu hören, die trotz der besonderen Nähe Gottes die Geschichte des Volkes Gottes weiterhin prägt. Kirchliche und theologische Traditionsverpflichtung muß daher mit ständiger eigener Umkehr und auch mit ständiger Traditionsreinigung einhergehen. Eine Apologetik um jeden Preis würde sich gerade gegen die Grundintentionen der christlichen Bußtradition verfehlen.

12 Vgl. E. Schüssler-Fiorenza, Für Frauen in Männerwelten. Eine kritische feministische Befreiungstheologie, in: *Concilium* (D) 20 (1984), S. 31-38; R.R. Ruether, Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie. Gütersloh 1985, S. 193-230, bes. S. 208-220; C. Schaumberger, Subversive Bekehrung. Schuldkenntnis, Schwesterlichkeit, Frauenmacht: Irritierende und inspirierende Grundmotive kritisch-feministischer Befreiungstheologie, in: C. Schaumberger/L. Schottroff, Schuld und Macht. Studien zu einer feministischen Befreiungstheologie. München 1988, S. 153-288, 158-175, 251-288; D. Strahm, Aufbruch zu neuen Räumen. Eine Einführung in feministische Theologie. Freiburg (Schweiz) 1987, S. 108-119, 133-145; M. Dumais, La conception du péché chez les théologiennes féministes, in: A. Mettayer/J. Doyon (Hrsg.), Culpabilité et péché. Études anthropologiques, théologiques et pastorales. Montreal 1986, S. 139-152.

Zum anderen vermögen diese Ansätze einer feministischen Sünden- und Erbsündentheologie davor zu warnen, bestimmte Elemente der Glaubensüberlieferung bzw. der theologischen Tradition zu isolieren und zu generalisieren. Insofern nämlich im Kontext des alles beherrschenden Patriarchats die Grund-sünde der Frau primär nicht der Stolz, die Selbstüberhebung und Selbstbehauptung, sondern die Selbstverleugnung, die Passivität und der Selbstverlust ist,¹³ ist der künftigen Erbsündentheologie die Aufgabe gestellt, das ganze Unheil der Macht der Sünde konkret aufzudecken. Eine Anthropologie müßte daher alle Aspekte des Menschseins umfassen und sie konkret in ihren geschichtlich-gesellschaftlichen Realisierungen einbeziehen.

Geht man z.B. mit der Anthropologie Kierkegaards davon aus, daß Menschsein als Selbstvollzug der Freiheit nur glückt, wenn es gelingt, die gegensätzlichen Wesenseigenschaften, aus denen der Mensch besteht (Notwendigkeit und Freiheit, Endlichkeit und Unendlichkeit), in eine Synthese zusammenzubringen, und geht man mit Kierkegaard davon aus, daß mit solcher Selbstwerdung notwendig Angst verbunden ist, weil sie sich als schwierige Synthese von Gegensätzen wie auf des Messers Schneide abspielt, so kann sich der Mensch tatsächlich auf vielerlei Weise verfehlen. Anstatt sich als Geschöpf Gott zu verdanken und dadurch zu sich selbst als einem geschaffenen, nichtnotwendigen Mischwesen aus Zeit und Ewigkeit, Notwendigkeit und Freiheit in eine Beziehung der Selbstannahme und Selbstbejahung zu kommen, verliert derjenige sich selbst, der Gott verliert. Denn fern von Gott bleibt dem Menschen nichts anderes übrig, als sich voller Angst und Verzweiflung an einen der Gegensatzpaare seines Wesens zu klammern und einen seiner Daseinsaspekte zu verabsolutieren. Die Sünde der Angst und Verzweiflung führt daher entweder zur Selbstvergötterung oder zur Selbstverachtung, zur verzweifelten Selbstüberschätzung in der Vergöttlichung des eigenen Selbst oder zur verzweifelten Selbstüberschätzung und Vergöttlichung des anderen, um sich in ihn hinein aufheben zu können.¹⁴

Erbsünde als Angst (psychologisches Paradigma)

