

Andrade · »Ersünde« oder Vergebung aus Gnade?

für Mene
eine Erinnerung an unsere Erinnerungen

Barbara Andrade

»Ersünde« oder Vergebung aus Gnade?

**Frankfurt am Main
2002**

Inhaltsverzeichnis

Einleitung: Warum noch einmal dieses leidige Thema?	7
I. Grundpositionen oder: Hermeneutische Vorüberlegungen.....	10
1. Der theologische Ort der Erbsündentheologie.....	10
2. Der Vorrang der Gnade	11
3. Ansatz bei der »Glaubenserfahrung« – aber was heißt das?	13
4. Hineingenommensein in das Zeugnis der Schrift.....	15
5. Der christliche Gott ist dreieinig	16
II. Die Erfahrung von Gnade.....	20
1. Anmerkungen zur Rede über die Gnade.....	20
2. Anthropologisches	23
2.1 Erklärung des Personbegriffs »Selbstpräsenz-in-Beziehung«.....	25
2.2 Die Erfahrung von Begegnung	31
3. Gott im Kreuz und in der Auferweckung Jesu erkennen.....	37
4. Begegnung mit Gott.....	41
5. Vergebung und Befähigung zur Gemeinschaft	44
6. Zeichen der Hoffnung – was für Zeichen und was für eine Hoffnung?.....	46
III. Das Kerygma: Vergebung und Umkehr in der Begegnung mit Gott.....	49
1. Hermeneutische Vorüberlegungen – Warum »Kerygma«? Und: Kann man das Erste Testament »trinitarisch« lesen?	49
A. Das Erste Testament: Selbstvorstellung Gottes und Schuldbekennnis Israels.....	50
1. Die Geschichte eines Weges – oder: was Israel eigentlich erzählen will	51
2. »Sündenfall« oder Hoffnung?.....	53
2.1 Die Glaubenserfahrung des Jahwisten	53
2.1.1 Ex 34,6–10.....	53
2.1.2 Der »Sündenfall« von Genesis 3	56
2.2 Die Glaubenserfahrung der Priesterschrift.....	59
B. Das Neue des Neuen Testaments: überströmende Gnade in der »Sünde der Welt«	61
1. Die Struktur eines folgenschweren Textes: Röm 5,12–21.....	62
2. Neusein in Hoffnung.....	67
IV. Das Erbe Augustins – oder: die Umkehrung der biblischen Sicht.....	69
1. Hermeneutische Vorüberlegungen: Die Glaubenserfahrung Augustins und ein theologiegeschichtlicher Fehler	69
2. Augustin: Vorrang der Gnade?.....	70
3. Erste Schritte in der Rezeption Augustins.....	74
4. Der mittelalterliche Augustinismus – oder: Folgen der Freude an der Vernunft	75
5. Die Reformation und die Antwort des Konzils von Trient	77
6. Orientierungen des Zweiten Vatikanischen Konzils	80

V. Das Ringen um ein neues Verständnis:	
Kann die »Ersünde« gleichzeitig Dogma und unverständlich sein?	81
1. Hermeneutische Vorüberlegungen:	
ein kultureller Paradigmenwechsel und die Last der Tradition	81
2. Erklärungsversuche der sechziger und siebziger Jahre	84
3. Ein neuer Erklärungsversuch:	
Die Anwendung der mimetischen Theorie René Girards (James Alison).....	88
4. Bleibende Problemgebiete	91
5. Ökumenische Akzente	92
VI. Vergebung und Neuwerden in der Begegnung mit Gott.....	93
1. Hermeneutische Vorüberlegungen:	
das Verhältnis von Dogma und Glaubenserfahrung	94
2. Weitere Überlegungen zum Personbegriff »Selbstpräsenz-in-Beziehung«	95
3. Was trägt dieser Personbegriff zur Erklärung der Ursünde bei?	97
4. Noch einmal die Problemgebiete.....	101
5. Glaubenserfahrung: Neuwerden in der Begegnung mit Gott	103
6. Hoffnung für alle und Ankommen beim dreieinen Gott	108
Literaturverzeichnis.....	116

EINLEITUNG: WARUM NOCH EINMAL DIESES LEIDIGE THEMA?

Das Thema »Erbsünde« ist nirgends besonders ansprechend oder vermarktungsfähig, aber im deutschen Sprachraum muss es schon deshalb besonders anstößig wirken, weil keine andere Sprache die Kombination von »Erbe« oder »Erbgut« und »Sünde« kennt. Im Englischen, Französischen und Spanischen spricht man von einer »Ursünde« (original sin; péché originel; pecado original) entsprechend dem lateinischen Ausdruck »peccatum originale«. Heute wird auch im Deutschen vielfach von der »Ursünde« gesprochen – wohl gerade weil das Wort »Erbsünde« so ungemein unleidlich ist. Schon das Wort »Sünde« ist unangenehm, wirkt überholt, man vermeidet es und verbindet meist auch keine klare Vorstellung damit. Immerhin haben wir auch in der postmodernen Gesellschaft aber eine Vorstellung vom »Bösen«, von »Unheil« und von einer brutalen Gewalttätigkeit, die so lange alle Vorstellungskraft überschreitet, bis sie plötzlich Wirklichkeit wird – wie auf den Bildschirmen unserer Fernseher am 11. September 2001.

Man könnte von den Bildern unhemmbarer Gewalttätigkeit – wie denen aus dem Nahen Osten, aus Afghanistan oder aus Afrika, zum Beispiel – auf die Frage kommen, wie solche Taten und Situationen überhaupt möglich sind, dann nach einem *Ursprung des Bösen* fragen und von daher auf die Frage nach einer »Ursünde« kommen. Der sowohl logischere wie traditionellere Weg führt allerdings eher zu der alten – und immer noch unbeantworteten – Frage nach der Theodizee: nach der Gerechtigkeit Gottes. Wenn es einen »gerechten Gott« geben sollte, der vielleicht auch noch »allmächtig« und »allwissend« ist, was denkt er und womit beschäftigt er sich, während sich diese unbeschreiblichen Gewalttaten buchstäblich unter seinen »Augen« abspielen? Die Frage nach einer »Ursünde« liegt etwas weiter ab von den wirklich belastenden Fragen, aber sie ist doch stellbar, theoretisch wenigstens: Von einer postulierten »Ursünde« könnten die Gewalttätigkeiten unserer Welt hergeleitet werden. Es kann vielleicht ein Fehler, eine Fehlentwicklung in der Evolution vorgestellt werden, von dem an die menschliche Gewalttätigkeit sich dann sozusagen selbständig weiterentwickelt¹.

Die Frage nach einer »Erbsünde« hingegen ist heute nicht mehr stellbar, gerade theoretisch nicht. Sie ist im Littersinn ein »hölzernes Eisen«. »Erbgut« oder »Erbe« und persönliche Schuld und Verantwortung – und das sind doch Begriffe, die wir selbst heute, wenn auch vielleicht nicht mit hinreichender Klarheit – mit dem Wort »Sünde« verbinden, lassen sich ebenso wenig zusammen denken wie Holz und Eisen. Das heißt von vornherein, dass diejenigen, die sich zu einer Rede von der »Erbsünde« verleiten lassen, mit einem in sich widersprüchlichen Begriff arbeiten, der sich infolgedessen auch mit keinerlei Vorstellungen verbinden lässt. Er bleibt schlicht unverständlich, trotz aller schon bei seiner Einführung dargebotenen langatmigen Erklärungen. Noch schlimmer ist wohl, dass der Begriff abstoßend wirkt. Er verletzt uns in dem, was uns am wichtigsten ist: in dem Bewusstsein unserer Freiheit und Selbstverantwortung.

Wenn das so ist, warum lassen wir uns dann, auch heute noch, auf eine Rede von der »Erbsünde« ein? Warum lassen sich sogar sehr viele Theologen, nach der Anzahl der Veröffentlichungen zu schließen, zu dieser Rede anstiften? Die Antwort ist in der Frage schon vorweggenommen: Es handelt sich um eine *theologische* Rede, die von den christlichen Kirchen ge-

¹ In diese Richtung geht der Entwurf von FLICK / ALSZEGHY, Hombre, 1972, 360–393. In der neueren Darstellung von SCHÖNBORN, Erbsündenlehre, 1991, 79, wird die evolutive Sicht der Welt nicht bewertet, sondern vorausgesetzt.

tragen wird. Eigentlich ist das aber keine Antwort, sondern eher ein neues Problem: Der unglückliche (Un)Begriff der »Erbsünde« füllt sich mit Erinnerungen an den Katechismusunterricht oder an die traditionelle Erbsündenlehre, in der von Adam und Eva und Paradiesesvorgängen die Rede ist, die längst jeden Anspruch auf Glaubwürdigkeit eingebüßt zu haben scheinen. Aber, so könnte man einwenden, unsere vielbesprochene Postmoderne verabschiedet sich doch recht leichtherzig von Themen, die ihr nicht (mehr) liegen – wie z. B. den »Traditionen« überhaupt – und erfindet sogar ihr Menschenbild neu, gerade in der Absetzung von dem herkömmlichen »christlichen« Menschenbild². Warum wird dann überhaupt noch nach »Sünde«, »Ursünde« oder »Erbsünde« gefragt? Sich an etwas stoßen ist nicht dasselbe, wie es einfach abschreiben. Oder stoßen sich nur noch Theologen, vielleicht aus Kirchentreue, an diesen Begriffen, während alle anderen sie womöglich schon abgeschrieben haben³?

»Kirchentreue«, ein heute oft negativ besetzter Begriff, kann sich auf zweierlei Weisen auswirken: Sie kann sich in der Haltung eines Untertans zeigen, der unbesehen alles annimmt und verteidigt, was er für Lehre der Kirche hält; und sie kann die Gestalt des Sich-Mühens um ein neues Verständnis haben, das den heutigen Menschen Glaubensaussagen nahe zu bringen sucht, und gläubige Menschen gibt es offensichtlich auch in der Postmoderne noch. Bei dieser letzteren Haltung wäre allerdings vorauszusetzen, dass tatsächlich akzeptiert wird, dass es sich bei der Rede von der »Ur-« oder »Erbsünde« um eine Glaubensaussage handelt.

Auch Theologen sind in erster Linie *Glaubende*. Sie teilen also mit allen anderen Glaubenden das Festhalten an Glaubensaussagen. Das Erklären dieser Glaubensaussagen hängt damit zusammen, wie und in welchem Zusammenhang sie herkömmlicherweise formuliert und verstanden worden sind. Die Tatsache des Erklärens schließt bereits aus, dass die so genannten Glaubensaussagen für »falsch« gehalten würden. Bestünde auch nur die Möglichkeit, dass sie falsch seien, handelte es sich von vornherein nicht um Glaubensaussagen und die Glaubenden, einschließlich der Theologen, wären der Mühe enthoben, sich mit dem Thema zu beschäftigen.

Es hat noch nicht einmal eine Handvoll Theologen gegeben, die sich von der Erbsündenlehre verabschiedet haben⁴, aber auch bei ihnen muss wohl offen bleiben, ob sie nur dem Unbegriff »Erbsünde« und seinen traditionellen Erklärungen den Laufpass gegeben haben⁵ oder der Glaubensaussage, die sich hinter ihm verbirgt⁶.

Die fortgesetzte Mühe um die theologische Erklärung der »Ur-« oder »Erbsünde« und um ein sinnvolles Reden von »Sünde« setzt voraus, dass es Glaubende gibt, die nach diesem

² MANEMANN, Ende, 2001, 231f., der von einem wahren »Kulturkampf« zwischen Vertretern eines »christlichen« und denen eines »szientistisch-sozialdarwinistischen Menschenbilds« spricht und von einer sogenannten posttraditionalen Gesellschaft, »die von uns verlangt, unsere eigene Identität nicht durch den Rekurs auf Traditionen auszubilden, sondern sie immer neu zu erfinden«.

³ EBELING, Mensch, 1985, 74, sagt: »Der Anstoß an der biblischen Rede von der Sünde ist der Grundzug der Neuzeit überhaupt«.

⁴ H. HAAG, U. BAUMANN, A. DE VILLALMONTE, vgl. WIEDENHOFER, Hauptformen, 1991, 317.

⁵ »Das deutsche Wort „Erbsünde“ hat sich in der theologischen Prüfung als eine verhängnisvolle Wortschöpfung erwiesen. Es bleibt entscheidend hinter seinem Anliegen zurück und führt zu schwerwiegenden Fehlleistungen in Leben und Lehre. Es muß darum aus unserem Wortschatz gestrichen werden«, BAUMANN, Erbsünde?, 1970, 277.

⁶ BAUMANN, ebd., macht scheinbar widersprüchliche Aussagen: Es geht ihm darum, »mit der Vergangenheit ins reine zu kommen«, 276; ihm »scheint eine Preisgabe der „Erb-Sündenlehre“ als ganzes möglich«, 278; jedoch: »Es gibt die andere Möglichkeit, die aber dem ernsthaften Theologen verschlossen ist: die „Erbsünde“ auf den Schindanger der Geschichte zu werfen und ihre Vertreter zu armen Getäuschten zu erklären«, 284.

Sachverhalt fragen und dass die Theologen es deshalb für ihre Aufgabe halten, ihnen eine Antwort zu geben, mit der sie etwas anfangen können. Der Weg zu einem neuen Verständnis mag durch pastorale Bemühungen, Bibelkreise und Gesprächsgruppen vermittelt sein, da theologische Fachbücher wohl kaum von den Gläubigen im allgemeinen gelesen werden. Dass dieser Weg aber überhaupt noch begangen wird deutet darauf hin, dass die Lehre von der »Ur-« oder »Erbsünde« so in unseren Glauben eingebettet ist, dass wir nicht einfach auf sie verzichten können, ohne unseren Glauben selbst zu verfälschen. Gerade hier wird aber auch die eigentliche Schwierigkeit deutlich: Die so genannte Erbsündenlehre ist so an von der kirchlichen Tradition geheiligte Begriffe gebunden, und diese wiederum sind von so vielen stillschweigenden Voraussetzungen abhängig, dass es beinahe unmöglich erscheinen will, dieses ganze Gedankengebäude Stück für Stück auseinander zu nehmen, jeden einzelnen Strukturteil zu überprüfen und ein neues Gebäude – wenn es denn ein solches sein muss – zu errichten. Tut man das aber nicht, woher will man dann wissen, worin die »ursprüngliche« Glaubensaussage, deren Existenz wir hier unsererseits vorausgesetzt haben, eigentlich besteht?

Diese Schwierigkeit erklärt nicht nur, warum es gar nicht so einfach ist, sich darauf festzulegen, ob irgendein Theologe tatsächlich die Erbsündenlehre abgeschrieben hat, sondern sie macht auch verständlich warum es heute, wie wir später feststellen werden, so viele verschiedene Erklärungsversuche gibt, die untereinander nicht zusammen stimmen wollen. Sie gibt gleichzeitig einen Hinweis für die Beantwortung der in dieser Einleitung gestellten Frage, warum wir uns immer noch mit diesem »leidigen« Thema auseinander setzen sollen: Die Antwort hängt an unserer oben formulierten Voraussetzung, *dass* es – auf irgendeine Weise – bei dieser Lehre um eine wie auch immer zu erklärende Glaubensaussage geht, auf die wir um des *Glaubens* willen nicht verzichten können.

Wir können noch einen Schritt weiter gehen: Es ist nicht genug, um des Glaubens willen auf eine Glaubensaussage »nicht zu verzichten«. Glaubensaussagen müssen vor der Vernunft verantwortet werden und das heißt vor den Vernunftparadigmen, in denen wir jeweils heute unsere Wirklichkeit analysieren und ausdrücken. Ein Weiteres kommt hinzu: Der christliche Glaube hat mit unserer gesamten Existenz zu tun. Beim Glauben geht es um etwas, das unser tägliches Leben gestaltet, das uns Geborgenheit und Hoffnung gibt. In *diesem* Sinn muss uns auch die so genannte Erbsündenlehre angehen können, wenn sie zum Glauben gehören soll. Wie und unter welchen Voraussetzungen das möglich ist, gilt es in diesen Überlegungen heraus zu finden.

I. GRUNDPOSITIONEN ODER: HERMENEUTISCHE VORÜBERLEGUNGEN

1. DER THEOLOGISCHE ORT DER ERBSÜNDENTHEOLOGIE

Zunächst stellt sich erst einmal die Frage, an welcher Stelle man überhaupt anfangen soll, das problematische Knäuel der Erbsündenlehre zu entwirren. Das vorliegende kleine Buch hat seinen Ursprung in einer Reihe von vier Vorlesungen innerhalb der Schöpfungslehre⁷ und schon diese unschuldige Aussage führt in ein hermeneutisches Problem ein: Es müsste zunächst einmal nach dem theologischen Ort der Erbsündenlehre gefragt werden, um sie theologisch sinnvoll einordnen zu können, das heißt um ihr einen Rahmen zu schaffen, von dem man mit einiger Berechtigung annehmen kann, dass sie in ihn hinein passt und sich dem christlichen Glauben entsprechend in ihm entwickeln kann.

Formulieren wir so, dann muss auch gesagt werden, worum es beim christlichen Glauben geht: Es geht darum, dass wir die Erfahrung einer *Gemeinschaft mit Gott* machen, die sich in unserer *Gemeinschaft untereinander* ausdrückt und uns – hier und jetzt, in unseren menschlichen Begegnungen – Geborgenheit, Zuversicht und Hoffnung vermittelt⁸. Damit ist eigentlich von vornherein gesagt, dass es bei der Erbsündenlehre – weil (und wenn) sie zum christlichen Glauben gehört – nur um ein bestimmtes Sprechen von *Gott* gehen kann.

Was hat dann aber die Erbsündenlehre mit der Schöpfungslehre zu tun? Herkömmlicherweise wird die Erbsündenlehre gerade nicht innerhalb der Schöpfungstheologie behandelt, sondern entweder für sich allein oder im Rahmen der Gnadenlehre. Das hat zunächst zwei Folgen für die Schöpfungstheologie selber: 1. wird sie leicht auf die Erklärung der Gottebenbildlichkeit des Menschen und auf die Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften reduziert, und 2. kommt die *soteriologische* Ausrichtung der Schöpfungslehre, die in der Schrift betont ist, kaum in den Blick. Insofern aber als auch die Schöpfungslehre zum Glauben gehört, gilt auch für sie was wir soeben über den Glauben gesagt haben: Schöpfung muss – zumindest auch – eine Chiffre sein können, die unsere Gemeinschaft mit Gott in unserer menschlichen Gemeinschaft ausdrückt⁹. Die Schöpfungslehre hat dann den Charakter dieser Chiffre, wenn sie zentral zum Ausdruck bringt, dass wir »in Christus« erschaffen sind und nur im Glauben um diesen Sachverhalt wissen können (vgl. Kol 1,15–20).

Die Tatsache, dass die Erbsündenlehre herkömmlicherweise nicht in die Schöpfungstheologie eingeordnet wird, hat noch einmal zwei Folgen, eine für die Erbsündenlehre selber und eine weitere für die Gnadenlehre: Die Erbsündenlehre, für sich allein verstanden, kann zum Reservoir eines anthropologischen Pessimismus werden, in dem Aussagen über die Verderbtheit der menschlichen »Natur«, die negative Vorbestimmtheit jedes Menschen durch eine nicht von ihm selbst begangene Schuld und seine Unfähigkeit, sich von ihr zu befreien, beharrlich gesammelt werden. Ein solcher uns allen nur zu geläufiger Pessimismus drückt sich in unserer Sprache aus: Wir sind »nichts« oder »klein« vor Gott; wir sind gehalten, uns selbst zu »verneinen«; wir tun uns schwer mit Schuldgefühlen. Das Problem besteht darin, dass die Erbsündenlehre, sozusagen ohne Referenzrahmen abgehandelt, der sie ja eingrenzen würde, den Menschen unbegrenzt »schlecht machen« kann. Ein solches Verfahren erscheint heute

⁷ Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt a. M., Prof. Dr. Medard Kehl, S. J., Juli 2001.

⁸ Vgl. KUNZ, Gott, 2001, 51–61.

⁹ Vgl. ANDRADE, Gott, 1998, 21–27; vgl. KNAUER, Glaube, ⁶1991, 88, 156.

unverständlich – wenn nicht zerstörerisch, weil es den Erkenntnissen der Psychologie und Psychiatrie zu widersprechen scheint.