Häufig wird die Gegenwart als »Zeitalter der Angst« und die gegenwärtige Gesellschaft als eine »Angstgesellschaft« bezeichnet. Auf diesem Hintergrund ist verständlich, daß einerseits die Philosophie Kierkegaards und seine Erbsündentheologie heute eine neue Renaissance erfahren¹⁵ und andererseits die Pa-

13 J. Plaskow, *Sex, Sin and Grace. Woman's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich*. Washington 1980.

14 Vgl. dazu E. Drewermann, *Strukturen des Bösen*, Teil 3 (s. Anm. 17), S. 460-479.

15 Vgl. H. Deuser, *Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers*. Darmstadt 1985;

thologie der Psyche zum neuen Ausgangspunkt von Überlegungen zur Erbsündenfrage werden kann.¹⁶

Beides verbindet E. Drewermann in den drei Bänden seines Werkes *Strukturen des Bösen*, das trotz seines Umfangs von fast 2000 Seiten in zehn Jahren fünf bzw. sechs Auflagen erlebt hat.¹⁷ Die Hauptthese, die in besonderer Weise Anregungen Kierkegaards verpflichtet ist, lautet: Die Angst ist es, die böse macht, und zwar die geistige Angst vor sich selbst, die Angst im Feld der Gottferne: »So enthält die ganze vorliegende Arbeit in ihren drei Bänden eigentlich nur einen einzigen Gedanken: daß der Mensch als bewußtes Wesen sein eigenes Dasein ohne Gott nicht ertragen kann und daß aus dieser Unerträglichkeit alle Formen des Bösen als Verfahren einer verzweifelten Selbstverstümmelung und Selbstzerstörung erwachsen müssen; daß es daher, positiv gewendet, ein und dasselbe ist, an Gott zu glauben und mit sich selbst und darin auch mit allen anderen und aller Welt ringsum wieder ins rechte Lot zu kommen; ... und es gerade deshalb des Menschen ganze Schuld ist, aus Angst in einem Leben ohne Gott in dieser Angst und in dem ›Elend‹ seines Daseins zu verkommen.«¹⁸ Um die jahwistische Urgeschichte auf den Begriff zu bringen und die philosophische Paradoxie einer gleichzeitigen Behauptung der Allgemeinheit und der Schuldhaftigkeit der Sünde theologisch verständlich zu machen, wird nach einem kritischen Gespräch mit Hegel und Sartre, das eine gereinigte Dialektik als denkerisches Instrumentarium zur Verfügung stellt, die Aufgabe, zu deren Bewältigung Kierkegaard zu Hilfe gerufen wird, so formuliert: »Alles hängt daran, die Geschichte von Gen 3,1-7 so zu lesen, daß sie jedermanns Geschichte ist, als eben die Geschichte, wie jedermann vor Gott schuldig wird. Die Aufgabe lautet daher, die phänomenale Notwendigkeit des Bösen von Gn 3 her so zu interpretieren, daß diese Notwendigkeit sich aus einer Notwendigkeit innerhalb der menschlichen Freiheit selbst ergibt, jedoch so, daß das Bestehen dieser Notwendigkeit – gegen Hegel – vor Gott Schuld ist.«¹⁹ Indem die Sünde mit Kierkegaard als Selbstabschaffung der Freiheit, als

G. Freund, *Sünde im Erbe. Erfahrungsinhalt und Sinn der Erbsündenlehre*. Stuttgart u.a. 1979; R.L. Perkins (Hrsg.), *International Kierkegaard Commentary: The Concept of Anxiety*. Macon 1985; P.L. Quinn, *Does Anxiety Explain Original Sin?*, in: *Notis* 24 (1990), S. 227-244.

16 Vgl. E. Drewermann, *Psychoanalyse und Moralthologie*. Bd. 1: *Angst und Schuld*. Mainz 1982; L.P. Bridgman/J.D. Carter, *Christianity and Psychoanalysis: Original Sin – Oedipal or Preoedipal?*, in: *Journal of Psychology and Theology* 17 (1989), S. 3-8; P.C. Vitz/J. Gartner, *Christianity and Psychoanalysis. Part 1: Jesus as the Anti-oedipus*, in: *Journal of Psychology and Theology* 12 (1984), S. 4-14; P.C. Vitz/J. Gartner, *The Vicissitudes of Original Sin: A Reply to Bridgman and Carter*, in: *Journal of Psychology and Theology* 17 (1989), S. 9-15.