Meistens wird über die Erbsünde im Zusammenhang mit der *Gnade* gesprochen, aber das scheint das Problem nicht zu lösen, sondern eher zu verdeutlichen: Traditionell wird in der Gnadenlehre *zuerst* ausführlich über die Erbsünde gehandelt und *anschließend* über die Gnade, so dass also sozusagen die Erbsünde den Ton angibt und die Gnade spiegelbildlich zur Erbsünde erklärt wird. In der Scholastik wurde die methodologische Grundforderung formuliert, dass die Merkmale der Erbsünde so mit denen der Rechtfertigung übereinstimmen müssten, dass der Erbsünde formal nichts zugeschrieben werden dürfe, was nach der Taufe im Menschen verbliebe¹⁰. Das bedeutet, dass die Gnade eigentlich als das »Gegenstück« zur Erbsünde verstanden wird. Vereinfacht gesagt: Je dramatischer die Sündenverfallenheit des Menschen, desto leuchtender die rettende Gnade. Dieser Zusammenhang zeigt, dass auch im Rahmen der Gnadenlehre die Erbsünde eigentlich doch für sich allein in den Blick kommt.

Es zeigt aber auch noch etwas anderes: Wenn es sich erweist, dass das dramatisch negative Menschenbild der westlichen Tradition dem heutigen Selbstverständnis des Menschen nicht entspricht, ja den Ansatz zu Selbstverantwortung und Verantwortung für unsere Gesellschaft und Welt in Frage stellt, dann hört auch die Gnade auf zu leuchten; sie läuft Gefahr, schlicht überflüssig zu werden. Und mit ihr wird der Gott überflüssig, dessen Geschenk sie sein soll.

Es scheint, dass wir mit unserer Frage nach dem theologischen Ort der Erbsündenlehre nicht recht weiter gekommen sind. Besinnen wir uns aber auf das zur Schöpfung bereits Gesagte: Dass nämlich Schöpfung – im Glauben – eine Chiffre für unsere Gemeinschaft mit Gott in unserer Gemeinschaft untereinander sein sollte und deshalb auch eine Chiffre für das *Heilwerden* der Schöpfung, dann könnte die Erbsündenlehre tatsächlich in die Schöpfungstheologie gehören. Gleichzeitig aber gehört sie in die Gnadenlehre, insofern man doch grundlegend sagen kann, dass Gnade das Sich-selber-Schenken (oder die »Selbstmitteilung«) Gottes ist, das sich in Christus ereignet hat und von dem die Glaubenden im Heiligen Geist wissen. Diese Selbstmitteilung Gottes hat das »Heilwerden« aller Wirklichkeit zum Gegenstand, das im Neuen Testament »Reich Gottes« genannt wird (Mk 1,15)¹¹.

Wird der Erbsündenlehre als theologischer Ort sowohl die Schöpfungs- wie die Gnaden-theologie zugewiesen, dann heißt das hier konkret, dass die Erbsündenlehre tatsächlich etwas mit »Heilwerden« und »Gemeinschaft mit Gott« zu tun hat, denn genau das haben die beiden genannten Traktate gemeinsam. Allerdings ist auch damit noch nicht gesagt, wie das Verhältnis zwischen Erbsünde und Gnade zu bestimmen ist.

2. DER VORRANG DER GNADE

Eine theologische Ortsbestimmung ist erst der erste Schritt. Wie können wir auf dieser Grundlage einen Ansatz präzisieren?

Auch hier hilft uns die Bestimmung von »Glaube« als Gemeinschaft mit Gott in unserer mitmenschlichen Gemeinschaft hier und jetzt weiter. Das Evangelium – oder die christliche Botschaft – sagt uns diese Gemeinschaft zu. Die Gemeinschaft geschieht in der gläubigen Annahme der Botschaft *als* wirkliche Gemeinschaft mit Gott; und sie geschieht *in* unserer

¹⁰ Vgl. KÖSTER, Urstand, 1979, 138.

¹¹ Vgl. Mt 12,28; Mk 4,26; 10,14; Lk 4,43; 6,20 usw.

Gemeinschaft miteinander *als* Gemeinschaft mit Gott, weil wir nur in Christus dem Sohn Gemeinschaft mit Gott haben können, und weil diese Gemeinschaft uns nur in *menschlicher* Form gegeben worden ist. Auf Grund der Menschwerdung ist die einzige Gemeinschaft mit Gott eine mitmenschliche Gemeinschaft.

Gott »schafft« diese Gemeinschaft, die ihren Ausdruck zentral im Ostereignis gefunden hat: im Weg Jesu zum Kreuz; in seinem Kreuzestod und in seiner Auferweckung durch den Vater. Der Geist des Gekreuzigten und seines Vaters führt in diese Gemeinschaft ein und erhält in ihr. Deshalb sind die Glaubenden »erfüllt mit Heiligem Geist« (Apg 2,4) und geben Zeugnis davon und von der Gemeinschaft, die unter ihnen geschaffen wird¹².

Eine solche Botschaft, die hervorbringt was sie verkündet, hat keinen Platz für eine Alternative zu ihrem Zeugnis. Sie sagt nicht: Erstens sind alle Menschen schlecht und haben diese und jene Merkmale und zweitens gibt es unter ihnen auch eine Gemeinschaft mit Gott. Sie sagt auch nicht: Die Gemeinschaft mit Gott ist einigen wenigen bestimmt, anderen aber nicht. Noch sagt sie: Ihr müsst auf mich hören, sonst droht euch ewige Strafe. Sie kann diese Alternativen deshalb nicht anbieten, weil sie nur ein einziges Zeugnis von einem einzigen Gott auszusagen hat, das darin besteht, dass Gott der ist, der inmitten unserer Gewalttätigkeit und Zerrissenheit eine Gemeinschaft mit ihm »schafft« – nicht etwa nur »anbietet« – die in der Lage ist, selbst unter uns, so wie wir sind und selbst hier und heute, am Anfang des hoffnungslos konfliktiven dritten Jahrtausends, wirklich *menschliche* Gemeinschaft zu schaffen.

Mit dieser Grundbestimmung des christlichen Glaubens haben wir das wieder aufgenommen, was wir oben als das Gemeinsame von Schöpfungs- und Gnadentheologie bezeichnet hatten. Allerdings stellen sich von hier her auch wichtige Fragen: Wenn Gott die in der Botschaft verkündete Gemeinschaft mit ihm schafft und nicht nur anbietet, was ist dann mit der menschlichen Freiheit? Es wird immer wieder gerne gesagt, dass Gott unsere Freiheit »respektiere«, und wir bestehen darauf, dass wir zum Gnadenangebot Ja oder Nein sagen können. Soll das nicht mehr gelten?

Ebenso schwerwiegend könnte der Einwand sein, dass unsere Formulierung zu implizieren scheint, dass letztlich *alle* Menschen gerettet werden. Im Schaffen von Gemeinschaft mit Gott und unter uns ist der Schöpfergott am Werk und wer will ihm widerstehen? Heißt das nicht letzten Endes leichtfertig einer »Apokatastasis«, einer »Wiederherstellung aller Dinge«, das Wort reden?

Auf beide Problemkreise werden wir später eingehen. Im Moment ist von Bedeutung, dass wir für eine Reflexion über die Erbsünde bereits eine Weiche gestellt haben: Ist die Grundaussage der christlichen Botschaft tatsächlich die Gemeinschaft mit Gott in unserer Gemeinschaft untereinander, dann würde folgen, dass alle theologischen Themen, ganz gleich welcher Art, von dieser Grundaussage her zu bedenken wären. Das muss dann auch für die »Erbsünde« gelten.

Sollte es sich herausstellen, dass das der Fall ist, dann wäre von vornherein der Begriff »Erbsünde«, so leidig er auch bliebe, kein »hölzernes Eisen« mehr. Wir können auch so formulieren: Die Gemeinschaft mit Gott ist *Gnade*, die immer die Form mitmenschlicher Gemeinschaft hat. Alles, was wir *als Glaubende* über Gott, unsere Gemeinschaft mit ihm und unsere Erfahrung von wirklicher Gemeinschaft untereinander – oder die Erfahrung der Abwesenheit solcher Gemeinschaft – sagen können, steht immer unter dem Zeichen der Gnade. Anders gesagt: Der Gnade gebührt immer der Vorrang, und er gebührt ihr allein.

¹² Vgl. ANDRADE, Gott, 222–228.

Diese Anmerkung führt uns noch einmal zwei Schritte weiter:

1. Wenn wir tatsächlich darstellen wollen, dass die Erbsünde vom Gesichtspunkt der Gnade aus zu betrachten ist und was das für uns bedeuten könnte; und wenn Gnade Gemeinschaft mit Gott in der Gemeinschaft unter einander ist, dann müsste folgen, dass das Verständnis von »Erbsünde« für uns wichtig und relevant ist. Dann hat »Erbsünde« etwas mit unserem alltäglichen Leben, unseren Sorgen, Ängsten und Hoffnungen zu tun. Das ist deshalb so, weil »mitmenschliche Gemeinschaft« für uns mit all diesem zu tun hat. Es ist wohl nicht übertrieben zu sagen, dass jeder von uns sich nach einer Gemeinschaft mit anderen sehnt, in der er sich geborgen und sicher fühlen kann; einer Gemeinschaft, die ihn auffängt, wenn er nicht mehr weiter weiß; in der er angehört wird, teilen und mit-teilen kann¹³. Wäre eine solche mitmenschliche Gemeinschaft nicht erst dann wirklich verlässlich und zu Recht Gegenstand der Hoffnung, wenn sie Ausdruck unserer Gemeinschaft mit *Gott* wäre?
2. Dem bisher Gesagten zufolge wird es nicht mehr möglich sein, »Gnade« und »Sünde« – oder »Erb-« oder »Ursünde« – säuberlich auseinander zu dividieren. Und wenn das nicht möglich ist, dann gibt es auch keine Gegenüberstellung, etwa »Sünde« auf der einen Seite und »Gnade« auf der anderen. Und wenn es diese Gegenüberstellung nicht gibt, wie schlägt sich dann ein Mensch auf die eine oder die andere Seite? Nach welchen Kriterien erfolgt dann unsere »freie Wahl«? Es kann nicht darum gehen, die Freiheit oder Wahlfreiheit einfach zu unterschlagen, aber haben wir hier nicht bereits eine Problemmeldung?

3. ANSATZ BEI DER »GLAUBENSERFAHRUNG« – ABER WAS HEISST DAS?

Bis jetzt haben wir einen hermeneutischen Rahmen abgesteckt und vielleicht den Eindruck erweckt, dass sich – auf Grund dieses hermeneutischen Rahmens – in der Reflexion über die »Erbsünde« vermutlich einige Verschiebungen gegenüber traditionellen – vielleicht auch aktuellen – Darstellungen ergeben können. Trotzdem ist eine hermeneutische Weichenstellung noch kein »Ansatz« für die Reflexion. Ein »Ansatz« ist eher der konkrete »Einstieg«, den man benutzt, um sich in dem abgesteckten Rahmen frei umher zu bewegen. Dieser »Einstieg« soll hier die *Glaubenserfahrung* sein.

Die Begriffe »Erfahrung« und »Glaubenserfahrung« scheinen heute eine Richtung zu weisen, die theologische Reflexionen einschlagen möchten¹⁴. Das gilt nicht nur für die Erbsündenlehre, sondern für die Theologie im allgemeinen. Es hat damit zu tun, dass heute der Mensch in seiner konkreten Situiertheit und in der Gesamtheit seines Daseins betrachtet wird¹⁵. Die große Frage ist allerdings, was man unter »Erfahrung« oder »Glaubenserfahrung« verstehen will. Für unsere Überlegungen hier genügt es, unbefangen so zu formulieren:

¹³ Vgl. die Analyse der Merkmale der heutigen Gesellschaft und der Herausforderung, die sie für den Glauben darstellen bei MARDONES, Umbral, 2000. Nach Mardones suchen heutige Menschen die verlorene »Wärme ihres Zuhause«, 33.

¹⁴ Vgl. SCHÜTZ, Anmerkungen, 1981, 345, 357.

¹⁵ Vgl. MÜLLER, Dogmatik, 1995, 106–154.

Glaubenserfahrung ist ein Ereignis in dem Gott, gemeinschaftlich und persönlich, als der immerwährend Vergebende erfahren wird und zwar so, dass die Menschen sich selber als Sünder erkennen, denen vergeben worden ist.

Es handelt sich um »Erfahrung«, insofern etwas gemeinschaftlich und persönlich »Neues« stattfindet – etwas das einen Einschnitt bedeutet; das auffällt; das zum Nachdenken herausfordert; das auf Mitteilung an andere aus ist und das ein Erkenntnismoment einschließt¹⁶. Und es handelt sich um ein *Glaubensereignis*, insofern es um eine Erkenntnis Gottes und der eigenen Identität ihm gegenüber geht.

Diese Definition der Glaubenserfahrung soll für alle unsere folgenden Überlegungen maßgebend sein. Sie nimmt aber auch theologische und anthropologische Positionen vorweg, die später erst entwickelt werden müssen. Diese Positionen lassen sich thesenförmig so zusammen fassen:

1. Gott wird im Glauben wesentlich als »der Vergebende« erkannt. Seine Vergebungshaltung allen Menschen gegenüber ist sozusagen sein »Name« (Ex 34,7).

2. Die Glaubenserfahrung kommt erst durch die Vergebung zustande. Die Vergebung ist die »Initiative« Gottes, die den Menschen zum Glauben befähigt. Sie löst »Umkehr« aus.

3. Glaubenserfahrung ist eine »Erkenntnis« Gottes – als des »Vergebenden« – deren Kehrseite die »Selbsterkenntnis« des Menschen ist. Wenn Gott der »Vergebende« ist, ist der Mensch immer derjenige, dem vergeben worden ist. Im Glauben sind die »Identität« (als erkanntes »Sosein«) Gottes und die »Identität« (als geschenktes »Sosein«) des Menschen untrennbar gegenseitig-gleichzeitig gegeben.

4. Die so verstandene Glaubenserfahrung kann »Begegnung mit Gott« genannt werden. Gott »begegnet« dem Menschen, indem er ihm vergibt; der Mensch »begegnet« Gott, indem er Vergebung erfährt.

Die Entwicklung dieser Thesen soll zunächst anthropologisch (II,2) erfolgen; dann theologisch aufgenommen werden (II,3–6). Die Thesen werden als hermeneutischer Schlüssel zu einer Relecture einschlägiger Texte des Alten und Neuen Testaments verwandt (III, A–B) und kehren dann systematisch (VI) wieder. Üblicherweise stehen Thesen am Schluss; hier sind sie vorangestellt, damit sie in den folgenden Überlegungen als Leitfaden dienen können.

Die oben gegebene Definition der Glaubenserfahrung hat auch eine Funktion. Eine »Erfahrung« gehört einem anderen Sprachspiel zu als ein Begriff. Das kann durchaus ein Nachteil sein: Glaubenserfahrung kommt nicht von vornherein mit einem klar umrissenen Inhalt versehen daher, sondern ist eher eine Sprachform, in der noch Leerstellen ausgespart sind, die jeweils erst angefüllt werden müssen – je nachdem, welches theologische Thema man sich zu untersuchen vorgenommen hat. Ein Begriff dagegen hat einen präzise vorgegebenen Inhalt und klare Konturen, an die man sich halten kann. Man weiß sozusagen, woran man ist.

¹⁶ Vgl. ANDRADE, Gott, 29–39.

Die der Glaubenserfahrung angemessene Sprache ist das »Erzählen«. Dabei ist es weitgehend ohne Belang, wie dieses »Erzählen« literarisch gestaltet wird – ob in Beispielen, Anekdoten, als Erzählungen im strengen Sinn gekennzeichneten Texten oder Unterbrechungen des theologischen Fachstils – weil es nicht auf die Sprache »als solche« ankommt, sondern auf die *Funktion*, das Neue, das erfahren wird, so angemessen »zur Sprache zu bringen« wie es eben geht. Begriffe hingegen haben genau die entgegengesetzte Funktion, nämlich die, das schon Bekannte, Gewusste und Assimilierte »auf einen Nenner zu bringen«.

Begriffe stehen fest und sind wie Ampeln im theologischen »Straßenverkehr«; Erfahrungen hingegen sind lebendige Prozesse, in denen man sich noch darum müht herauszufinden, worum es eigentlich geht. Während es völlig gleichgültig ist, wer vor der Begriffsampel steht und sich an ihr orientiert, benötigt die Glaubenserfahrung einen Sprecher, der *sich selbst* in den Prozess des Suchens und Findens einbringt – und der das auch offen zugibt.

Das bringt uns zu einem entscheidenden Merkmal der Sprache der Glaubenserfahrung: Sie ist wesentlich *Zeugnis*, gerade Zeugnis für das Erfahrene, wobei es durchaus möglich ist, dass derjenige, der Zeugnis gibt, noch gar nicht ganz verstanden hat, was er bezeugt. Er bezeugt das, was er gesehen, gehört, erlebt hat. Er teilt anderen das mit, indem er es mit ihnen teilt. So legt die Heilige Schrift Zeugnis davon ab, dass Gott der Vergebende ist und dass die Glaubenden seine Vergebung erfahren haben. Das heißt natürlich sofort, dass sie dieser Vergebung auch bedürft haben. In diesem Sinne ist Zeugnisgeben ein *mea culpa*.

Das erzählende Zeugnisgeben verstrickt den oder die Hörer in das Erzählte – es interessiert, fesselt und ruft Erinnerungen wach, die dann ihrerseits nach dem Erzähltwerden verlangen. Es werden Erfahrungen geteilt, die voneinander völlig verschieden sein können, aber im Teilen ein neues Verständnis für das Erzählte und Bezeugte hervorbringen. Gleichzeitig befähigt das erzählende Zeugnisgeben zu neuen Glaubenserfahrungen und zu neuem Zeugnis.

4. HINEINGENOMMENSEIN IN DAS ZEUGNIS DER SCHRIFT

Das Erste und das Neue Testament sind genau so ein erzählendes Zeugnis verschiedener Glaubenserfahrungen. Was sie erzählen und bezeugen ist – auf unser konkretes Thema angewendet – dass Gott die Erzähler gefunden und ihnen vergeben hat; dass ihnen in der Vergebung erst die Augen aufgegangen sind für ihre eigentliche Wirklichkeit, die sie *von da an* »Sünde« nennen. In dieser Erfahrung haben sie verstanden, dass Gott nur in der Vergebung *Gott* ist und dass seine Vergebung sie fähig gemacht hat zur Umkehr und *deshalb* auch zur Gemeinschaft mit anderen.

Diese grundlegende Erfahrung ist dem Ersten und dem Neuen Testament gemeinsam: In der »Selbstvorstellung« JHWHs erkennt Israel seine Schuld und kehrt um (Ex 34,6–9). Für das Israel, dem vergeben worden ist gilt die Tora, die die Gemeinschaft mit den Ausgeschlossenen (Dt 10,12–22) darstellt und regelt. Nach der Auferweckung des Gekreuzigten und »erfüllt vom Heiligen Geist« geben die Glaubenden des Neuen Testaments Zeugnis von der Vergebung (1 Kor 15,3–8) und suchen die Verwirklichung einer Gemeinschaft in der alles gemeinsam ist (Apg 2,42–47). Es tut der Struktur dieser Glaubenserfahrung und dem Zeugnis keinen Abbruch, dass sowohl die Verwirklichung der Tora in Israel wie die der christlichen Gemeinschaft ein »Idealbild« geblieben ist¹⁷. Die letztliche Nichtentsprechung von erfahrener Verge-

¹⁷ Vgl. DILLON, Acts, 1990, 734.

bung und Verwirklichung einer mitmenschlichen Gemeinschaft ist in beiden Testamenten der Einsatzpunkt für die eschatologische Hoffnung.

In das Zeugnis der Schrift sind wir so hineingenommen, dass es in uns bewirkt, was es verkündet und bezeugt. Letztlich ist das auch der Grund, warum eine »Alternative« zur Glaubensbotschaft wörtlich nicht denkbar ist: In unserem Hören auf das Zeugnis, das das Erste und das Neue Testament erzählen, sind wir hineingenommen in die Glaubenserfahrung, die bezeugt wird. Sie wird zu unserer je eigenen Glaubenserfahrung und verstrickt uns zusammen in die in ihr ausgedrückte Erkenntnis, dass Gott der Vergebende ist; dass uns vergeben worden ist; und dass die Erfahrung der Vergebung eine Gemeinschaft unter uns schafft, die Hoffnungszeichen unserer Gemeinschaft mit Gott ist, weil sie in dieser ihren Grund hat.

5. DER CHRISTLICHE GOTT IST DREIEINIG

Dass der einzige christliche Gott *dreieinig* ist – Vater, Sohn und Heiliger Geist – ist weniger selbstverständlich als man meinen sollte. Wenn seit Augustins *De Trinitate* die göttlichen Eigenschaften der einen »Essenz« oder »Substanz« Gottes zugeschrieben werden¹⁸ und den »Personen« in Gott zugehören, weil diese ja zusammen die »Substanz« sind¹⁹, dann kann man durchaus vergessen, dass der eine Gott die Trinität ist. Augustin hat es nicht vergessen, aber der theologischen Tradition ist dieses Vergessen so oft unterlaufen, dass zum Beispiel die Rede von der Gnade an dem *einen* Gott festgemacht worden ist, dem dann der *eine* Mensch *allein* gegenüber stand. Im Vergleich dazu kann man in der heutigen trinitarischen Neubesinnung vielleicht sogar von einer »trinitarischen Wende« sprechen²⁰.

Was wir über die Glaubenserfahrung der Vergebung gesagt haben – wir haben sogar gesagt, dass der Name Gottes »der Vergebende« ist – ist überhaupt nur so verständlich, dass wir im Glauben Zeugnis davon geben, dass wir »erfüllt vom Heiligen Geist« die Vergebung erfahren, die der Vater uns durch den Sohn geschenkt hat und immer weiter schenkt. Genau das ist Zeugnis geben von erfahrener Gnade. Insofern die Rede von der »Sünde« etwas mit Vergebung zu tun hat, gehört sie also in die theologische Reflexion über die Gnade.

Gleichzeitig kann aber sowohl von Vergebung – und *deshalb* von »Sünde« – wie von Gnade nur so Zeugnis gegeben werden, dass zur Sprache kommt, dass wir im Heiligen Geist in die Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn aufgenommen sind, die der Heilige Geist selber ist²¹. Wir können diese Glaubensaussage so umschreiben: Die Liebe Gottes, die wir in der Vergebung erfahren, denn Vergebung ist nur aus Liebe möglich, ist von vornherein die Liebe des Vaters zu seinem Sohn und *so* Liebe zu uns. Gälte die Liebe Gottes uns direkt, ohne durch den Sohn vermittelt zu sein, dann hinge diese Liebe auch von unseren Eigenschaften und unserem Verhalten ab. Sie gälte dem, was an uns liebenswert sein könnte. Dann aber wäre sie nicht vertrauenswürdig: Wir könnten sie durch unsere eigene Schuld verlieren; wir könnten sie aber auch durch besondere Anstrengungen verdienen. Das Bild, das wir von menschlicher Liebe haben und unsere Erfahrungen mit der Unzuverlässigkeit menschlicher Liebe gälten dann auch von der Liebe Gottes. Das würde bedeuten, dass die Liebe Gottes zu uns auch eigentlich nicht tröstlich wäre, gerade weil wir sie jederzeit verlieren könnten. Gerade in den

¹⁸ *De Trinitate* XV,5,8; vgl. auch II,17,32; IV,1 (Prooemium).

¹⁹ Ebd., XV,5,7.

²⁰ In Entsprechung zu der »anthropologischen Wende« von RAHNER, *Theologie*, 1967, 43.

²¹ Vgl. KNAUER, *Glaube*, 114 und öfter; vgl. ANDRADE, *Gott*, 21–27.

schwersten und leidvollsten Erfahrungen unseres Lebens könnten wir meinen, sie schon verloren zu haben.

Die Glaubenserfahrung sagt uns nicht, dass Gott uns mit einer Liebe liebt, die so ist wie unsere eigene nur »größer« – in der Annahme und im Zorn – sondern sie sagt uns, dass seine Liebe bedingungslos und für immer gilt, weil sie die ewige Liebe des Vaters zu seinem eigenen Sohn ist. Sie ist also völlig anders als das, was wir unter Liebe verstehen und von ihr wissen. Sie ist *absolut* verlässlich, *absolut* unverdient. »Menschliche« Liebe ist die Liebe des menschengewordenen *Sohnes* zu seinem Vater. Weil wir Menschen sind wie Jesus, hat unsere Liebe untereinander an der Jesu Anteil. Letztlich bedeutet die Menschwerdung des Sohnes nicht, dass der Sohn so geworden sei wie wir, sondern dass *wir* dazu befreit worden sind, *so zu werden wie der Sohn* (Joh 1,12).

Auch hier finden wir einen Hinweis auf das Verständnis von »Sünde«: Wenn wir sagen, dass der Sohn Gottes Mensch geworden ist wie wir (Phil 2,7), ist sofort dazuzusagen, dass er sich grundlegend von uns unterscheidet, weil er »ohne Sünde« ist (vgl. Röm 8,3; 2 Kor 5,21). Sind wir aber im Glauben »erfüllt von Heiligem Geist« (Apg 2,4), dann werden wir Christus ähnlich und gerade das ist Befreiung von Sünde. Erst in der trinitarischen Betrachtungsweise wird deutlich, wie und warum das Kreuz Jesu und seine Auferweckung durch den Vater »Erlösung« bedeuten: Eines der ältesten Glaubenszeugnisse der ersten christlichen Gemeinden (1 Kor 15,3–8) bekennt, dass in der Gabe des Geistes zu Pfingsten Apostel, Jünger, Anwesende, Hörende zu Glaubenden werden, weil sie *im Geist* und *durch* die Treue Jesu in der Erfüllung des Auftrages seines *Vaters* (vgl. Joh 10,18) die Vergebung des *Vaters*, das heißt sein bedingungsloses »für uns«, erfahren. Das ist mit dem urchristlichen Bekenntnis gemeint, dass Christus »für unsere Sünden gestorben« ist. Diese Erfahrung ist es, die mitmenschliche Gemeinschaft stiftet, weil sie Gemeinschaft mit Gott bedeutet²². Die Glaubenden können vergeben lernen, weil ihnen vergeben worden ist. Sie können lernen, einander so anzunehmen wie sie sind, weil sie selbst so angenommen worden sind.

Christliche Glaubenserfahrung ist also von vornherein trinitarisch. Und in ihrer Mitte stehen das Kreuz Jesu und seine Auferweckung durch den Vater. Gleichzeitig lebt die Glaubenserfahrung von vornherein und notwendig immer von der Vergebung. Nur in der Vergebung wird »Heil« oder »Erlösung« überhaupt erkannt. Das heißt, man kann *außerhalb* des Glaubens gar nicht wissen, was »Heil« ist. Wenn aber »Heil« nur in der Form von Vergebung erfahren wird – und gerade das sagt ja das urchristliche Glaubensbekenntnis – dann erhebt sich die Frage, ob es überhaupt möglich ist, »Sünde« ohne Vergebung zu erkennen. Kann man von sich selbst aus, ohne die Glaubenserfahrung und im voraus zu ihr, wissen, ob oder dass es sich bei einer bestimmten Handlung oder Situation um »Sünde« handelt? Kann »Sünde« etwas Offensichtliches sein, das jeder Mensch mit einem bisschen Vernunft und gutem Willen als solche identifizieren kann? Und erkennt er es nicht, kann man dann schließen, es gebrähe ihm an gutem Willen? Und kann man dem vielleicht fehlenden guten Willen dadurch aufhelfen, dass man jemandem seine »offensichtliche Sünde« andemonstriert? Diese Fragen sind wichtig: Ist »Sünde« etwas auch außerhalb der Glaubenserfahrung Demonstrierbares, dann ist es rechtens und löblich, den anderen auf seine »Sünde« aufmerksam zu machen – was in der Praxis wohl darauf hinauslaufen wird, sie ihm vorzuhalten. Diese Haltung ist uns nicht nur geläufig, sondern sie setzt auch stillschweigend voraus, dass derjenige, der auf die »Sünde« des anderen hinweist, sie sich selber nicht vorzuwerfen hat. Das würde bedeuten, den »Split-

²² Ausführung und Literatur bei ANDRADE, ebd., 212–221.

ter« im Auge des anderen eifrig zu suchen und ihn nicht recht von einem »Balken« unterscheiden zu können (vgl. Mt 7,3–5). Schlimmer noch, es könnte den christlichen Glauben zu einer legitimierten Haltung des »Richtens« verkommen lassen. Ist uns eine solche Haltung unbekannt? Wie lebt man in Gemeinschaft mit anderen, wenn einem klar ersichtlich ist, dass diese »Sünder« sind?

Kommen wir noch einmal auf die Glaubenserfahrung zurück, darauf, dass wir im Heiligen Geist in die Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn hineingenommen sind und Vergebung erfahren haben. Wenn die Vergebung das erste ist, die gütige Hinneigung Gottes zu uns, so wie wir sind, dann kann die Erkenntnis von »Sünde« nur *nach* der Vergebung kommen, das heißt, sie muss von der Vergebung *ausgelöst* sein. Die Vergebung ist an die Stelle des Richtens getreten mit dem man rechtet. Oder, ökumenisch ausgedrückt: Die Vergebung Gottes bringt etwas Unvorstellbares zustande: Sie *rechtfertigt* den, der durch nichts zu rechtfertigen ist, nämlich den »Sünder«²³.

Der Glaubende lebt in einer Situation der Geborgenheit, die ihm die Vergebung gibt. Er ist der durch nichts zu rechtfertigende, der doch gerechtfertigt ist und sich selber gar nicht mehr zu rechtfertigen braucht. Er braucht nicht Recht zu haben – Recht haben kann man immer nur gegen andere –, sondern er kann rückhaltlos vertrauen.

Das Hineingenommensein in die Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn, die der Heilige Geist ist, bezeichne ich auf Spanisch als Hineingenommensein in den »abrazo trinitario«. Dafür gibt es auf Deutsch kein entsprechendes Wort: Die Übersetzung von »abrazo« mit »Umarmung« trifft das Gemeinte nicht. Ein Bild kann aber vielleicht verdeutlichen, was ich meine: Der Glaubende ist wie jemand von schwächlicher Statur, der zwischen zwei Großen (dem Vater und dem Sohn) steht, die sich in den Armen liegen. Zwischen ihnen ist gerade soviel Platz ausgespart, dass er getrost stehen kann und doch von der Geste der Personen umfasst ist, in der sie nicht nur sich gegenseitig, sondern ihn mit-meinen. Man könnte vielleicht sogar sagen, dass der Heilige Geist diese umarmende »Geste« ist, die uns umfasst und erfüllt – von innen und von außen.

Das ist die Liebe, die Vergebung ist. Wenn sie uns so umfasst, dann ändert sich die Vorstellung, die wir von uns selbst, von unseren Beziehungen zu anderen Menschen und von unserer Lebenswelt haben. Wir erfahren uns selbst als in einen »Gnadenraum« aufgenommen, der alles umfasst, was zu uns gehört. Das paulinische Wort, dass alles in Christus erschaffen ist, »im Himmel und auf Erden«, »durch ihn und auf ihn hin« (Kol 1,16) besagt genau das. Da dieser »Gnadenraum« aber der der umarmenden trinitarischen »Geste« ist, den wir im Glauben als unseren wirklich eigenen Raum erfahren, in dem wir uns einrichten dürfen und in dem wir »zu Hause« sind, bewegen wir uns in ihm ganz anders. Wir sind bedingungslos Geliebte – ganz gleich wie wir sonst sind – und brauchen deshalb keine Angst und Sorge mehr zu haben, wie und ob wir – gerade so wie wir sind – angenommen werden können. Wir brauchen nicht um Liebe und Verständnis zu werben; wir müssen uns nicht mehr »durchsetzen« und schon gar nicht mit Gewalt. Aus dieser Erfahrung heraus begreifen wir unsere »vorherige« Wirklichkeit als »Sünde«.

Wir brauchen auch keine Angst vor dem Tod mehr zu haben. Und wenn wir sie dennoch (noch) haben, können wir sie überwinden, denn die trinitarische umarmende »Geste«, die *alles* umfasst, was zu uns gehört, umfasst ja auch den Tod. Sie umfasst die Ungerechtigkeit, die wir erfahren, die Gewalttätigkeit, die Vereinsamung und den Ausschluss. Nichts und niemand

²³ Vgl. KRAUS, Gnadenlehre, 1995, 240f, zu Luther; DH 1528; HILBERATH, Gnadenlehre, 1992, 29.

kann uns nehmen, dass wir bedingungslos Geliebte sind (vgl. Röm 8,38–39). Wenn wir in diese »Geste« hineingeschaffen sind, das heißt, wenn wir im Glauben wissen, dass es von vornherein überhaupt keinen anderen Lebensraum für uns gibt als diesen, ist es dann *im Glauben* überhaupt aussagbar, dass wir aus ihm herausfallen können?

Dem traditionellen Verständnis von »Gnade« gegenüber, nach dem der individuelle Mensch allein vor dem einen Gott steht, bedeutet das Bild von dem trinitarischen »Gnadenraum«, in dem wir wohnen oder von der »Geste«, die uns umfasst, von vornherein, dass wir diesen »Gnadenraum« mit allen anderen bewohnen. Es bedeutet sogar, dass unsere ganze Welt – gesellschaftlich, kulturell, politisch und ökologisch – in der Glaubenserfahrung genau zu dem Raum wird, in dem der dreieinige Gott mächtig ist. Sie kann geheilt werden und wird es schon, in vorausnehmender zeichenhafter Erfüllung des Versprechens, dass unsere ganze Welt endgültig der trinitarische »Gnadenraum« werden soll (vgl. 1 Kor 15,28).

Von hier her können wir verstehen, wie die Gemeinschaft mit Gott – unser Wohnen im trinitarischen »Gnadenraum« – zu mitmenschlicher Gemeinschaft wird. Wir vervollständigen sozusagen das oben angeführte Argument in Bezug auf eine »Sünde«, die unabhängig von und im voraus zu der Glaubenserfahrung erkannt werden könnte. Die Glaubenserfahrung, dass wir bedingungslos geliebt sind und dass uns vergeben worden ist, lässt uns die anderen aus dieser Erfahrung heraus anders sehen: Wir sehen sie als solche, die so bedingungslos geliebt sind wie wir und deshalb als solche, denen vergeben worden ist, wie uns auch. Wir sehen also nicht mehr »Sünder«, sondern Menschen, die gleich uns im »Gnadenraum« wohnen. Wie kann man sich über eine »Sünde« ereifern, wenn diese längst vergeben ist? Wie kann man etwas richten, was längst gerechtfertigt ist? Es scheint so zu sein, dass in der Glaubenserfahrung einzig die Vergebung die Haltung ist, die der trinitarischen »Geste« entspricht. Das hätte dann aber eine wichtige Folge: Wenn wir aus der Vergebung heraus vergeben lernen, dann können wir, genau in dem Maß, in dem wir vergeben lernen, überhaupt keine »Sünde« mehr erkennen, sondern nur noch »vergebene Sünde«. Wir können auch grundlegender formulieren: Die Glaubenserfahrung ist so beschaffen, dass sie grundsätzlich kein Kriterium für die Erkenntnis von »Sünde« übrig lässt.

Das ist natürlich die Folge des Ansatzes bei der Glaubenserfahrung als Erfahrung von Vergebung. Zunächst scheint es, dass wir uns damit den Zugang zu der Rede von der »Sünde« – und damit auch zu der Rede von einer »Ur-« oder »Erbsünde« – verbaut haben. In Wirklichkeit ist aber etwas anderes geschehen: Das Nachdenken über die Glaubenserfahrung hat uns aus dem Gleis gedrängt. Es ist so als hätten wir geradlinig auf ein Verständnis von »Sünde« zufahren wollen, um dann festzustellen, dass wir in die entgegengesetzte Richtung fahren, nämlich zu einem Bestimmungsort »Gnade«. Mit diesem Richtungswechsel verändert sich natürlich die theologische Landschaft. Es ist offensichtlich, dass wir zuerst zu einem Verständnis der Gnade kommen müssen, um dann von diesem Verständnis her über »Sünde« sprechen zu können. Wenn wir von der Glaubenserfahrung (= Gnadenerfahrung) ausgehen, gibt es keinen *direkten* Zugang zum Verständnis von »Sünde« mehr, sondern nur noch einen *indirekten*. Damit ist die traditionell übliche Behandlung der »Erbsünde«, der dann die Darstellung der »Gnade« spiegelbildlich folgt, umgekehrt, aber gleichzeitig ist der heutige theologische Konsens eingeholt, dass der Gnade der Vorrang gebührt. Schon dieser »Vorrang« besagt, dass alle »Sünde« von vornherein von der Gnade umfasst ist. Deshalb ist auch in dieser Formulierung schon der Hinweis enthalten, dass es dann eine Glaubenserfahrung nur in der Form von Vergebung geben kann. Nur kann dieser Hinweis natürlich nicht genügen, sondern wir werden am Zeugnis der Schrift nachprüfen müssen, ob Glaubenserfahrung tatsäch-

lich immer Vergebungserfahrung ist. Das heißt gleichzeitig, dass wir dann die Schrift auch mit dem hermeneutischen Schlüssel »Glaubenserfahrung der Vergebung« lesen müssen. Bevor wir das tun, ist es angebracht, der Gleisänderung Rechnung zu tragen, die sich durch den Ansatz bei der Glaubenserfahrung ergeben hat und auf die »Erfahrung von Gnade« einzugehen.

II. DIE ERFAHRUNG VON GNADE

1. ANMERKUNGEN ZUR REDE ÜBER DIE GNADE

Es ist vielleicht nicht übertrieben zu sagen, dass sich – ironischerweise im Anschluss an Augustin, den großen Lehrer der Gnade – die Gnadenlehre im Laufe der Jahrhunderte in eine Sackgasse verrannt hat, aus der nur schwer ein Ausgang zu finden ist. Deshalb ist es verständlich, dass das Feld der Gnadenlehre nicht gerade üppig bestellt ist²⁴. Der Grund für die Schwierigkeiten mit der Gnade liegt m. E. in drei großen Problemkreisen:

1. dem »Vergessen« der Dreieinigkeit Gottes:

Augustin hat, wie wir bereits sahen, die Einheit Gottes als Einheit der »Essenz« oder »Substanz« so betont, dass die göttlichen »Personen« in den Hintergrund traten. Das wurde dadurch noch verstärkt, dass der Begriff, den Augustin für die »Personen« einsetzt – »Relationen« – kein Sich-selber-gegenwärtig-Sein des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes einschließt. Aufschluss darüber *wer* die jeweilige Person ist, gibt nur die andere, *auf die hin* sie Relation ist. Das macht, dass der Begriff der »Relation«, als Personbegriff genommen, eigentümlich leer ist²⁵. Da zudem alle göttlichen Eigenschaften der »Substanz« zukommen, genügt es völlig, die Gnade, Güte und das Erbarmen Gottes dem *einen* Gott, also der »Substanz« zuzuschreiben. Die Perspektive dessen, was jede göttliche Person *tut*, geht zunehmend verloren. Da die göttliche »Substanz« als »*ipsum esse*« verstanden wird, entwickelt sich die Tendenz, Gott so zu verstehen, dass er unter den implizierten Seinsbegriff fällt²⁶. Das führt dazu, dass Begriffe wie Gnade, Güte, Erbarmen, Freiheit auf Gott projiziert werden. Gottes Güte und Freiheit, zum Beispiel, ist dann wie menschliche Güte und Freiheit, nur in einem unvergleichlich größeren Maß. Hier liegt die Schwierigkeit des traditionellen Verständnisses der Analogie²⁷.

Nicht nur steht diesem Gott der individuelle Mensch allein und anscheinend völlig beziehungslos gegenüber und nicht nur scheint auch Gott eigentlich allein zu sein, sondern Gott und Mensch stehen auch im Widerspruch zueinander. Ist Gott groß, ist der Mensch klein; ist Gott allmächtig, ist der Mensch ohnmächtig. Diese gegensätzlichen Begriffspaare kommen

²⁴ SCHÜTZ, Anmerkungen, 355.