17 E. Drewermann, *Strukturen des Bösen*. Teil 1: *Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht*. Paderborn u.a. ¹1987 (1977); Teil 2: *Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht*. ²1985 (1977); Teil 3: *Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht*. München/Paderborn/Wien ³1986 (1978). Sonderausgabe der letztgenannten Auflagen Paderborn 1988.

18 E. Drewermann, *Strukturen des Bösen*, Teil 3, S. LXI.

19 E. Drewermann, *Strukturen des Bösen*, Teil 3, S. 427.

Fesselung der Freiheit aus Angst vor der Freiheit gedeutet wird, wird zum einen die Nicht-Notwendigkeit der Angst (Verzweiflung, Sünde) verständlich: Die Existenz entscheidet sich am Verhalten zu Gott; Verzweiflung als Gottvergessenheit ist Schuld, weil sie aus dem Vollzug des Selbst, des Geistes resultiert. Zum anderen hilft Kierkegaards Begriff der Verzweiflung auch die Notwendigkeit verstehen: Die Selbstzerstörung der Freiheit muß notwendig eintreten, wenn der Mensch sich nicht zu Gott verhält, wenn er sich zu sich selbst verhält. Die Lösung ist also nur auf der Ebene der Theologie und des Glaubens möglich: »erst der Glaube erkennt die scheinbare Notwendigkeit der Verzweiflung aus Angst als *Schuld*; denn erst im Glauben begreift der Mensch, daß ihm in all seiner Verzweiflung ständig Gott gefehlt hat und daß er nur in diesem Fehlen Gottes sich selbst verfehlen *mußte*.«²⁰

Bei aller Faszination eines solchen Ansatzes – die bekannte Aporie tritt auch hier wieder zutage: Entweder geht die Angst dem Abfall von Gott voraus. Dann ist unter der Bedingung, daß der Zusammenhang ein notwendiger ist, die Schuldhaftigkeit des Abfalls in Frage gestellt, während unter der Bedingung, der Nichtnotwendigkeit des Zusammenhanges die Universalität des Abfalls zur reinen Behauptung wird. Geht der Abfall der Angst ursprünglich voraus, so ist zwar unter bestimmten Bedingungen (Einheit der Menschheit) die Universalität der Verzweiflung einsichtig zu machen, aber dann wird die Schuldhaftigkeit der Verzweiflung zum Problem. Wird der Zusammenhang von Abfall und Angst nicht auf den Anfang der Menschheitsgeschichte, sondern auf »jeder-mann« in ihr bezogen, dann wird wieder die Universalität des Abfalls zum Problem.

Erbsünde als Gespaltenheit und Trägheit (kosmologisch-metaphysisches Paradigma)

Wo die heutige Theologie in ein direktes Gespräch mit der Naturwissenschaft eintritt oder die weitverbreitete Sehnsucht nach der Einheit der Wirklichkeit zur Kenntnis nimmt, da muß ihr sofort ein Großteil der Erbsündentheologie als zu anthropozentrisch, zu subjektivistisch, spiritualistisch und individualistisch erscheinen. Um dieser neu erfahrenen Einheit der Wirklichkeit in der Einheit von Anthropologie, Kosmologie und Theologie theologischen Ausdruck zu verleihen, bedarf es auch in der Erbsündenlehre eines kosmologischen bzw. metaphysischen Rahmens. Insofern ist hier auch ein eigener Grundtyp von Erbsündentheologie entstanden.

Sieht man von den bisher relativ marginal gebliebenen (aber längst noch nicht hinreichend diskutierten) Versuchen ab, die kosmische Dimension des