²⁵ ANDRADE, Gott, 328–336.

²⁶ Vgl. LONERGAN, Notion, 1964, 144, in der berühmt gewordenen Anmerkung 196, die sich ausschließlich in der französischen Fassung von »Word and Idea in Aquinas« findet.

²⁷ Vgl. die Erklärung der Analogie bei KASPER, Gott, ²1983, 127: »Die *via eminentiae* ... sagt, daß diese endlichen Vollkommenheiten Gott in höherem Maß, in sublimerer Weise, ja in schlechterdings überbietender (eminenter) Weise zukommen«.

genau dadurch zustande, dass sowohl Gott wie der Mensch unter denselben Seinsbegriff fallen. Das schafft für das Gnadenverständnis die Schwierigkeit, dass eine Beziehung *zwischen* Gott und Mensch nicht überzeugend dargestellt werden kann. Man sieht das schon an den Bezeichnungen »natürlich« (was dem Menschen entspricht) und »übernatürlich« (was Gott entspricht). Gott und Mensch scheinen im oberen und unteren Stockwerk eines Baus zu wohnen, nur dass es zwischen den beiden Stockwerken keine Treppe gibt²⁸;

2. dem Verständnis des Menschen und Gottes als »Substanz/Subjekt«:

Der erste Problemkreis wirkt sich auf den zweiten aus bzw. liegt ihm zu Grunde. Genau betrachtet ist die Bezeichnung Gottes als »Substanz« eine Projektion der »Substanz« Mensch auf Gott. Wenn Augustin dann ausführt, dass Gott richtiger »Essenz« als »Substanz« genannt werden müsse, weil nur Gott unveränderlich ist²⁹, so ist diese Überlegung implizit eine Anwendung analogen Denkens.

Das ändert aber noch nichts an der Projektion. Den Menschen, der »Substanz« ist, nennen wir heute »Subjekt« und »Subjekt« ist gleich Person. Wir verstehen darunter ein Wesen, das in sich selbst steht – den »Selbststand« der Person –; und wir sprechen von »Selbstbesitz« und »Selbstverfügung«. Für die Gnadenlehre ist zunächst von Belang, dass ein so verstandener – und sich selbst so verstehender – Mensch eigentlich Gott und seine Gnade von vornherein nicht braucht. In einer solchen Sicht ist Gnade nicht nur »übernatürlich« sondern, insofern sie das in dem oben angegebenen Sinn ist, auch überflüssig; und außerdem ist sie nur schwer mit dem »Selbstbesitz« und der »Selbstverfügung« des Menschen zu vereinbaren.

Denken wir diesen Sachverhalt mit der Betonung der Substanzeinheit Gottes und der »Leere« der göttlichen »Relationen« (Personen) im augustinischen System zusammen, dann wäre es durchaus folgerichtig, den Subjektcharakter der »Substanz« Mensch auch von der »Substanz« Gott auszusagen. Dann sprächen wir wirklich von einem einzigen »Subjekt« Gott. Genau das ist von Rahner und Barth auch erwogen worden³⁰. Was aber wird dann aus der Dreieinigkeit Gottes? Für die Gnadenlehre hieße das, dass sie zwar gewissermaßen als ein Dialog zwischen zwei Subjekten darstellbar wäre, aber der traditionelle Individualismus der Gnadenlehre und ihre Gemeinschaftslosigkeit würden in modernerer Form festgeschrieben. Es stellt sich die Frage, ob es überhaupt überzeugend sein kann, von mitmenschlicher Gemeinschaft zu sprechen, die Gott unter uns schafft – oder von einem trinitarischen »Gnadenraum«, wie wir es getan haben – wenn der dreieine Gott nicht »Gemeinschaft« ist.

Es fällt jedenfalls auf, dass alle aktuellen Abhandlungen über die Trinität (meine eigene nicht ausgenommen) sich eingehend mit dem Personbegriff beschäftigen, mit seiner Anwendung auf den Menschen und auf Gott, und dass kein Konsens in Sicht ist. Das ist keine typische Theologenschwierigkeit, die man überlesen könnte: Wenn Gnade unser Hineingekommensein in die umarmende »Geste« des Vaters und des Sohnes sein soll – wenn wir überhaupt so von der Gnade sprechen wollen, dass sie für uns buchstäblich lebenswichtig ist – dann werden wir auch unser trinitarisches Verständnis und unseren Personbegriff revidieren müssen;

²⁸ KRAUS, Gnadenlehre, 271f, schlägt deshalb vor, den Begriff des »Übernatürlichen« aufzugeben.

²⁹ De Trinitate V,8,9; V,1,3; VII,5,10.

³⁰ RAHNER, Gott, 1967; LADARIA, Dios, 1998, 277–285.

3. dem Verständnis der »Freiheit« des Menschen und Gottes:

Die beiden vorhergehenden Problemkreise konkretisieren sich nun im Verständnis der Freiheit. Es ist bereits klar geworden, dass sich die Freiheit Gottes und die Freiheit des Menschen in der traditionellen Denkweise nur gegensätzlich zueinander verhalten können. Wird die Freiheit Gottes souverän und absolut gedacht, dann ist die menschliche Freiheit gefährdet; wird der menschlichen Freiheit ein autonomer Raum zugestanden, dann ist die göttliche Freiheit nicht mehr souverän und absolut.

Diese Schwierigkeit geht nicht nur darauf zurück, dass Gott und Mensch unter denselben impliziten Seinsbegriff fallen, sondern auch darauf, dass von alters her die Freiheit als *Wahlfreiheit* verstanden worden ist: Der Mensch wählt frei zwischen zwei Möglichkeiten, zumeist verstanden als das »Gute« und das »Böse«³¹. Wir pflegen auch zu sagen, dass der Mensch entweder Gott wählt oder sich selbst. Um Gnade überhaupt als ein gegenseitiges Zu- und Miteinander Gottes und des Menschen verstehen zu können, muss der Freiheitsbegriff neu beachtet werden. Kraus schlägt zum Beispiel einen »Energismus« vor, ein »inklusives Miteinander«, in dem eine »Gleichzeitigkeit von göttlichem und menschlichem Heilswirken« gegeben ist³². Ein solcher »Energismus« ist von einem »Synergismus« zu unterscheiden, in dem göttliche und menschliche Freiheit rein additiv nebeneinander stehen³³. Hilberath betont, dass die Gnade Gottes *Befreiung* des Menschen ist, ein befreiendes Handeln, das auch zu ebensolchem Handeln befreit³⁴. Keine neuere Gnadentheologie hat Schwierigkeiten mit einer solchen Umformulierung. Es bleibt allerdings die Frage, wie man die Freiheit wirklich als einen Aspekt der Gemeinschaft – oder »Begegnung« – mit Gott erklären kann. Dazu werden die offenen Fragen der beiden vorangehenden Problemkreise gelöst werden müssen.

Eine Neubestimmung der Freiheit, die über den zu eng gefassten Begriff der Wahlfreiheit hinausgeht, findet sich bei Knauer im Rahmen der Fundamentaethik: Die Grundform von Freiheit besteht bereits darin, *ein* bestimmtes Gut wirklich zu wollen. Schon aus dieser freien Entscheidung entsteht ein Lebensweg³⁵. Zusammen mit dem biblischen Verständnis der Freiheit als Befreiung (vgl. Röm 8,21), die auch bei Kraus und Hilberath anklingt, kann diese Neubestimmung hilfreich sein.

In der Rede von der Freiheit muss deutlich werden können, dass die Begegnung mit Gott – die Gnade – den Menschen dazu befreit, wirklich *menschlich* sein und handeln zu können, und dass das Teilnahme an der unerhörten Freiheit ist, mit der Jesus im Namen seines Vaters gehandelt und mit seinen Mitmenschen umgegangen ist. Gleichzeitig muss aber auch deutlich werden, dass die Begegnung mit Gott den Menschen von der »Unmenschlichkeit« – Lüge, Verstellung, Ausbeutung, Gewalttätigkeit – befreit, die unser aller Leben doch wesentlich kennzeichnet. Noch ein weiterer Aspekt ist beizubehalten aber auch zu erklären: Wie diese »Unmenschlichkeit« in dem Sinne frei zustande kommt, dass wir für sie verantwortlich und an ihr schuldig sind. Ohne eine wie auch immer verstandene Freiheit gibt es auch keine Schuld.

An der Ausrichtung der neueren Gnadentheologie ist ersichtlich, dass die besprochenen drei Problemkreise tatsächlich mit zentralen Schwierigkeiten zu tun haben. Die trinitarische

³¹ Dieses Verständnis der Freiheit als Wahlfreiheit findet sich schon bei Tertullian, vgl. KRAUS, Gnadentheologie, 198.

³² KRAUS, ebd., 273.

³³ Ebd., 272.

³⁴ HILBERATH, Gnadentheologie, 44. Eine ähnliche Position findet sich schon bei GRESHAKE, Freiheit, 1977.

³⁵ KNAUER, Handlungsnetze, 2002, 71.

Perspektive wird betont und es wird von der Selbstmitteilung des dreieinen Gottes ausgegangen; Gnade wird als »Beziehungsgeschehen« zwischen Gott und Mensch gesehen und man sucht, dabei die soziale Dimension des Menschseins mit einzubeziehen; Gnade hat mit der je konkreten Verfasstheit des Menschen und mit seiner Erfahrung zu tun – mit seiner Suche nach »Entlastung, Angenommensein, Überleben«³⁶; sie bezeichnet einen Lebensweg in »Glaube, Hoffnung und Liebe«³⁷; sie ist eine »Frei-Gabe des Menschen in Form von Gabe und Aufgabe«³⁸ und befähigt deshalb auch zu einer Neugestaltung der Gesellschaft, zum Leben in einer Gemeinschaft, die wirklich Ebenbild der Gemeinschaft des dreieinen Gottes werden kann. Mit der Hervorhebung der trinitarischen und sozialen Dimension der Gnadenlehre wird auch die eschatologische Hoffnung wieder zu einem wesentlichen Merkmal der Gnadenlehre. Alle diese Aspekte finden sich auch im Zweiten Vatikanischen Konzil, besonders in *Lumen gentium* und *Gaudium et spes*³⁹.

Diese Grundzüge der Gnadenlehre sind deshalb wichtig, weil von ihnen her und in ihrem Rahmen die »Erb-« und »Ursünde« zu verstehen ist und die »Sünde« überhaupt. Wird umgekehrt die Gnade von der »Sünde« her beschrieben, wie das traditionell der Fall gewesen ist, dann wäre die »Sünde« das Maß der Gnade. Es könnte dann auch nicht mehr gezeigt werden, wie die Gnade die »Sünde« überwindet. Bei der »Sünde« beginnen heißt letzten Endes an der Menschheit verzweifeln, der anscheinend eine Gnade geschenkt wird, die nie wirklich ankommt, auf die immer wieder mit neuer »Sünde« geantwortet wird und so in einem fort, bis auf geheimnisvolle Weise am eschatologischen »Ende« alles gut wird. Heißt das nicht auch, an der Menschwerdung des Sohnes verzweifeln? Wir geben es sozusagen auf, Menschen sein zu können wie Jesus und aus unserer Hoffnung wird ein Abwarten.

Unser nächster Schritt besteht jetzt darin, in den drei aufgezeigten Problemkreisen sozusagen etwas aufzuräumen. Wir versuchen, ein anthropologisches Panorama zu entfalten und stellen einen Personbegriff vor, der uns helfen soll, zuerst die »Begegnung mit Gott« zu verstehen, unser Geborgensein in der trinitarischen »Geste«, und später die Dynamik der »Sünde«. Mit Hilfe des Personbegriffs können wir dann auch den Begriff der »Freiheit« näher bestimmen.

2. ANTHROPOLOGISCHES

Wir wollen zuerst den Personbegriff »Selbstpräsenz-in-Beziehung« umreißen und ihn anschließend in einer grundlegenden theologischen Reflexion einsetzen. Zum Personbegriff zunächst eine Vorbemerkung: Der Personbegriff ist Teil einer relationalen Ontologie, deren Merkmal darin besteht, dass die »Substanz« durch die Relation gebildet wird: Die Relation liegt der »Substanz« also voraus⁴⁰. Darin liegt der wesentliche Unterschied zur Substanzontologie, in der die Relation auf etwas hin der Substanz nachgeordnet ist.

³⁶ KRAUS, Gnadenlehre, 162f.

³⁷ Ebd., 295.

³⁸ Ebd., 273f.

³⁹ Vgl. diese Grundzüge, wenn auch mit unterschiedlicher Betonung und nicht immer alle zusammen, zum Beispiel bei KRAUS, Gnadenlehre; MÜLLER, Dogmatik; HILBERATH, Gnadenlehre; BOFF, Gracia, ³1987; MOLTSMANN, Trinität, 1980; LG 1,1–4; 9; GS 2; 33; 41; 93; UR 24.

⁴⁰ Vgl. KNAUER, Glaube, 36, Anm. 32. Die Anmerkung steht im Kontext seiner relationalen Ontologie, 26–83.

Das menschliche »Subjekt« ist die konkrete Existenzweise einer »Substanz«. Das wird traditionell vorausgesetzt. Man weiß heute, dass Menschen in ein Beziehungsnetz eingebunden sind und ohne dieses Netz gar nicht existieren könnten. Der springende Punkt ist die Art und Weise, wie man diese Beziehungen zu anderen – und auch die Abhängigkeit von anderen – versteht. Wenn das Beziehungsnetz zur Sprache gebracht und bedacht wird, aber das »Substanz-« bzw. »Subjektdenken« weiterhin im Hintergrund bleibt, dann wird letztlich die Beziehungswirklichkeit nur zum »Subjekt« hinzu gedacht. Wir sehen das an unserer Sprache: Um auszudrücken, dass sich jemand einem anderen zuwendet, sagen wir, dass er »aus sich herausgeht« oder dass er »sich selbst vergisst« oder »verneint«. Wir setzen auch voraus, dass jemand sich aus freiem Entschluss zu einem anderen »in Beziehung setzt«. Diese Redeweise impliziert, dass er dies genau so gut unterlassen könnte. Es wird vorausgesetzt, dass jede Person von vornherein ihr eigener »Selbststand« ist. Auch das wird in unserer Alltagssprache deutlich und fällt niemandem weiter auf. Wir sagen: »Was willst du, so bin ich eben«. Es fällt uns nicht auf, dass wir unserem »Selbststand« damit sozusagen einen Unveränderlichkeitsstatus zuschreiben. Bei den unvermeidlichen Konflikten in menschlichen Beziehungen wird oft gerade dem anderen vorgeworfen, dass er sich »verändert« habe und dass in dieser Veränderung der Grund für die Schwierigkeiten zu suchen sei.

Bei meinem Personbegriff »Selbstpräsenz-in-Beziehung« geht es entgegen diesen Voraussetzungen darum herauszustellen, dass jede Person *als* Person, in ihrem je eigenen Sosein, immer *von anderen herkommt* und dass sie ihr eigenes Ich-Sagen erst von anderen lernt. Es genügt nicht, statt »Person« oder »Subjekt« »Selbstpräsenz« zu sagen und das »-in-Beziehung« wegzulassen, weil dann das »-in-Beziehung« wieder zu etwas Hinzugesagtem würde oder zumindest werden könnte. Dieses »Herkommen von« fügt die Person *als solche* von vornherein so in ein Beziehungsnetz ein, dass sie ohne dieses gar nicht denkbar ist. Es macht auch deutlich, dass jede Person sich unweigerlich verändert, wenn ihre Lebensumstände oder ihr Beziehungsnetz sich ändern. Wir wissen alle um das Dilemma, dass wir uns anscheinend nicht so »ändern« können, wie wir es uns vornehmen. Das heißt, dass ein Sich-Ändern nicht einfach das Produkt eines Willensaktes ist. Und wir wissen auch, dass wir uns unter bestimmten Umständen – meistens durch großes Leid – immer schon geändert haben, bevor wir das auch nur merken.

Für Knauer gilt die Aussage, dass die Relation die »Substanz« konstituiert für die Schöpfung: Alles Geschaffene ist gleichzeitig »restlos« auf Gott bezogen und »restlos« verschieden von ihm⁴¹. Der Personbegriff »Selbstpräsenz-in-Beziehung« drückt aus, dass für den Menschen das Bezogensein auf Gott die Form des Bezogenseins auf andere und des Von-anderen-Herkommens hat. Unser Bezogensein auf andere und unser Herkommen von ihnen sind aber nicht »restlos«. Gerade deshalb sind wir nicht von anderen »geschaffen« im eigentlichen Sinn und sind auch kein bloßes Produkt unseres Beziehungsnetzes oder unserer Gesellschaft. Das Bezogensein-auf und das Herkommen-von sind jedoch so wirklich und stark, dass wir auch in Bezug auf uns selber sagen können, dass die Relation die »Substanz« konstituiert, wenn auch nicht »restlos«. Anders ausgedrückt: Unser Bezogensein-auf und unser Herkommen-von machen uns wesentlich zu dem jeweiligen Ich, das wir sind.

Gerade bei der Rede von der Person und dem »Subjekt« besteht die größte und schier unüberwindliche Schwierigkeit anscheinend darin, dass das »Substanz-« und »Subjektdenken« so in unserer Kultur verwurzelt ist, dass wir meist noch nicht einmal auf den Gedanken kom-

⁴¹ Ebd., 35–42.

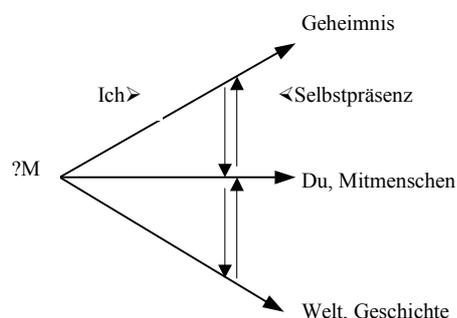
men, dass es hinterfragt werden und durch ein anderes Denken ersetzt werden könnte. Genau das sagen wir mit dem Ausdruck, dass etwas »selbstverständlich« ist. Der Anstoß zum Hinterfragen von »selbstverständlichen« Begriffen kann nicht aus dem Raum kommen, in dem die Begriffe ja gerade »selbstverständlich« sind, sondern nur von außen, aus einem Raum in dem die Selbstverständlichkeit aufgehört hat. Dieses »von Außen« können durchaus auch Umstände sein, unter denen die vorherige Selbstverständlichkeit fragwürdig geworden ist.

Der Denkanstoß ist für mich aus der Inkulturierung in Mexiko gekommen. Die Person als »Subjekt« im traditionellen Sinn zu verstehen bedeutet in einem Land wie Mexiko, von vornherein nur die Reichen und die Angehörigen der »herrschenden Schicht« als Personen zu verstehen. Nur sie haben »Selbststand« und sind unabhängige Träger ihrer eigenen Wirklichkeit. Die Armen, weit über die Hälfte der Gesamtbevölkerung, stehen nicht in sich selbst; sie stehen nirgendwo; sie besitzen nichts und auch nicht sich selbst. Ganz offensichtlich ist ein Reicher und Mächtiger nur deshalb reich und mächtig, weil er sich gerade darin von den Armen und Ohnmächtigen unterscheidet. Ebenso wenig kann es, zum Beispiel, eine traditionell verstandene »Autorität« ohne einen, ebenfalls traditionell verstandenen, »Gehorsam« geben. In den europäischen demokratischen Rechtsstaaten mag es weiter nicht schlimm sein, das »Subjektdenken« beizubehalten; in einem lateinamerikanischen oligarchischen Zweiklassen-Staat schließt es die Unterklasse vom »Subjektstatus« aus. Unter solchen Umständen ist der Begriff »Subjekt« nicht nur nicht unschuldig, sondern er ist, in dieser konkreten lateinamerikanischen Form, überhaupt nur durch Unterdrückung gültig geworden.

Man kann natürlich einwenden, dass solche doch politischen und sozialen Verhältnisse kein hinreichender Grund sind, einen durch eine so lange Tradition geheiligten Personbegriff auszuräumen. Darauf ist zu sagen, dass ein relationaler, inklusiver Personbegriff dann auch theologisch gerechtfertigt ist, wenn er behilflich sein kann, die Gnade als den Menschen neu machende und befreiende Begegnung mit Gott – als trinitarische »Geste« – und die »Sünde« – auch die »Erb-« oder »Ursünde« – als schuldiges Verstricktsein in Unterdrückung, Ausschluss und Gewalt zu erklären.

2.1 Erklärung des Personbegriffs »Selbstpräsenz-in-Beziehung«

Der Personbegriff »Selbstpräsenz-in-Beziehung« kann zeichnerisch so dargestellt werden:



Die Formel »Selbstpräsenz-in-Beziehung« und die Zeichnung entsprechen sich so, dass die Zeichnung die Formel erklärt. Die in der Zeichnung ausgedrückte Wirklichkeit ist also *gedanklich zuerst* und in der Formel zusammengefasst. Deshalb kann man sich nicht umgekehrt

etwas unter der Formel vorstellen und diese Vorstellungen dann auf die Zeichnung übertragen.

Das Wort »Selbstpräsenz« ist deshalb gewählt worden, weil es am umfassendsten ist und am wenigsten vorausgesetzte Inhalte mitbringt. Das hat mit den sozialen Problemen zu tun, über die wir oben sprachen. »Selbstbesitz« würde voraussetzen, dass die Person sich selbst in Abgrenzung von anderen besitzt. Damit wäre dieses Wort dann wieder im Wortfeld von »Subjekt« anzusiedeln, und ein »Selbst«-Besitz ist einem Armen genauso unsicher, wenn nicht unmöglich, wie jeder andere Besitz. »Selbst«-Präsenz bedeutet lediglich, dass jemand sich selbst *gegenwärtig* ist; ein Erfassen dessen, dass ich »Ich« bin. Das schließt zwar das ein, was wir »Bewusstsein« und »Erkenntnis« nennen, aber nicht notwendig nur in einem formal-kategorialen, sondern auch intuitiven Sinn. Auch der ärmste Bauarbeiter (in Mexiko sprachwörtlich die niedrigste gesellschaftliche Kategorie), sagt spontan »Ich« und wäre doch nicht in der Lage, auf die Frage nach der Beschaffenheit und den Eigenschaften dieses »Ich« Auskunft zu geben. Die »Selbstpräsenz« liegt jeder Erörterung ihrer eventuellen Möglichkeiten, Rechte und Pflichten voraus. Ein »Bewusstsein« meiner selbst würde wieder implizieren, dass ich mir meines Wertes bewusst bin, und gerade das ist bei der untersten Klasse erst recht nicht gegeben. »Selbstpräsenz« ist noch nicht einmal notwendig ein »Wissen« um sich selbst, denn jedes Wissen setzt wenigstens ein Minimum an Schulung voraus, und auch das ist nicht vorhanden. Die beiseite geschobenen Armen unterentwickelter Länder sind sich selber nur gerade »präsent«.

Der Mensch – M – ist durch das Fragezeichen gekennzeichnet als Frage *nach sich selber*, nicht etwa als Frage nach *Gott*. Wäre er Frage nach Gott, dann könnten wir – vorausgesetzt wir haben uns eine Vorstellung von »Gott« gebildet – von Gott ableiten, wie der Mensch zu sein hat. Hier gehen wir ganz einfach davon aus, dass der Mensch wissen will, *wer* er ist. Er will seine *Identität* finden. Die *erste Linie* der Zeichnung – »Ich« – »Selbstpräsenz« – stellt diese Selbstpräsenz in ihrer Suche dar. Die Selbstpräsenz fragt nicht nur, sie *ist* Frage; und auch nicht nur das, sondern sie *ist transzendente* Frage nach sich selber, das heißt sie ist Frage, die nicht aufhört, die jede Antwort, die sie erhält, wieder in eine neue Frage verwandelt. Sie reckt sich sozusagen nach ihrem eigenen immer neuen und nach vorne offenen »Geheimnis«. Hier handelt es sich um ein anderes »Geheimnis« als beim »Geheimnis« Gottes. Das Geheimnis des Menschen kann letztlich (eschatologisch) erkannt werden; es verweist auf das immer (auch eschatologisch) unbegreifliche Geheimnis Gottes.

Der *zweite Pfeil* stellt dar, dass die Selbstpräsenz als Frage nach der eigenen Identität immer nur diejenigen befragen kann, mit denen sie zusammenlebt, denen sie begegnet. Sie kann nur diejenigen fragen, die tatsächlich da sind. Die Selbstpräsenz erfragt sich selbst, von Antwort zu Antwort, von einer mitmenschlichen Begegnung zur anderen. Aus jeder Begegnung nimmt sie eine Antwort mit: »Du bist für mich jemand, der warm und offen ist«, aber vielleicht auch: »Du bist für mich uninteressant«, oder unbegabt, oder verschüchtert. Die Antworten auf unsere Frage nach unserer eigenen Identität sind so verschieden wie die Menschen, denen wir begegnen. Die ersten Antworten holen wir uns in unseren Familien ein, und sie können uns, wie wir alle wissen, für die Begegnungen mit anderen frei und offen machen oder angstvoll, verschlossen und zur Selbstverteidigung geneigt.

Es ist aber nicht nur das konkrete »Du« in einer Begegnung, das uns Identität anbietet, das gleiche gilt für die Gesellschaft, zu der wir gehören: unsere Gesellschaftsschicht, Klassenkameraden, Arbeitskollegen, Freunde. Unsere Identität hat mit dem Bild zu tun, das andere sich von uns machen und mit der Art, wie andere uns einschätzen – sei es zu Recht oder zu un-

recht. Wir sind als Selbstpräsenz auf andere *verwiesen* – daher der Pfeil – und auf andere *angewiesen*.

Kommen wir zum *dritten Pfeil*, der unsere Verwiesenheit auf unsere je eigene Welt und Geschichte darstellt. Wir können nach unserer Identität nicht nur diejenigen fragen, die tatsächlich da sind, wir können auch nur *dort* fragen, wo wir uns tatsächlich befinden. Wir sind eingebunden in geographische, politische, geschichtliche Gegebenheiten, *in* denen wir Selbstpräsenz sind. Unser je eigenes Land und unsere Nationalität spielen eine nicht übersehbare Rolle in unserer Identität, bei dem, was uns interessiert und gefällt, was für uns »Heimat« ist, und bei dem, was uns abstößt oder uns als zu fremd unannehmbar erscheint. Ein Beispiel dazu: Neulich hatte ich mich mit einem Buch auf die Terrasse gesetzt und überhörte dabei das Spiel, das meine Nachbarin mit ihren zwei kleinen Kindern in ihrem Hof spielte. Sie spielten es sei Abendessenszeit, sie hätten Hunger und auf der Straße führe gerade der Tamales-Verkäufer mit seiner schrillen Pfeife vorbei. Tamales sind eine wie ein Maiskolben geformte und in Maisblätter gewickelte gedämpfte Masse aus Maismehl mit eingekneteten Zutaten wie Hühnchen, scharfen Chile-Streifen und Käse usw. Die beiden Knirpse und ihre Mutter spielten nun, was für einen Tamal sie kaufen wollten; einer wollte einen Tamal mit Erdbeeren; der andere einen mit Hühnchen; und dann bezahlten sie jeder mit »einem Peso«. Wie müsste man in Deutschland dieses Spiel neu erfinden? Es kommen ja noch nicht einmal trillernde Verkäufer auf einem schrottreifen Fahrrad durch die abendlichen Straßen gefahren. Aber Erwachsene, die als Kinder dieses Spiel gespielt haben, halten Tamales zum Abendbrot für eine Selbstverständlichkeit. Deutsche Reisende in Mexiko müssten sich erst mühsam an solche Gepflogenheiten gewöhnen. Umgekehrt gälte natürlich das Gleiche.

Der zweite und der dritte Pfeil zusammen stellen das dar, was wir als »Kultur« bezeichnen. Unsere je eigene Kultur, und zwar jeweils diejenige, in die wir heute eingebettet sind, ist wirklich identitätsbildend; sie formt uns als Selbstpräsenz bis in die Einzelheiten von Essgewohnheiten, der Vorliebe für bestimmte Kleidungsstücke und der Art, in der wir Information verarbeiten.

Es ist allerdings nicht so als ob die Identität, die wir so erwerben, nur ein Etikett wäre, das wir uns passiv aufkleben lassen. Wir sind zwar wirklich ein Produkt unserer Umgebung, unserer Erziehung und unserer mitmenschlichen Beziehungen, aber wir sind es nicht ganz und ausschließlich. Wir müssen noch einmal zum ersten Pfeil zurück, der uns als *transzendente Frage* kennzeichnet. Die vielen Teilidentitäten, die uns von anderen und unserer kulturellen Umwelt kommen, sind *Antworten*, die für uns der Ausgangspunkt für eine neue *Frage* werden: »Bin ich wirklich so, wie du mich siehst?« »Bin ich wirklich *nur* Teil dieser Kultur?« Die Teilidentitäten setzen sich zu einem bunten Mosaik zusammen; sie ergänzen und bedingen sich gegenseitig und werden zusammen zu der einen Selbstpräsenz. Man kann gleichzeitig ein wertvoller Gesprächspartner, ein schlechter Rechtsanwalt und ein indifferenter Deutscher sein; oder gleichzeitig ein typischer Mexikaner, ein guter Ingenieur und ein indifferenter Vater usw. Alle Kombinationen sind möglich und auch wirklich und alle haben mit der Identität einer Selbstpräsenz zu tun. Wir können zwar sehen, wie kulturell bedingt solche Identitäten sind, aber auch in ihrer Gesamtheit sind sie immer noch nicht einfach ein Etikett.

Die erhaltenen Antworten oder Identitätsvorschläge, einzeln und in ihrer Gesamtheit, werden nur dann wirklich zu meiner Identität als Selbstpräsenz, wenn ich sie in eine neue Frage verwandele, wenn ich sie *hinterfrage* und sie mir selber *aneigne*, wenn ich sie als Fragender zu der Weise mache, in der ich mir selber gegenwärtig – präsent – bin. Das ändert nichts daran, dass ich Selbstpräsenz nur in der Weise meiner Beziehung zu den anderen und zu meiner

geschichtlichen Umwelt bin, also wirklich von den anderen und meiner Umwelt *herkomme*; es ändert aber etwas an der Weise, in der ich *Selbstpräsenz* bin. Andere mögen mich für unfähig oder für ein »sanftes Lamm« halten, aber bin ich das deshalb schon? Bin ich das in der Weise, in der andere mich dafür halten? Bin ich das ausschließlich oder auch nur hauptsächlich? Bin ich das nur unter bestimmten Umständen, unter anderen aber nicht? Solche Fragen setzen den Aneignungsprozess in Bewegung, in dem ich Identitätsvorschläge annehme, korrigiere, ablehne. Es ist durchaus möglich und in einer patriarchalischen Gesellschaft auch häufig, dass eine Frau dazu verkümmert, sich Tag und Nacht nur um Mann, Kinder, Haus zu sorgen und immer auf Abruf bereit zu sein, das zu tun, was andere gerade von ihr verlangen. Das macht sie aber noch nicht zu einem »Opfer«. Zu einem solchen wird sie erst, wenn sie sich die Identität der »aufopfernden Hausfrau und Mutter« aneignet, ohne sie zu hinterfragen.

Wie passen die wirkliche Abhängigkeit von kulturellen Bedingtheiten und menschlichen Begegnungen und das Hinterfragen der Identitätsvorschläge und ihre Aneignung zusammen? Kann ich überhaupt etwas hinterfragen, von dem ich doch abhängig bin? Und oft sind uns diese Abhängigkeiten doch sogar unbewusst. Heißt das nicht, dass wir sie uns schon stillschweigend angeeignet haben, ohne auf den Gedanken zu kommen, sie zu hinterfragen?

Um darauf eine Antwort geben zu können, müssen wir den Personbegriff »Selbstpräsenz-in-Beziehung« und die Zeichnung als ein Ganzes betrachten. Dieser Personbegriff ist eine *ontologische Formel*, die für alle Menschen, allerorts und zu jeder Zeit gilt. Damit gehen wir von dem aus, was wir alle *gemeinsam* haben. Das ist keine Selbstverständlichkeit, sondern eher das Gegenteil der herkömmlichen Argumentationsweise. Die Formel ist aber nicht nur ontologisch, sondern sie erklärt den Menschen als ontologisch *geschichtlich*. Kultur, Sozialität und Geschichte werden nicht zum Menschen hinzugesagt, sondern er ist ontologisch in sie verwiesen und sie gehören zu seiner ontologischen Konstitution. Die Formel »Selbstpräsenz-in-Beziehung« gilt für Frauen, Männer und Kinder; für alle Rassen und für alle Kulturen. Das heißt, dass überhaupt kein ontologischer Unterschied zwischen ihnen allen besteht. Sie sind alle wirklich völlig gleich. Trotzdem sind sie alle wirklich völlig verschieden, weil alle von den konkreten Menschen, mit denen sie zusammenleben und von ihren konkreten Umständen und Kulturen herkommen. Nur durch dieses »Herkommen-von« sind sie jeweils zu der Selbstpräsenz geworden, die sie jetzt sind. Dann kann man die wirklichen, völligen Unterschiede nicht »überbrücken«, aber man kann etwas anderes tun: Sobald wir jemandem begegnen, der als Selbstpräsenz völlig anders ist, wird dieser andere ja zu jemandem, den wir nach unserer eigenen Identität befragen und der uns auch eine Identität anbietet, die wir hinterfragen und uns aneignen können. Es beginnt aufs Neue der Prozess des Herkommens von diesem anderen. Das ist eigentlich »Inkulturation« und lässt sich zum Beispiel gut an multinationalen Studentengruppen beobachten.

Wichtig ist, dass die Formel »Selbstpräsenz-in-Beziehung« eine *Leerformel* ist. Sie ist einfach eine ontologische Struktur. Zu Anfang unseres Lebens ist nichts in ihr enthalten. Im Laufe unserer Entwicklung und unseres ganzen Lebens füllt sie sich an mit unseren Begegnungen, Erfahrungen und Erlebnissen. In diesem Anfüllen erst werden wir zu *dieser* Selbstpräsenz, zu der wir heute schon geworden sind. Wir sind zwar alle gleich insofern wir alle diese ontologische Struktur sind, aber im Prozess des Anfüllens mit geschichtlich-kulturellen konkreten Inhalten und im Prozess der *Aneignung* dieser Inhalte unterscheiden wir uns dann voneinander. Das würde zum Beispiel auch erklären warum ja nicht alle Deutschen und alle Mexikaner gleich sind. Für patriarchalische Sensibilitäten: Diese Prozesse bedingen den Unterschied zwischen Mann und Frau, nicht etwa die angebliche Anlage des Mannes zu beruflicher

Betätigung »nach außen« und die – erst recht angeborene – Berufung zur »Mutterschaft« und »Häuslichkeit« bei der Frau.

Die Tatsache, dass die ontologische Formel »Selbstpräsenz-in-Beziehung« eine Leerformel ist, die sich prozesshaft mit konkreten Inhalten füllt, unterstreicht noch einmal, dass wir *real abhängig* sind von den Begegnungen, die wir erleben und von den Gegebenheiten unserer jeweiligen Kultur und Gesellschaft. Jeder von uns wird sagen können, dass er nicht zu dem geworden wäre, der er heute ist, wenn sich dieses oder jenes Ereignis nicht zugetragen hätte. Wir müssen uns die Identitätsangebote, die uns aus unserem Lebensraum kommen, zwar immer erst aneignen, damit sie sich in die verschiedenen Aspekte einer Selbstpräsenz verwandeln können, aber *ohne die vielen Antworten auf unsere Frage nach unserer Identität gäbe es nichts, was wir uns aneignen könnten*. Wir eignen uns *notwendig* die angebotenen Identitätsvorschläge an, weil ohne sie gar keine Aneignung stattfinden würde und es dann auch nicht zu einer konkreten Selbstpräsenz käme. Nur die Aneignung *als solche* ist aber notwendig; die Aneignung *dieser konkreten Identität* ist frei und bei jeder einzelnen Selbstpräsenz je verschieden. Das ist der Freiraum je persönlicher Veranlagung. Anders gesagt: Nur auf dem Wege der Aneignung von Identitätsangeboten werden wir diese konkrete Selbstpräsenz, aber die Aneignung selbst ist bei jedem verschieden. Dieser Unterschied erklärt zum Beispiel, zumindest teilweise, denn auch genetische Faktoren spielen eine Rolle⁴², warum in einer Familie, bei gleicher Erziehung, gleichen Bedingungen und Möglichkeiten, die Kinder so grundverschieden voneinander sein können.

Wir können die Identitätsangebote, die wir von anderen empfangen, durchaus ein *Geschenk* nennen. Die vielen anderen, denen wir begegnen, schenken uns das, was wir von uns selber aus nicht haben können, das wir aber brauchen, um es uns anzueignen. Für positive und bereichernde Begegnungen ist das einleuchtend: Niemand weiß von allein, dass er etwa begabt oder anziehend ist, sondern muss das von einem anderen gesagt bekommen. Es gibt aber auch zerstörerische, uneigentliche Begegnungen. Jemand kann uns eine Identität schenken, die wir uns in Vertrauen und Dankbarkeit aneignen können. Er kann uns aber auch achtlos eine Identität hinwerfen, deren Aneignung oder Zurückweisung uns lange zu schaffen macht.

Wenn wir uns ein solches Geschenk aneignen – und wenn wir es zurückweisen, eignen wir uns ja die Tatsache an, dass dieses »Geschenk« unsere Identität *nicht* umschreibt – erwerben wir damit die *Aufgabe*, so zu sein und zu handeln, wie es diesem angeeigneten Geschenk entspricht. Von dem uns entsprechenden Geschenk werden wir freigesetzt für einen Weg, ein Ziel und ein Verhalten anderen gegenüber, in dem wir die Selbstpräsenz ausdrücken oder objektivieren, zu der wir in der Aneignung geworden sind. So ist letztlich auch die konkrete Aufgabe eines jeden geschenkte Herkömlichkeit, aber gerade so ist sie wirklich unsere Aufgabe.

Kommen wir noch einmal darauf zurück, dass wir transzendente Frage sind: Wir hinterfragen die Geschenke von Identität und die daraus entstandenen Aufgaben. Keine Identität ist je die letzte und endgültige, und was für die Identität gilt, gilt auch für die Aufgabe. Jede neue Identität führt zu einer neuen Aufgabe; wird die Aufgabe hinterfragt, etwa weil sie uns zu schwer wird und wir an ihr zu zerbrechen drohen, dann wird auch die Identität, aus der sie kam, in Frage gestellt. Dabei sind eine bestimmte Identität und die ihr entsprechende bestimmte Aufgabe nie Einzelaspekte, die gewissermaßen für sich allein betrachtet und bewertet

⁴² Die Psychoanalyse unterstreicht z. B. das »biographische Moment« der »Sublimation«, der persönlich-kreativen Weiterbildung und Umgestaltung der Impulse, das nicht vom Erbgut herleitbar ist, DOMÍNGUEZ, Aventura, 2000, 30.

werden können, sondern jede neue Identität und Aufgabe baut auf den vorherigen auf und jede kann – und muss – neu in der jeweiligen Lebenssituation objektiviert und immer wieder hinterfragt werden, bis in ihre Objektivierungen hinein. Das ist zum Beispiel der Prozess von »Lebensentscheidungen« und ihrer Revidierung.

Von diesen Überlegungen her können wir bestimmen was »Freiheit« ist. Sie ist nicht etwas, das wir besitzen oder das uns zustünde, sondern sie stellt sich unter einem zweifachen Aspekt dar: Einerseits ist unser *transzendentes Fragen* frei und wir eignen uns frei die Identitäten an, die andere uns als Geschenk anbieten. Zum Beispiel ist niemand einfach ein »Opfer« anderer, sondern wird erst dadurch zum »Opfer«, dass er selber sich diese Identität aneignet. Oder so: Man kann einen anderen schlecht behandeln und ihn als unkompetent hinstellen, aber man kann nicht machen, dass er sich diese Identität aneignet und seine Stellung nicht bei der ersten Gelegenheit kündigt. Andererseits *befreit* uns das Geschenk der Identität zu einer Aufgabe, die uns als Selbstpräsenz entspricht. Beide Aspekte gehören in den Prozess des *Freiwerdens der Selbstpräsenz* hinein. Es nützt mir nichts, dass ich (ontologisch) ein frei Fragender bin, wenn ich nicht die (geschichtlichen) Geschenke empfangen, die ich *hinterfragen* kann; und ich kann nichts frei annehmen, wenn es mir nicht zuerst geschenkt worden ist.