Bösen und der Erbsünde über eine Neurezeption der Engel- und Dämonenlehre wiederzugewinnen,²¹ so ist hier zunächst der äußerst wirkungsmächtige Versuch P. Teilhard de Chardins zu nennen, die Sünden- und Erbsündenfrage in einem evolutionstheoretischen Rahmen neu zu formulieren.²² Wenn die anorganische, organische und geistige Welt unter dem einheitlichen Gesichtspunkt ihres evolutiven Charakters zusammengefaßt werden, dann muß zwangsläufig auch das jeweilige Negative, die Unordnung, das Leiden und die Sünde in der Einheit des Übels zusammengefaßt und zur evolutiven Welt als ganzer in Beziehung gesetzt werden. Indem das Übel solcherart zu einem Moment des evolutiven Ganzen wird, erhält es auch universalen Charakter. Zugleich tritt es in einer solchen evolutionären Sicht in einer ganz bestimmten Weise in Erscheinung: Das Übel ist zum einen das noch ungeeinte Viele, das zur Schöpfung einer evolutiven Welt notwendig dazu gehört, und es ist zum anderen mit steigender Freiheit in der Evolutionsgeschichte Verweigerung, Trägheit, Spaltung, Rückschritt und Verzögerung des kosmischen schöpferischen Einigungsprozesses. Sofern Christus Alpha und Omega dieses Prozesses ist, ist Sünde Heraustreten aus der Beziehung zu diesem Christus. Dieser Versuch Teilhard de Chardins, der in vielfältigen Variationen bis in die Gegenwart herein immer wieder aufgenommen worden ist,²³ hat wie die anderen Paradigmen seine spezifischen Grenzen und Probleme.²⁴ Es dürfte aber außer Zweifel stehen, daß eine fast ausschließlich anthropozentrisch, individualistisch, subjektivistisch und spiritualistisch ausgerichtete Erbsündentheologie die Grunderfahrungen der biblisch bezeugten Glaubensgeschichte nicht zu rezipieren vermag, abgesehen davon, daß die Einheit Gottes, die Einheit der Schöpfungswirklichkeit und die Einheit des Bösen eine Entkosmisierung der Erbsündenlehre verbieten.

21 Vgl. R.J. Pendergast, *The Shattered Mirror: Sin in the Cosmos*, in: *Sciences et Esprit* 22 (1970), S. 203-239; L. Oeing-Hanhoff, *Die Philosophie und das Phänomen des Bösen*, in: K. Forster (Hrsg.), *Realität und Wirksamkeit des Bösen*. Würzburg 1965, S. 37-68; Ders., *Negativität und Böses in philosophischer Sicht*, in: L. Oeing-Hanhoff/W. Kasper, *Negativität und Böses*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 9. Freiburg/Basel/Wien 1981, S. 150-175; A. Platina, *The Nature of Necessity*. London 1974, S. 191ff.

22 Vgl. dazu die Übersichten bei K. Schmitz-Moormann, *Die Erbsünde. Überholte Vorstellung und bleibender Glaube*. Olten/Freiburg 1969; M. Sievernich, *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart*. Frankfurt/Main² 1983, S. 143-184.

23 Vgl. als Beispiele: Z. Alszegeh/M. Flick, *Die Erbsünde in evolutiver Sicht*, in: *Theologie der Gegenwart in Auswahl* 9 (1966), S. 151-159; K. Rahner, *Erbsünde und Evolution*, in: *Concilium* (D) 3 (1967), S. 459-465; K. Rahner, *Evolution – Freiheit – Erbsünde*, in: *Zeitwende* 56 (1985), S. 17-30; in anderer Richtung ist der gleiche Grundansatz in der amerikanischen Prozeßtheologie entwickelt worden: vgl. etwa J.B. Cobb jr./D.R. Griffin, *Prozeß-Theologie. Eine einführende Darstellung*. Göttingen 1979, bes. S. 67-74, 117-123 (Philadelphia 1976); D.R. Griffin, *God, Power and Evil: A Process Theodicy*. Philadelphia 1976; N. Pittenger, *Cosmic Love and Human Wrong*. New York 1978; B.L. Whitney, *Evil and the Process God*. New York/Toronto 1985. Eine systematische Reflexion der Erbsündenlehre in einem ausdrücklichen Dialog mit der kosmischen Religiosität Asiens und Afrikas liegt meines Wissens noch nicht vor.

24 Vgl. die fundamentale Kritik von F. Schupp, *Schöpfung und Sünde. Von der Verheißung einer wahren und gerechten Welt, vom Versagen der Menschen und vom Widerstand gegen die Zerstörung*. Düsseldorf 1990, S. 501-587.