Genau an diese Stelle gehört die Überlegung von Knauer, dass Freiheit nicht die freie Wahl zwischen zwei »Gütern« ist, sondern die freie Annahme eines bestimmten »Gutes«⁴³. Das »Gut« ist in unserem Fall die Identität und die ihr entsprechende Aufgabe. Ich hinterfrage sie frei und sie kann nur zu *meiner* Identität und Aufgabe werden, wenn ich sie mir frei aneigne. Aber ich kann weder eine Identität noch eine Aufgabe haben, wenn ich nicht zu ihr befreit worden bin. Hier wird auch deutlich, dass es sich bei unserer Freiheit tatsächlich nicht hauptsächlich oder ausschließlich um »Wahlfreiheit« handelt. Niemand von uns würde auf den Gedanken kommen zu sagen, er hätte zwischen zwei Identitätsangeboten gewählt und sich für die Identität entschieden, die ihn jetzt als Selbstpräsenz bestimme. Man wählt eine Identität nicht, man wird sie.

Dann müssen wir auch richtiger sagen nicht dass wir frei *sind*, sondern dass wir in den Begegnungen mit anderen erst frei *werden*; und das ist wieder gleichbedeutend mit *befreit werden*. Das Befreitwerden durch andere schließt das freie transzendente Fragen offensichtlich nicht aus sondern ein, denn das freie *Fragen* liegt ontologisch allen Identitätsangeboten voraus. Gerade weil das Frei- und Befreitwerden von anderen herkommt, schreibt es sich auch in den großen mitmenschlichen Prozess der Herkünftigkeit ein: Es kann nur dann authentisch sein, wenn es frei macht zu neuen Begegnungen, in denen wir andere frei machen können zu Vertrauen und Dankbarkeit und zu ihren je eigenen Aufgaben. Genau das verweist in eine *Gemeinschaft* der gegenseitigen Befreiung.

Unsere Begegnungen mit anderen machen uns heil, weil sie uns frei machen. Wir lernen in ihnen, die Schutzmauer abzubauen, mit der wir uns aus Angst umgeben haben. Aber sie können uns auch un-heil und unfrei machen: Wir lernen auch, neue und stärkere Schutzmauern zu bauen, und wir lernen Angst. Dass uns die Angst nicht einfach angeboren ist, sondern dass wir sie lernen, kann man an kleinen Kindern sehen: Solange ihre Bezugsperson bei ihnen ist oder ihnen auch nur einen Finger reicht, gehen sie überall hin und lassen sich auch auf eine (für sie) hohe Mauer stellen. Das Vertrauen und die Nähe lassen keine Angst aufkommen. Die stellt sich erst nach einem Vertrauensbruch oder einem Unfall ein. Gerade deshalb müssen Erwachsene so auf Kinder aufpassen. Und gerade deshalb ist es so schwer, einem behüteten

⁴³ KNAUER, Handlungsnetze, 71.

Kind klar zu machen, dass es nicht mit Fremden mitgehen darf. Die unbeantwortbare Frage ist das unweigerliche »Warum?«.

Begegnungen sind keine Idealbilder, die wir gradlinig, vielleicht nach dem Modell eines als Fortschritt verstandenen Prozesses, nachziehen könnten. Wir scheitern an den Begegnungen, die wir machen. Wir können sie nicht durchhalten, weil wir die Identität, die sie uns geben, immer wieder hinterfragen. Wir zerstören die Identität der Selbstpräsenz anderer, vielleicht, weil wir es nicht besser wissen, aber auch mutwillig und schuldhaft. Auch das gehört zur Erfahrung eines jeden von uns. Deshalb gehört auch die Gefährdung und Zerstörung von Gemeinschaft zu unserer Erfahrung.

Bei unserer Erklärung des Personbegriffs »Selbstpräsenz-in-Beziehung« sind wir auf zweierlei nicht eingegangen: Wir haben verschiedentlich das Wort »Begegnung« gebraucht, aber noch nicht erklärt, was genau darunter zu verstehen ist. Das konnte hingehen, weil jeder mit diesem Wort bereits bestimmte Vorstellungen verbindet. Zur Erklärung des hier mit »Begegnung« Gemeinten kommen wir ausführlich im folgenden Abschnitt. Die Zeichnung des Personbegriffs hat aber auch *vertikale Pfeile*, die wir nicht erklärt haben. Die Pfeile verweisen von »Welt, Geschichte« auf »Du, Mitmenschen« und von dort auf die »Selbstpräsenz«, und in umgekehrter Richtung von der »Selbstpräsenz« über »Du, Mitmenschen« wieder auf »Welt, Geschichte«. Diese Pfeile sind hier noch ausgeklammert, weil sie erst dann besonders wichtig werden, wenn wir den Personbegriff »Selbstpräsenz-in-Beziehung« auf die Erklärung der »Erb-« oder »Ursünde« anwenden wollen (VI, 4). Wenn die »Erb-« oder »Ursünde« zum christlichen Glauben gehören soll, muss sie auch erklärbar und im Rahmen unserer Eigenerfahrung verständlich sein. Deshalb müssen wir nachprüfen, ob der hier besprochene Personbegriff etwas zu dieser Erklärung und Verständlichkeit beitragen kann.

2.2 Die Erfahrung von »Begegnung«

Wenn wir von der Zeichnung des Personbegriffs »Selbstpräsenz-in-Beziehung« ausgehen und fragen *wie* die Identitätsvorschläge aus unserer Lebenswelt bei uns ankommen, damit wir sie uns aneignen können, ist das Nächstliegende, nach der Begegnung zu fragen. Begegnung kann dabei zunächst unbefangen ein Zusammenkommen, ein ins-Gespräch-Kommen oder ein sich-nahe-Kommen sein, eine persönliche Beziehung, die sich auf die verschiedenste Weise ergeben kann. Natürlich gibt es viele Arten von Begegnung in diesem Sinn. Es gibt auch Begegnungen mit einer bestimmten Person – mit dir – die für unser Leben eine besondere Bedeutung erhalten, weil wir erkennen, dass sie für unser »Ich« als Selbstpräsenz, für unsere Identität, entscheidend geworden sind. Die Identität, die du mir geschenkt hast, kann ich mir dankbar aneignen; von dem, was ich von dir empfangen habe, kann ich nur mit Leid absehen; und wenn unsere Begegnung zerbrochen ist, bleibt mir das Bekenntnis, dass du es mir eine Wegstrecke lang ermöglicht hast, die Selbstpräsenz zu werden, die ich jetzt bin. Das ist eine Begegnungserfahrung, die wir alle teilen. Deshalb wollen wir ihren Merkmalen genauer nachgehen⁴⁴.

⁴⁴ Die zwischenmenschliche Begegnung wird vor allem bei BUBER, *Ich und Du*, 1962, thematisiert. Nach Buber ist das Ich ein Grundwort des Wortpaares Ich-Du; vgl. auch DERS., *Knowledge*, 1966. Anklänge an die Begegnung finden sich in RAHNER, *Bruder*, 1981. Benachbart ist auch die Thematik der »Verantwortung für den anderen« bei LÉVINAS, *Totalité*, 33; *Dieu*, 129–131; *Essence*, 221: Wenn ich den anderen aufnehme, wird dadurch meine Spontaneität in Frage gestellt; die »Intrige«, die dann entsteht, wenn ich den Schritt von

Die Ich-Du-Begegnung hat vier wesentliche Merkmale, die sie von den nur vorübergehenden oder den uneigentlichen Begegnungen unterscheiden, in denen eine Identität uns nur achtlos hingeworfen oder auch willentlich verfälscht wird.

1. Begegnung mit diesem einzigen »Du«

In ihrer tiefsten Dimension ist jede Begegnung einzigartig und von jeder anderen verschieden. Alle Möglichkeiten der Selbstpräsenz, die noch nicht konkret wirklich geworden sind, konzentrieren sich in einer *einzig* Person wie in einem Fokus. Mit einer einzigartigen Intensität bin ich »Ich« selber in der Beziehung zu diesem einzigen »Du«. Es ist so als ob ich nur in diesem einzigen anderen meine Identität finden könnte. Alle Ich-Du-Begegnungen haben, wenn auch in verschiedenem Grad und auf verschiedene Weise, diesen Zug, dass ich nur mit dir, in diesem Moment, wirklich »Ich« sein kann. Es ist so als ob ich eine Zeitlang vergessen hätte, dass es doch auch andere Personen in meinem Leben gibt, denn ich sehe nur dich. Das oberflächlichste Beispiel dieses Merkmals kann man auf großen Empfängen erleben. Auf einmal beginnen zwei intensiv miteinander zu sprechen und bemerken anscheinend nicht einmal, dass der Saal voll Leute ist.

Zu dieser Ausschließlichkeit gehört ein anderer Zug: Du wirst zum Kriterium, nach dem ich meine ganze Wirklichkeit interpretiere. Was dir gefällt, wird für mich erstrebenswert; was dir wichtig ist, ist es auch mir. Du gibst mir Sinn und machst deshalb auch meine Gesamtwirklichkeit sinnvoll. Ich sehe sozusagen mit deinen Augen und alles, was ich sehe, hat mit dir zu tun. Das erklärt, warum es niemandem gelingen will, zwei Verliebte zu trennen. Dieses Strukturmerkmal der Begegnung erklärt aber auch die Identitäts- und Sinnkrise, in die Menschen fallen, die ihren Partner verloren haben oder die Beziehung eines Schwerkranken oder eines alten Menschen zu seinen Pflegern. Es ist leicht einsichtig, dass diese Konzentration auf einen Menschen, solange sie anhält, unsere Beziehungen zu anderen und unsere Handlungsmuster verändert, weil unsere Sichtweise verändert ist.

2. Begegnung in gegenseitiger Annahme

Die Begegnung ereignet sich in »gegenseitiger Annahme«, weil das, was wir bis jetzt beschrieben haben, gleichzeitig im »Ich« und im »Du« geschieht. Beide erfahren gleichzeitig, dass ihnen ihre Identität als Selbstpräsenz vom anderen geschenkt wird. Darin besteht die Besonderheit ihrer Beziehung. Jeder von beiden ist nur »Ich« *durch* diesen anderen und *von ihm her* und *dank* dieses anderen. Jeder von beiden tritt sozusagen in die Selbstpräsenz des anderen ein: Ich bin so, wie du mich siehst und erfährst, und du bist so, wie ich dich sehe und erfahre. Infolgedessen handele ich dann auch so, wie du es von mir erwartest; und umgekehrt handelst du so, wie es meiner Erwartung von dir entspricht.

Wir alle kennen diese Erfahrung. Sie gehört zur Aneignung der als Geschenk erhaltenen Identität. Wir möchten wirklich so sein, wie der andere uns sieht und setzen alles daran, die gemeinsame Wirklichkeit so zu gestalten, dass dieser andere sich in ihr wohl fühlen und entfalten kann. Das ist wirkliche Befreiung zu einer Selbstpräsenz, die wir nie für möglich gehalten hätten und deshalb ein neues Freisein.

Wir kennen allerdings auch die Kehrseite dieses Merkmals der Begegnung: Oft eignen wir uns ein Identitäts»geschenk« an, das uns eine Zwangsjacke anlegt. In Gegenwart bestimmter

der räumlichen Nähe zur Verantwortung tue, ist komplexer als die einfache Tatsache, »du« zu sagen; die Verantwortung für den anderen stellt mich ihm dar, schon im voraus zu jeder Entscheidung.

Menschen können wir nur verklemmt, angstvoll oder schüchtern sein. Wir bringen es nicht fertig, *nicht* so zu sein wie der andere uns sieht. Da nützt uns die herkömmliche Rede von der »Freiheit« nichts, wir sind gerade als Selbstpräsenz unfrei. Solche Begegnungen sind uneigentlich aber deshalb nicht weniger wirklich. Sie haben mit gelernter Angst zu tun.

3. *Begegnung als unvorhersehbares Geschenk*

Man kann eine Begegnung nicht »suchen«, weil man nicht wüsste wie und wo. Begegnungen fallen uns in den Schoß. Um das festzustellen, brauchen wir nur befreundete Ehepaare zu fragen, wie, wo und unter welchen Umständen sie sich kennen gelernt haben. Dies ist aber das oberflächlichste Merkmal; ein weiteres hat mit der »Freiheit« zu tun.

Wenn wir uns an unsere Erklärung der Formel »Selbstpräsenz-in-Beziehung« halten wollen, können wir nicht mehr von der »Freiheit« sprechen, die wir »haben«, sondern wir müssen sagen: »Ich bin freie Selbstpräsenz«. Da ich mich als Selbstpräsenz aber von vornherein nur von dem Identitätsgeschenk her entwickle, das du mir gibst, ist diese Ausdrucksweise noch nicht genau genug. Die Aussage »Ich bin freie Selbstpräsenz« bekommt erst im Laufe unseres Lebens einen konkreten Inhalt. Das hat damit zu tun, dass »Selbstpräsenz-in-Beziehung« eine ontologische Leerformel ist, die sich erst geschichtlich mit Inhalten anfüllt.

In der Begegnung befreist du mich dazu, diese konkrete Selbstpräsenz zu sein. Durch dich befreit werden ist dasselbe wie *für dich* befreit zu werden und erst das ist Freisein. Es heißt gleichzeitig, dass ich nur »dank dir« diese Selbstpräsenz bin.

Offensichtlich ändert das gegenseitige Befreitwerden in der Begegnung nichts an den äußeren Lebensumständen und den Problemen der beiden, die sich begegnen. Es ändert sich aber die Art und Weise, in der wir diese Umstände sehen, verstehen und angehen. In diesen Umständen muss die Erfahrung der Befreiung sich beweisen und erproben. Es handelt sich um etwas ganz Konkretes: Da ist zum Beispiel eine junge Frau, der beide Beine amputiert worden sind und um die sich niemand kümmert. Im Gang des Krankenhauses trifft sie jemanden, der sich für sie interessiert und sie auch weiter besucht, als sie schon in ein Pflegeheim entlassen worden ist. Nur das befreit sie dazu, für ihn wirklich Frau sein zu können, nicht nur wörtlich eine »halbe« Frau.

4. *Die »schöpferische« Begegnung*

Die Begegnung mit dir »schafft« mich neu. Wenn wir »Ich« sagen, gehen wir davon aus, dass die anderen uns genau so sehen, wie wir uns selbst präsent sind. Aber das stimmt nicht. Ich handele zwar meiner Selbstpräsenz entsprechend, aber was ich tue, drückt meine Selbstpräsenz weder vollständig, noch notwendig wahrhaftig aus. Wir können uns täuschen, lügen oder etwas von unserer Selbstpräsenz verbergen wollen. Eines der Probleme des Alterns besteht zum Beispiel darin, dass man anderen nichts mehr verbergen, bestimmte Dinge nicht mehr für sich selber behalten kann und so für andere durchsichtiger wird, als es sich mit der eigenen Selbstpräsenz vereinbaren lässt. Das empfinden alte oder kranke Menschen als »unwürdig« und es macht ihnen Angst.

Oft machen wir anderen gegenüber eine Geste, die uns selber sympathisch oder freundlich entgegenkommend erscheint, während der andere sie als gleichgültig oder sogar aggressiv verzeichnet. Es kann auch umgekehrt sein: Wir geben uns absichtlich zynisch und der andere versteht die versteckte Aggression nicht. Deshalb können wir zum Beispiel jemanden zutiefst verletzen, ohne das überhaupt zu bemerken.

Hier kommt etwas Wichtiges zum Vorschein: Du als Selbstpräsenz erfasst mich gerade nicht in meiner Selbstpräsenz, sondern du erfasst ein Bild, das ich in dir hervorrufe, indem ich mich auf bestimmte Weise verhalte. Dasselbe gilt umgekehrt für das Bild, das ich von dir habe. Die Selbstpräsenz eines jeden ist wie ein Spiegel, der das aus Worten, Gesten und Verhalten entstandene Bild des anderen zurückwirft. Gerade deshalb kannst du mir sagen, dass ich so *bin* wie du mich *siehst*. Deshalb stellst du mir mein eigenes »Ich« in einer Form vor, in der es für mich nie existiert hat und bietest mir an, mich in diesem mir bis jetzt verborgen gebliebenen »Ich« wieder zu erkennen. Dieses neue »Ich« ist wirklich deine »Schöpfung« – und es kann sie sowohl in positivem wie in negativem Sinn sein – die darauf wartet, von mir hinterfragt zu werden, damit ich mir sie aneignen, sie korrigieren oder sie ablehnen kann. Dieses Merkmal der Begegnung ist in langen Freundschaften oder Partnerschaften leicht zu entdecken.

Kehren wir noch einmal zum *transzendentalen Fragen* zurück. Dieses Fragen kann leicht vergessen werden, wenn es sich um einen Prozess der dankbaren Aneignung der geschenkten Identität handelt. Sobald das nicht (mehr) der Fall ist, bricht ein Dilemma auf: Jede Selbstpräsenz *ist* freie Frage nach ihrer eigenen Identität und kann deshalb auch nicht aufhören zu fragen. Das Fragen nimmt aber in den sich Begegnenden – im »Ich« und im »Du« – nicht dieselbe Form an und verläuft nicht in demselben Prozess. Mein Fragen nach meiner eigenen Identität kann durchaus einschließen, dass ich dir den Rücken kehre und dich zurücklasse, weil ich aus der Identität, die du mir geschenkt hast, herausgewachsen bin und mit dir und bei dir keine neue Identität finden kann. Jede Begegnung, die wir erleben, kann scheinbar von selbst und ohne, dass wir es verhindern könnten, auseinanderbrechen. Sie tut das auch und in Wirklichkeit ist das Auseinanderbrechen einer Begegnung nie ohne Leid und auch nicht ohne »Schuld«, wie immer wir diese auch verstehen wollen. Vielleicht trifft dieser, allerdings pessimistische, Text das Gemeinte:

»... letztlich bricht einem das Leben doch das Herz. Egal wieviel Mut, Gelassenheit oder Humor man im Laufe seines Lebens entwickelt hat. am Ende bricht es einem doch immer das Herz. Und dann lacht niemand mehr. Was bleibt, ist nur Einsamkeit, Kälte und Schweigen. Was bleibt ist nur der Tod«⁴⁵.

Die Begegnung heilt, weil sie uns das gibt, was wir für uns allein nicht finden können; aber sie macht uns auch unheil, weil sie uns immer wieder das verweigert, was wir ohne sie nicht haben können. Ich hinterfrage die von dir geschenkte Identität, um sie mir aneignen zu können – und wenn ich sie mir nicht *aneigne* kann sie ja nicht zu *meiner* Selbstpräsenz werden. Ich brauche dich sogar noch, um dich verlassen zu können. Du bist nicht der *einzig*e, der mir Identität geben kann, auch wenn es eine Zeitlang so geschienen hat; ich bin nicht der, den du siehst; ich gehöre dir nicht und kann dir nie gehören. Wenn ich mir die geschenkte Identität aneigne, verändere ich sie und ich kann sie so verändern, dass sie dich ausschließt.

Diese Erfahrung ist nicht nur Leid, sondern sie ist gleichzeitig der Zusammenbruch einer ganzen Erfahrungswelt, die wir miteinander gemeinsam hatten. Das ist zum Beispiel das große Problem bei Scheidungen und, wenn es sich um eine geteilte Gruppenidentität handelt, bei Ordensaustritten.

Am deutlichsten ist die innere Bruchstelle der Begegnung bei dem unvorhersehbaren Geschenkcharakter der Begegnung und bei ihrem »Schöpfungs«-Charakter. Gerade deshalb, weil Freisein dasselbe ist wie Befreitwerden, kann jeder der sich Begegnenden das Geschenk sei-

⁴⁵ HOULLEBECQ, Elementarteilchen, 2001, 238, zit. bei MANEMANN, Ende, 2001, 232.

nes eigenen Freiseins, das er dem anderen gemacht hat, auch frei widerrufen, und er widerruft damit die Befreiung des anderen. Er muss das sogar tun, weil er nicht aufhören kann, transzendente Frage zu sein. Jeder von uns ist immer nur soweit frei, wie er in seinen jeweiligen Begegnungen befreit worden ist.

Und so sehr du mich auch wirklich »geschaffen« hast, nicht ohne mein Bild zu verschönern und herauszuputzen, kann ich doch beim Hinterfragen nicht umhin herauszufinden, dass ich nicht so bin, wie du mich »geschaffen« hast. Du hast die Kraft nicht, deine »Schöpfung« durchzuhalten und auch nicht die, mich zu heilen.

Bis jetzt haben wir, von einem relationalen Personbegriff her, die vielleicht doch zu selbstverständlich »selbstherrliche« (ein eminent patriarchalisches Adjektiv!) Vorstellung vom menschlichen »Subjekt« hinterfragt und dabei Erfahrungen ins Spiel gebracht, die uns in der einen oder anderen Form, meine ich, allen gemeinsam sind. Wir brauchen eigentlich bloß unsere je eigene Erfahrung nach den lachenden und weinenden Gesichtern zu befragen, die beim Bedenken der verschiedenen Merkmale der Begegnung von selbst in unserer Erinnerung aufsteigen⁴⁶. Worauf noch einzugehen ist, ist der Zusammenhang zwischen dem »Ich«-»Du« der jeweiligen Begegnungspartner und einem *aus der Begegnung entstehenden* »Wir«.

Wir lernen in unseren verschiedenen Begegnungen die *Offenheit* auf ein immer neues »Du«. In der geglückten Begegnung, in der wir uns die geschenkte Identität haben aneignen können und in der wir deshalb gewachsen sind, lernen wir Vertrauen und Dankbarkeit; in den verstümmelnden »uneigentlichen« Begegnungen lernen wir Angst und Selbstschutz.

Es ist angebracht, uns noch einmal daran zu erinnern, dass die Begegnung mit ihren Merkmalen in die *Struktur* des Personbegriffs gehört, die wir mit unseren Erfahrungen und Erinnerungen füllen. Wir haben hier die Struktur des Prozesses beschrieben, in dem jeder von uns zu der konkreten Selbstpräsenz wird, die er jeweils ist. Gleichzeitig handelt es sich aber auch um die Struktur unserer Einfügung in eine *Sozialwirklichkeit*.

Zweierlei ist gleichzeitig wahr: Das Sozialnetz ist der zwischenmenschlichen Begegnung immer schon vorgegeben; und nur in der Begegnung kann ich mir dieses Sozialnetz aneignen. Jeder von uns ist von den sozialen Bedingungen bereits geformt, wenn er in eine Begegnung eintritt; diese gehen auch in die Begegnung ein und formen sie mit. Trotzdem kann ich mir diese Bedingungen nur in der Begegnung mit dir aneignen, weil ich überhaupt nur in der Begegnung mit dir »Ich« werde und so etwas »Eigenes« haben kann. Auch die sozialen Bedingungen, die ich in unsere Begegnung einbringe, habe ich mir schon in einer anderen Begegnung angeeignet. Jede neue Begegnung verstärkt dann noch einmal die Merkmale des Sozialnetzes. Das kann man an den Freundschaften sehen, die wir schließen und an den Ehepartnern, die wir uns aussuchen. Es hat auch mit dem Bestand dieser Freundschaften und Ehen zu tun. Es gibt also durchaus ein soziales »Wir«, das persönliche Begegnungen um- und übergreift.

Es gibt aber auch ein anderes »Wir«, das aus der Begegnung selbst entsteht und von dem sozialen »Wir« verschieden ist. Es stellt ein *Sichabsetzen* von den sozialen Bedingungen dar. Die Einheit von »Ich« und »Du« steht dann den »anderen« gegenüber. Es ist so als ob wir sagten (und wir sagen es auch wirklich): »Lass die anderen machen was sie wollen, *wir* machen das so«. Erst wenn das »wir« der jeweiligen Begegnung gefestigt ist, gliedert es sich in das Sozialnetz ein, ohne in ihm unterzugehen.

⁴⁶ Im Grunde sind wir durch einen identitätsbildenden Erzählprozess gegangen, vgl. MANEMANN, Ende, 2001, 242. Manemann spricht von einer »Erinnerungsanthropologie, in der das Ich erst Subjekt an den Anderen, mit den Anderen wird und auch nur so um sich selbst in seiner Ichtiefe weiß«, 243.

Ein drittes »Wir« ist noch einmal von den beiden anderen verschieden. Weil wir transzendente Frage sind, sind wir auch Offenheit auf das »Du«, weil wir nur vom »Du« unsere Identität erfragen können. Das bedeutet aber auch, dass wir Offenheit auf die Gemeinschaft sind, aus der das »Du« auf uns zukommt. Das Vertrauen und die Offenheit, die ich in der Begegnung mit dir lerne, verweist mich, über das »Wir« unserer jeweiligen Begegnung hinaus, auf ein »Wir« hin, das zu sagen ich in *allen* Begegnungen lernen kann, die mir *möglich* sind. Auf diese Weise ist die Begegnung *Befähigung zu einer Gemeinschaft*, die alles übersteigt, was wir je schon konkret erfahren haben und die auch alles das übersteigt, was uns im Laufe unseres Lebens tatsächlich begegnet. Das kommt noch einmal daher, dass die Begegnung eine *Struktur* ist, die als solche auch dann bestehen bleibt, wenn sie schon mit konkreten geschichtlichen Inhalten angefüllt worden ist. Wenn wir nur in der Form dieser Struktur überhaupt unsere Identität finden können und wenn diese Struktur selbst uns auf eine alles konkret Erfahrene übersteigende Gemeinschaft ausrichtet, dann folgt daraus, dass wir unsere letzte Identität auch nur in einer solchen Ganzheit von Gemeinschaft finden können. Das wird dann wichtig, wenn wir versuchen, von »eschatologischer Gemeinschaft« zu sprechen, die für uns sinnvoll »Vollendung« aussagen soll.

Anders gesagt: Die Begegnung führt hin zu *Geschwisterlichkeit* und *Solidarität*, gerade weil sie aufdeckt, dass wir als Selbstpräsenz immer von anderen herkommen. Der Personbegriff »Selbstpräsenz-in-Beziehung« ist an diesem Punkt grundsätzlich von dem herkömmlichen »Subjekt«verständnis verschieden, in dem betont wird, dass das »Subjekt« auf einen anderen »zugeht«, was natürlich nur als freiwillig vorgestellt werden kann. Von einem anderen »herkommen« kann ich durchaus auch unfreiwillig. Frei ist die *Aneignung* des Herkommens, in der ich das Herkommen selbst umforme.

Ein anderer grundsätzlicher Unterschied zum »Subjekt«verständnis besteht darin, dass die Begegnung aus sich selbst heraus in Gemeinschaft – sogar in *Ganzheit* von Gemeinschaft – verweist, während für das »Subjekt«verständnis Gemeinschaft im Grunde nur als Addition von »Subjekten« denkbar ist, auch wenn uns das vielleicht oft nicht auffällt. Gerade dieses Merkmal der Begegnung sagt etwas über unsere *Hoffnung* aus: Wir erhoffen die Begegnung, die uns unsere *endgültige* Identität schenken kann. Unabtrennbar von einer solchen Begegnung ist die Hoffnung, dass auch *alle anderen* ihre je eigene endgültige Identität finden können. Nur dann kann überhaupt die Identität eines jeden *endgültig* sein. Das ist das mit *Ganzheit* der Gemeinschaft Gemeinte.

Immer wieder sind in unseren Überlegungen zur Begegnung mit ihren verschiedenen Merkmalen »negative« Züge aufgetaucht: die »uneigentlichen« Begegnungen, in denen die uns »geschenkte« Identität verfälscht ist; die Begegnungen in denen wir Angst und Selbstschutz lernen; wir können die uns »geschenkten« Identitäten ungenügend hinterfragen und sie uns unbesehen so »aneignen«, dass sie uns unfrei machen. Alle Begegnungen scheinen wie von selbst zu zerbrechen, da sie von dem transzendentalen Fragen abhängen, das nicht aufhören kann, weil wir dieses Fragen *sind*. Dieses Zerbrechen ist nicht unschuldig, sondern es bringt uns Leid und Schuld. Die Begegnung ist auf Gemeinschaft hin angelegt und stiftet deshalb Hoffnung, aber wenn unsere Begegnungen zerbrechen, zerbricht mit und an ihnen auch unsere Gemeinschaft und mit ihr unsere Hoffnung. Gerade das kennzeichnet die Erfahrung von Alter, Krankheit und Tod. Verweist all dieses nicht, wenigstens teilweise, bereits auf das, was mit »Sünde« gemeint sein könnte?

3. GOTT IM KREUZ UND IN DER AUFERWECKUNG JESU ERKENNEN

Wenn wir in den vorangehenden Seiten ein Bild unserer Wirklichkeit gezeichnet haben, wie sie uns allen gemeinsam ist, in Zügen und Bildern, die aus unser aller Erinnerung aufsteigen, dann stellt sich jetzt die Frage, wie wir von daher auf Gott zu sprechen kommen können. Die anthropologischen Überlegungen geben keinen Anhaltspunkt für Gott, auch nicht den, dass Gott vielleicht diesem Bild von uns selber einen »Sinn« geben könnte. Die Sinnfrage wird von der Struktur der Begegnung und ihren konkreten Inhalten her gelöst werden müssen. Wie wir bereits sagten, sind wir nicht Frage nach Gott und auch nicht Frage nach einem »Sinn«, sondern wir sind Frage nach unserer eigenen Identität. Die Frage nach einem »Sinn« und nach Gott *stellen* wir nur. Gehört die Sinnfrage zu unserer Begegnungswirklichkeit, bleibt die Frage nach Gott.

Wir stellen diese Frage aus unserer Begegnungswirklichkeit heraus und *in* ihr, denn sie ist die einzige Wirklichkeit die wir haben. Warum stellen wir die Frage nach Gott überhaupt? Was erhoffen wir uns von dieser Frage? Was für eine Antwort erhoffen wir uns? Eins scheint einsichtig: Wenn diese Frage nichts mit unserer Wirklichkeit zu tun hätte, würden wir sie nicht stellen; und sobald sie aufhörte, mit unserer Wirklichkeit etwas zu tun zu haben, würden wir auch aufhören, sie zu stellen.

Der Ansatzpunkt für unsere Rede von Gott in unserer Eigenwirklichkeit ist unser Hineingemensein in das Zeugnis der Schrift (I,4), das in uns bewirkt, was es verkündet. Auf Grund dieses Zeugnisses stellen wir die Frage nach Gott: Was hat dieses Zeugnis von einer Gemeinschaft mit Gott an sich, das es für uns wichtig – wörtlich *lebens-wichtig* – macht? Es spricht uns eine *Vergebung* zu, in der wir überhaupt erst erkennen, dass wir der Vergebung bedürfen, und diese Vergebung befähigt uns, anderen zu vergeben⁴⁷. Das ist die Entsprechung zwischen empfangener und weitergeschenkter Vergebung, die in der Vaterunser-Bitte gemeint ist: »Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir unseren Schuldner vergeben haben« (Mt 6,12). Es geht um ein einziges, umfassendes Ereignis: Weil wir Vergebung erfahren haben, können wir vergeben und um Vergebung bitten. Weil wir vergeben gelernt haben, dürfen wir hoffen, dass Gott uns vergeben hat; und weil wir um Vergebung bitten können – vor Menschen und vor Gott – dürfen wir hoffen, dass Gott uns schon vergeben hat.

Das Wort »vergeben« ist in unseren anthropologischen Überlegungen nicht vorgekommen. Es ist eigentlich ein »theologales« Wort, das nur im Glauben gesprochen und gehört werden kann. Im Glauben aber trifft es genau auf die Linie der »Zerbrechlichkeit«, die durch alle unsere Begegnungen läuft. Gerade weil wir nur in Begegnungen Selbstpräsenz werden, uns in ein Sozialnetz einordnen und Gemeinschaft lernen, belädt uns das Zerschneiden unserer Begegnungen so mit Leid und Schuld und bedroht uns selbst als Selbstpräsenz. Vergebung befreit und heilt, schenkt die Identität des in Vergebung Angenommenen, aus der die Aufgabe des Vergebens kommen kann.

Auch unsere Begegnungen heilen, wie wir gesehen haben, aber dieses Heilen bleibt so bruchstückhaft wie die gefährdeten und zerschneidenden Begegnungen selbst. Die Vergebung Gottes hingegen heilt unsere Begegnungen gerade da, wo wir selbst sie nicht heilen können und deshalb uns selber auf eine Weise, die wir nie vorhersehen können. Sie heilt unsere Ge-

⁴⁷ Vgl. KUNZ, Gott, 60: »Die Vergebung Gottes sprechen Menschen aus der Hoffnung auf Gott einander zu«.

meinschaft, die am Zerbrechen unserer Begegnungen mit zerbricht. Das heißt dann aber auch, dass es nichts Lebenswichtigeres für uns gibt als die Vergebung, in der Gott uns annimmt.

Wir hatten die Glaubenserfahrung als ein Ereignis definiert, »in dem Gott, gemeinschaftlich und persönlich, als der immerwährend Vergebende erfahren wird und zwar so, dass die Menschen sich selber als Sünder erkennen, denen vergeben worden ist« (I,3). Hier ist alles das mitgemeint, was wir inzwischen über das Geschenk der Identität und die aus dem angeeigneten Geschenk entstehende Aufgabe gesagt haben. Die so verstandene Glaubenserfahrung ist *Gnade*. Sie ist die Gemeinschaft mit Gott in unserer Gemeinschaft untereinander.

Diese Gemeinschaft mit Gott gibt es nur in der Form von Vergebung; und es gibt sie nur in der Form der gegenseitigen Vergebung unter uns, weil sie in Jesus Christus erschienen ist: als *menschliche Vergebung* von Gott, seinem Vater her. Diese Glaubenserfahrung gibt es nur im Heiligen Geist. Sie ist das Hineingennommensein in die trinitarische »Geste«, das heilende Geborgenwerden »zwischen« dem Vater und dem Sohn im Heiligen Geist. Das ist im Grunde mit der »Selbstmitteilung des dreieinen Gottes« gemeint, die in den neueren gnadentheologischen Entwürfen eine so große Rolle spielt.

Diese Erklärung der Glaubenserfahrung sagt aber noch nicht ausdrücklich, was in dem urchristlichen Glaubensbekenntnis von 1 Kor 15,3–8 zentral ist: Die Vergebung ist uns zuteilgeworden im *Kreuz Jesu* und in seiner *Auferweckung durch seinen Vater*. Dann aber kann sie auch nur vom Kreuz und von der Auferweckung her verstanden werden.

In der herkömmlichen Theologie ist oft der Lebensweg Jesu zu kurz gekommen, der ihn zum Kreuz geführt hat⁴⁸. Das hat auch mit der Überbetonung des Kreuzes als »Opfer« zu tun, mit der Vorstellung, dass der Vater seinem Sohn den Sühnetod um unseretwillen auferlegt habe⁴⁹. Das Kreuz Jesu ist zunächst einmal die geschichtlich einsichtige Konsequenz seines Handelns und seines Anspruches, das Erbarmen und die Vergebung Gottes zu vergeben zu haben. Wenn jemand so auftritt wie Jesus und mit seinem Anspruch allen zu seiner Zeit gültigen Konventionen so zuwiderhandelt, wie er das getan hat, muss er in einen Konflikt geraten, in dem er letztlich untergeht. Jesus setzt die skandalöse Vorliebe seines Vaters für diejenigen, die die Gesellschaft als »Sünder« abgetan und ausgeschlossen hat, in die Tat um und gibt zudem noch vor, gerade auf diese Weise die »Herrschaft« Gottes auszuüben.

Dann ist es auch kein Wunder, dass Jesu Zeitgenossen in dem Gott, den Jesus verkündet, ihren eigenen »Gott« nicht wiedererkennen können. Hier wird zweierlei deutlich: *Erstens* ist die in den Evangelien (vgl. Mt 16,13–16; Mk 8,27–30; Lk 9,18–21), vor allem im Johannes-evangelium (Joh 9; 10,1–6) so dringend gestellte Frage nach der Identität Jesu – wer ist dieser, der solche Dinge tut? – nicht zu trennen von der Frage nach der Identität seines Gottes, in dessen Namen er sie tut – wie kann Gott so sein?; und *zweitens* kann der Gott, an den die Zeitgenossen Jesu glauben, im Vater Jesu erst dann erkannt werden, wenn der Geist die Glaubenden in dieselbe Erfahrung hineinnimmt, die Jesus mit seinem Vater gemacht hat. Wenn das aber geschieht – zu Pfingsten – geht den Glaubenden auf, dass Gott völlig anders ist als alles, was sie sich je von ihm vorgestellt haben.

Die eigentliche Frage nach dem Weg Jesu zum Kreuz sollte lauten: Warum hat Jesus nicht aufgehört, das bedingungslose Erbarmen seines Vaters mit den »Sündern« und Ausgeschlossenen zu verkünden und zu praktizieren als sich die Folgen eines solchen Auftretens klar abzuzeichnen begannen? Jesus hat im Namen seines Vaters vergeben (Mk 6,34; Lk 7,41–50; Mt

⁴⁸ Vgl. SCHÜRMANN, Gottes Reich, 1983; GRELOT, Angoisses, 1983.

⁴⁹ LÉON-DUFOUR, Tod, 1981, 102.

21,28–31), geheilt (Joh 5,6.16–18; Lk 9,37–43; Mt 10,35), mit allen geteilt (Mt 15,32–39) und die Ausgeschlossenen in eine neue Gemeinschaft aufgenommen (Lk 15; Joh 8,1–11)⁵⁰. Wie in der Gesellschaft zu Zeiten Jesu, wird auch in unseren Gesellschaften Erbarmen oder Mitleid und das Teilen mit den Armen zum Beispiel gern gesehen, auf gar keinen Fall aber *bedingungsloses* Erbarmen und Teilen. Was wäre denn dann mit der »Ordnung« der Gesellschaft?

Auf die Frage nach dem »Warum« des fortgesetzten Handelns Jesu auch angesichts der Folgen könnte man so antworten: Jesus ist ein Mensch wie wir, also auch »Selbstpräsenz-in-Beziehung«. Er empfängt seine Identität als »Sohn« in seiner durchgehaltenen Begegnung mit seinem Vater. Aus dieser angeeigneten Identität heraus erwächst ihm die Aufgabe, das bedingungslose Erbarmen und Vergeben seines Vaters unter den Menschen, mit denen er zusammenkommt, sichtbar und erfahrbar zu machen (vgl. Joh 10,18). Deshalb ist er der »Gesandte«⁵¹. Er kann diese Aufgabe nur aufgeben, wenn er seine eigene angeeignete Identität aufgibt. Er tut beides nicht, auch nicht in der Todesverlassenheit von Getsemani (Mk 15,34; Mt 27,46)⁵², sondern hält in Treue an seinem Vater fest. Das heißt für ihn »Sohn« sein. Das würde auch erklären, warum sich gerade in den Passionsberichten der Evangelien die Frage nach der Identität Jesu zuspitzt.

Jesus wird öffentlich ermordet wegen seiner Anmaßung, Zeugnis von einem Gott zu geben, der unvorstellbar anders ist, also einem Gott, der in keine menschliche Vorstellung hineinpasst.

Nur das Johannesevangelium erzählt die Szene, in der Pilatus der Menge den im Hohn wie ein »Kaiser« gekleideten Jesus vorführt und dazu sagt: »Da ist der Mensch« (Joh 19,5). Diese Geste öffnet die Sitte nach, einen neuen Kaiser oder König seinen Untertanen vorzustellen und dabei seinen Namen auszurufen⁵³. Diesem Bild entsprechend ist der »Königsname« Jesu »Mensch« und seine Kleiderpracht besteht in der Dornenkrone und dem blutigen Soldatenmantel. Dann ist es verständlich, dass die Menge einen solchen »König« ablehnt und dass ihr »Jubelschrei« lautet »Kreuzige ihn!«.