AUSBLICK

So sehr der Grundgehalt der Erbsündenlehre in der heutigen Theologie in einem breiten Ausmaß wiederentdeckt worden ist, so wenig kann man von einem einheitlichen theologischen Auslegungsmodell sprechen. Die Vielzahl der Verstehensbemühungen und Anläufe scheint eher von einer ungeklärten methodologischen Situation zu zeugen. Vor allem scheint es schwierig, die verschiedenen Aspekte, Modelle und Ansätze miteinander zu versöhnen oder gar ineinander zu integrieren. Entweder setzt man mehr theologisch an, dann scheint die anthropologische und kosmologische Vermittlung Schwierigkeiten zu bereiten, oder die Schwierigkeiten ergeben sich umgekehrt. Entweder setzt man mehr anthropologisch an, dann droht eine Entkosmisisierung des Menschen und seiner Sünde, oder man setzt kosmologisch an, dann droht die Besonderheit des Menschen unterzugehen. Entweder setzt man mehr schöpfungstheologisch an, dann scheint der Ernst der Sünde und die Größe der Erlösung aus dem Blick zu geraten. Oder man setzt hamartologisch und soteriologisch an, dann droht die Einheit der Welt und der Geschichte zu verschwinden. Entweder man läßt sich durch Augustinus leiten, dann bleiben anscheinend Irenäus und die griechischen Väter auf der Strecke. Oder man geht von diesen aus; dann läßt sich der augustiniische Strang der Überlieferung nur noch schwer integrieren.

Eine Lösung dieser Fragen der Erbsündentheologie ist ohne eine erneute theologischen Grundlagen- und Methodenreflexion offensichtlich nicht mehr möglich. Vermutlich sind es ganz bestimmte methodologische Voraussetzungen, die diese Alternativen produzieren. Wahrscheinlich bedarf es in erster Linie einer befriedigenderen Logik bzw. Semiotik theologischer Aussagen als Voraussetzung einer komplexeren theologischen Hermeneutik. Man wird auf jeden Fall deutlicher als bisher zu unterscheiden haben zwischen den verschiedenen Niveaus: den religiösen Erfahrungen selbst, ihren symbolischen und praktischen Ausdrücken und ihren begrifflichen und theoretischen Verarbeitungen. Die dogmatische Aussage im Sinne der abendländischen Theologie ist eine eigentümliche Mischform und deshalb in mancherlei Hinsicht mißverstehbar. Man wird auch deutlicher zu unterscheiden haben zwischen den verschiedenen Funktionen religiöser Äußerungen. Und man wird vor allem auch deutlicher die geschichtstheoretischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen bedenken müssen. Geht man z.B. davon aus, daß es im Laufe der abendländischen Entwicklung bestimmte grundlegende Differenzierungen gegeben hat, hinter die man nicht mehr zurückfallen darf, wie etwa die Differenzierungen von Freiheit und Unfreiheit, Schuld und Unschuld, Heil und Unheil, Schicksal und Freiheit, Mißgeschick und Schuld usw., dann kann m.E. die begriffliche Verbindung von universaler Schuldverbundenheit und menschlicher Freiheit im Erbsündenbegriff eigentlich nur noch semiotisch transparent ge-

macht werden.²⁵ Geht man dagegen (was ebenfalls möglich wäre) von einer komplementären Vielfalt von Erkenntnismöglichkeiten und in diesem Rahmen von einer spezifischen Rationalität und Notwendigkeit des mythischen Denkens aus,²⁶ dann behalten auch die »mythischen« Bestandteile der Erbsündenlehre eine theoretische Geltung. So oder so, ohne gründlich erneuerte theologische Methodologie wird es auch keine theoretisch befriedigende Erbsündentheologie geben.

25 Einen solchen (bisweilen offensichtlich als Auflösung des Gegenstandes des Erbsündendogmas mißverstandenen) Versuch habe ich selbst vorgelegt: S. Wiedenhofer, »Erbsünde« – eine universale Erbschuld? Zum theologischen Sinn des Erbsündendogmas, in: *Theologische Quartalschrift* 162 (1982), S. 30–44.

26 Vgl. K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*. München 1985.