Aber dasselbe Bild öffnet sich auf einen anderen Sinn: Nach dem Tod Jesu bekennt der römische Hauptmann, der Jesus gegenüber stand: »Dieser Mensch war in Wahrheit Gottes Sohn« (Mk 15,39), nicht weil er das Zerreißen des Tempelvorhangs gesehen hätte, sondern weil er gesehen hat wie *Jesus* starb. Das führt uns in den *Skandal des Kreuzes* ein: Die Glaubenden bekennen, dass dieser gequälte und gemordete Mensch »König« und »Sohn Gottes« ist. In diesen Menschen setzen sie ihr Vertrauen und ihre Hoffnung, weil er in Treue bis zum Ende seine Aufgabe durchgehalten hat, das Erbarmen und die Vergebung seines Vaters sichtbar und erfahrbar zu machen. So etwas stellt alle Vorstellungen auf den Kopf. Wenn wir auf die Menschwerdung zurückkommen und sie so verstehen, dass wir durch sie befreit worden sind, Menschen zu sein wie Jesus (I,5), was bedeutet dann das Bild der Vorstellung Jesu durch Pilatus als »Mensch« konkret für uns als Glaubende heute? Sind wir etwa dazu *befreit* worden, ein solcher *Mensch* zu sein? Der Skandal des Kreuzes schließt das nicht aus.

Das Kreuz macht deutlich, dass Jesus mitsamt allem, was er getan und gesagt hat, gescheitert ist. Seine Botschaft ist bewiesenermaßen öffentlich untergegangen. Alle haben ihn verlassen und verhöhnt (Mt 27,39–44) und die öffentliche »Ordnung« hat gesiegt. Aber nicht nur

⁵⁰ Zu Joh 8, 1–11 siehe BROWN, Gospel (1), 1966, 137f, 335f.

⁵¹ Siehe ANDRADE, Gott, 176f.

⁵² Ebd., 205–211.

⁵³ Vgl. mit Sach 6,12–13; BROWN, Gospel (2), 1966, 876.

Jesus ist untergegangen, mit ihm ist es auch sein Gott und sein bedingungsloses Erbarmen und Vergeben. In dieser Welt gibt es anscheinend keinen Raum für einen »Vater« der vergibt, ohne sich dabei an menschliche Kriterien zu halten⁵⁴.

Besonders Paulus betont den *Skandal des Kreuzes*, der darin besteht, dass aus einem solchen Tod »Heil« kommen kann: die Vergebung der Sünden und unsere einzige Hoffnung. Deshalb kann er die »Frohe Botschaft« mit der Verkündigung des Kreuzes gleichsetzen (vgl. 1 Kor 1,17–18). Für Paulus ist das Kreuz ein »Ärgernis« (Gal 5,11), eine »Torheit«, aber genau so muss es verkündigt werden (1 Kor 1,23–25). Die Botschaft besteht darin, dass Gott – der Gott *Jesu*, nicht etwa der »Gott« an den die anderen glaubten – diesen Gekreuzigten auferweckt und zum »Herrn« gemacht hat. Das macht Gott selbst zum »Toren« (v.25). In Wirklichkeit aber können die Menschen in ihrer »Weisheit« und ihrer »Stärke« nicht begreifen, dass Gott nicht »allmächtig« ist (darum geht es auch bei Mt 27,39–44), sondern seine Macht in der Hilflosigkeit eines geschundenen Gekreuzigten erweist (vv.26–28). Am Kreuz ist das Geheimnis Gottes erschienen, seine »Herrlichkeit« (1 Kor 2,7–9). In *dieses* Geheimnis sind die Glaubenden im Geist hineingenommen und so erfahren sie die Vergebung der Sünden, Versöhnung und Frieden (Kol 1,20).

Das Geheimnis Gottes besteht dann also darin, dass der Vater seinen Sohn vom Kreuz abgenommen und auferweckt hat; dass der Sohn ihm bis zum Kreuz in Treue gedient hat, um das bedingungslose Erbarmen seines Vater sichtbar und erfahrbar zu machen, und dass wir im Geist *diesen Gekreuzigten* als »Herrn« bekennen (1 Kor 12,3) und seinen Vater als unseren Vater anrufen (Gal 4,6). Es gibt nichts, wovon man einen solchen Gott ableiten könnte. Auch vorstellen kann man sich ihn nicht.

Hier wird zweierlei deutlich: *Erstens* ist die christliche Glaubenserfahrung überhaupt nur trinitarisch verkündbar; sie ist trinitarisch oder sie ist keine *Glaubenserfahrung*; *zweitens* gehören Kreuz und Auferweckung und der dreieine Gott so zusammen, dass der dreieine Gott *nur* in Kreuz und Auferweckung als solcher erkannt werden kann. Was da dem Glauben sichtbar und erfahrbar geworden ist, erklärt *wie* und *wer* Gott ist.

Das hat Folgen für den Glauben. Gemeinschaft mit Gott ist Hineingenommensein in Kreuz und Auferweckung und so Gemeinschaft der Zeugen untereinander (1 Joh 1,3); Gemeinschaft des gegenseitigen Dienstes (2 Kor 8,4) und als solche »Gemeinschaft des Heiligen Geistes« (Phil 2,1) und Gemeinschaft des eucharistischen Brotbrechens (Apg 2,42). Eine solche Gemeinschaft ist »Leidensgemeinschaft« mit Jesus Christus (Phil 3,10), aber nicht so als ob es darum ginge, möglichst anhaltend und intensiv zu leiden, sondern weil die Glaubenden unweigerlich in denselben Widerspruch zu der Eigenwirklichkeit ihrer Welt geraten (oder das tun sollten) wie Jesus selber und weil das Hineingenommensein in diesen Widerspruch Zeichen der Treue Jesu ist und in die Auferweckung durch den Vater verweist.

Deshalb hat das Hineingenommensein in die Treue Jesu, also gerade das Kreuz, mit »Freiheit« und »Befreiung« zu tun (Gal 2,4; 5,1), die mit dem Wirken des Geistes zusammenfällt (2 Kor 3,17). Wie frei jemand ist hängt davon ab, wem er »dient«; deshalb ist der, der Christus »dient«, gerade kein »Sklave« mehr, sondern frei = *befreit* (1 Kor 7,22). Von hier kommt vielleicht die schärfste Kritik an unserem herkömmlichen Verständnis von Freiheit im Zusammenhang mit der Gnade (siehe II,1).

Um in diesem Zusammenhang noch einmal auf die *Vergebung* zurückzukommen, die wir so stark betont haben: Es ist klar geworden, dass Kreuz und Auferweckung das zentrale *Er-*

⁵⁴ Eine ähnliche Lektüre findet sich schon bei KUNZ, Gott, 89–93 (Erstveröffentlichung 1973).

eignis der Vergebung sind und dass die urchristliche Gemeinde das von Anfang an verstanden und verkündigt hat. Erfahrene Vergebung ist gleichbedeutend mit *Umkehr*; und Umkehr bedeutet Hineingenommensein in Kreuz und Auferweckung. Dieses Hineingenommensein wiederum bedeutet *Gnade*. Es ist das Hineingenommensein in die trinitarische »Geste« – in diesen für uns schon in der Schöpfung ausgesparten »Raum« zwischen dem Vater und dem Sohn, der vom Geist erfüllt ist. Der Geist aber ist der Geist eines Gekreuzigten und des Vaters dieses Gekreuzigten, der ihn vom Kreuz abgenommen und dadurch seiner bedingungslosen Barmherzigkeit für immer Geltung verliehen hat⁵⁵.

Das Kreuz ist in unserer Geschichte errichtet worden und wir errichten immer noch so viele grausame Kreuze, wie wir irgend können. Das hat sich anscheinend überhaupt nicht geändert. Was hat sich dann durch dieses Kreuz und diese Auferweckung geändert? Was ist aus der angeblich in Kreuz und Auferweckung erfahrenen »Vergabung der Sünden« geworden? Im Umfeld der noch nicht lange zurückliegenden Jahrtausendwende, die eine Zeitlang so viele Gemüter in »apokalyptische« Aufregung versetzt hat, ist auch die Frage gestellt worden, was zweitausend Jahre Christentum denn gebracht hätten. Haben sie überhaupt irgend etwas anderes »gebracht« als eine institutionalisierte Religion? Darauf wollen wir in den nächsten Abschnitten eingehen, in einem Bogen, der von der »Begegnung mit Gott«, über die »Befähigung zur Gemeinschaft« zu »Zeichen der Hoffnung« reichen soll.

4. BEGEGNUNG MIT GOTT

Dass die Selbstmitteilung Gottes in seiner »Begegnung« mit dem Menschen geschieht, ist heute theologisches Allgemeingut⁵⁶. Die Frage ist, wie diese »Begegnung« verstanden wird und was wir uns unter diesem Bild vorstellen. Bei der Vorstellung, die man mit »Begegnung« verbindet, wird jeweils der vorausgesetzte oder eingeführte Personbegriff eine Rolle spielen.

Zunächst eine allgemeine Anmerkung: Natürlich begegnen wir Gott nicht so, wie wir einem Bekannten auf der Straße oder einem Kollegen in den Bürogängen begegnen. Gott ist nicht ein Erkenntnisgegenstand unter anderen. Wir können von Gott immer nur *indirekt*, das heißt, hinweisend oder analog sprechen. Direkt sprechen wir nur von unserer Eigenwirklichkeit⁵⁷. Dementsprechend haben wir in unseren anthropologischen Überlegungen zur Begegnung direkt über das sprechen können, was wir in der Begegnung erfahren, können das aber in bezug auf Gott jetzt nicht mehr. Unsere zwischenmenschliche Begegnungswirklichkeit weist jedoch auf Gott hin. Wir können auch unser Argument zur Menschwerdung des Sohnes Gottes wieder aufnehmen: Gemeinschaft mit Gott haben wir nur in unserer Gemeinschaft untereinander, weil das Tun und die Worte Jesu von vornherein *menschliche* Taten und Worte sind. *Als solche* kommen sie für den Glaubenden im Heiligen Geist durch Christus vom Vater. Deshalb können wir im Glauben und in der Hoffnung sagen, dass wir in der Begegnung mit anderen wirklich Gott begegnet sind; und deshalb ist die Vergebung, die wir von anderen erfahren, Gottes eigene Vergebung; trotzdem bleibt unser Sprechen von einer Begegnung mit

⁵⁵ KRAUS, Gnadenlehre, 201, scheint etwas Ähnliches auszudrücken, wenn er von einer »Gnadeneinstellung zum Menschen« spricht, die allen drei Personen gemeinsam ist, »bedingungslose und unverdienbare Güte Gottes, »verzeihende Barmherzigkeit«.

⁵⁶ KUNZ, Gott, 143ff. Der Theologie Rahners liegt die Vorstellung einer »Begegnung mit Gott« zugrunde, VORGRIMLER, Gott, 2001.

⁵⁷ Siehe KNAUER, Glaube, 63.

Gott immer indirekt. Damit ist nicht ein Unterschied zwischen »wirklich« oder »eigentlich« und »unwirklich« oder »uneigentlich« gemeint, sondern gemeint ist die *Weise*, in der wir etwas erfahren und erkennen. Wir begegnen Gott *wirklich* in der *Weise* unserer Begegnungen mit anderen Menschen. Dann ist es auch berechtigt, wieder auf unsere Erfahrung von Begegnung zurückzugreifen, um die Merkmale der Begegnung mit Gott zu beschreiben.

Wenn wir anderen begegnen, ist das Ausschlaggebende nicht ein Foto von ihnen, ihre Kleidung, ihre Stellung, sondern ihr Verhalten: das was sie sagen, was sie tun, ihre Gesten, ihr Lächeln oder auch ihre Härte und Kälte. Wir kennen andere in der Begegnung durch das, was sie an uns tun. Uns allen ist aus Erfahrung bekannt, dass man sich meist nicht ungestraft über diese Grundregel hinwegsetzt.

Zunächst müssten wir also auf das sehen, was Gott an uns tut, und einen Anhaltspunkt dafür gibt uns das »Verhalten« Gottes auf dem Lebensweg Jesu, an seinem Kreuz und in seiner Auferweckung. Dieser Annäherungsversuch ist gedeckt durch die Glaubenserfahrung der ersten Gemeinden, in die alle nachfolgenden Gläubigen durch das Kerygma, das Ereignis der Verkündigung, das Verkünder und Hörende zusammen umfasst⁵⁸, hineingenommen sind.

Mit der traditionellen Überbetonung der »Essenz« oder »Substanz« Gottes im Gefolge Augustins hat sich der Sinn für das verflüchtigt, was die drei göttlichen Personen für und an uns tun. Alles Handeln Gottes wird letztlich dem *einen* Gott zugeschrieben, das heißt der »Essenz«, so dass ein Handeln des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes dann nur eine »Appropriation« sein kann: Die göttlichen Personen haben das Sein und das Tun so gemeinsam, dass wir einer von ihnen nur das »zusprechen« können, was in Wirklichkeit für alle drei gilt⁵⁹. Auf diese Weise soll ausgedrückt werden, dass die drei göttlichen Personen nur in Einheit handeln (DH 804–805); es entsteht aber das Problem, wie die den Personen eigenen Unterschiede benannt werden können. Das ist deshalb wichtig, weil doch das *je eigene* Heilshandeln des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes verständlich machen müsste, wie das In- und Miteinander der göttlichen Personen unser einziges Heil schafft. Es geht um das heute auch ekklesiologisch so wichtige Verständnis von Verschiedenheit in Einheit – und umgekehrt: Einheit in Verschiedenheit.

Unsere Relecture von Kreuz und Auferweckung kann hier helfen. Beginnen müssen wir mit dem Heiligen Geist, weil die Glaubenserfahrung überhaupt nur als Erfülltsein vom Geist zustande kommt.

Jede der göttlichen Personen wirkt in uns, was sie selber ist. Der Heilige Geist ist der Geist des Gekreuzigten, der bis zum Ende in Treue das Erbarmen und die Vergebung seines Vaters sichtbar und erfahrbar gemacht hat; und er ist der Geist des Vaters, der seinen »Sohn« vom Kreuz abgenommen und in der »Schwäche« des Gekreuzigten seine »Herrlichkeit« darin gezeigt hat, dass sein bedingungsloses Erbarmen von da an für alle Zeiten gilt. Er ist der Geist des Skandals des Kreuzes.

Als Geist des Gekreuzigten bewirkt er, dass wir diesen Gekreuzigten als unseren »Herrn« erkennen; er macht, dass wir diesen »Herrn« in denen erkennen, die unsere eigene Unmenschlichkeit bis zur Unkenntlichkeit entstellt hat. Als Geist des Vaters des Gekreuzigten befähigt er uns, zu den Gekreuzigten unserer Geschichte das »Du« der bedingungslosen Annahme zu sagen. Dieses »Du« lernen wir im Geist zu *allen* zu sagen, ohne »Ansehen der Person«. Deshalb zieht der Geist uns hinter der Schutzmauer hervor, die wir aus Angst um uns selber er-

⁵⁸ RAHNER, Kerygma, 1961, 125; SIMONS, Kerygma, 1969, 245–248.

⁵⁹ SCHMAUS, Appropriation, 1957, 773–775.

richtet haben. Auf diese Weise macht der Geist uns fähig, in Gemeinschaft zu leben: Indem er das tut, bringt er uns »vor« den Gekreuzigten.

Christus, der »Sohn«, erkennt uns als die, die wir in seinem Geist schon geworden sind, das heißt als solche, die angefangen haben, sich zum »Du«-Sagen zu öffnen; aber auch als solche, die immer wieder andere ausschließen; die es vorziehen, bedient zu werden, anstatt zu dienen; die es sich angelegen sein lassen, die vielen Gekreuzigten zu übersehen, denen sie begegnen. Der Sohn tut an uns, was ihm selber entspricht: Er macht uns zu solchen, die in Treue dienen und die bedingungslose Vergebung des Vaters sichtbar und erfahrbar machen. Das kann nur deshalb geschehen, weil das Handeln des Sohnes an uns Vergebung dafür ist, dass wir mit den anderen Gekreuzigten auch ihn ausgeschlossen, ihm nicht zu essen gegeben, ihn als Fremden nicht aufgenommen, ihn nicht bekleidet und nicht im Gefängnis besucht haben (vgl. Mt 25,42–45). Erst in seiner Vergebung beginnen wir, ihm ähnlich zu werden und werden dem Vater »übergeben«.

Der Vater erkennt uns als seine Töchter und Söhne, als solche, die durch ihre eigene »Schuld« und die der anderen dem Gekreuzigten ähnlich geworden sind und die in der Vergebung gelernt haben, in Treue zu dienen. Er tut an uns, was er an seinem gekreuzigten Sohn getan hat: Er nimmt uns von unseren Kreuzen ab und bezieht uns ein in den Auftrag Jesu, die bedingungslose Barmherzigkeit des Vaters unter all denen sichtbar zu machen, mit denen niemand Gemeinschaft haben will, weil sie nicht in die Normen einer Gesellschaft passen, deren Gott an solche Normen gebunden ist. Was der Vater an uns tut, ist noch einmal Vergebung: Vergebung dafür, dass wir uns eine solche Gesellschaft »angeeignet« haben. Das ist gleichzeitig die Befähigung dazu, im Namen der bedingungslosen Barmherzigkeit andere von ihren Kreuzen abzunehmen⁶⁰.

So gesehen, kann dem biblischen Kerygma entsprechend hinweisend beschrieben werden, wie jede der göttlichen Personen an uns handelt und gleichzeitig bleibt doch sichtbar, dass die eine Trinität unter uns die eine Wirklichkeit schafft, die im Neuen Testament die »Vergebung der Sünden« genannt wird. Die Begegnung mit dem dreieinen Gott hat dann die Merkmale, die wir hier herausgestellt haben.

Anders ausgedrückt und näher an die Bestimmung des Personbegriffs »Selbstpräsenz-in-Beziehung« gerückt: In der Begegnung mit Gott wird uns die Identität geschenkt, »Sünder« zu sein, »dem vergeben worden ist«⁶¹. Diese Identität eignen wir uns im Geist an; aus ihr entsteht die je eigene Aufgabe, in unseren vielen Begegnungen mit anderen dieser Identität entsprechend zu handeln.

Gleichzeitig ist diese Identität und die aus ihr entstehende Aufgabe das Kriterium dafür (vgl. 1 Joh 3,16–19), dass wir wirklich dem dreieinen Gott begegnet sind und uns nicht etwa in irgendeine »subjektive« Begegnungswirklichkeit verrannt haben, die mit dem Kerygma nichts zu tun hat.

Gerade weil das Handeln der göttlichen Personen in und an uns mit der Identität jedes Glaubenden als Selbstpräsenz zusammen gebunden ist, wird auch verständlich, dass die Vergebung, die wir anderen zu schenken vermögen, wirklich Zeichen der Vergebung Gottes ist: Die einzige Vergebung, die wir zu verschenken haben, ist die, die wir selber in der Begegnung mit Gott empfangen haben. In unseren zwischenmenschlichen Begegnungen schenken

⁶⁰ ANDRADE, Salvación, 2000, 257–261.

⁶¹ Vgl. These 3 – I,3.

wir zeichenhaft anderen die Identität des bedingungslos Angenommenen. Das ist ein Aspekt des Kerygmas, das bewirkt, was es verkündet.

Gleichzeitig entstehen aber Fragen: Unserer Darstellung nach beinhaltet die Begegnung mit Gott *immer* Vergebung. Die Rede von Vergebung hat aber nur dann Sinn, wenn derjenige, dem vergeben wird, dieser Vergebung auch bedarf – also »Sünder« ist. Heißt das, dass wir schlechthin *immer* »Sünder« sind, dass sich also trotz andauernder Vergebung an unserem »sündigen Zustand« nichts ändert? Hat etwa unser »Sündersein« nie ein Ende? Ist das nicht doch wieder einem anthropologischen Pessimismus das Wort reden oder ihn sogar in einen *theologischen* Pessimismus verwandeln? Auf diese Fragen werden wir erst im Schlusskapitel (VI.) antworten können, wenn wir die Begegnung mit Gott unter dem Zeichen eschatologischer Hoffnung noch einmal aufnehmen. Hier ist vorläufig nur zu sagen, dass wir in der Begegnung mit Gott zwar *wirkliche* Vergebung erfahren, die uns als Selbstpräsenz *wirklich* verändert und deshalb auch *wirkliche* Veränderungen in unserem Beziehungs- und Begegnungsnetz auslöst, dass aber diese Veränderungen notwendig in Form von Prozessen stattfinden und deshalb auch mit Hoffnung zu tun haben.

Was jetzt zu überlegen ist, ist auf welche Weise die Erfahrung von Vergebung in der Begegnung mit Gott eine Befähigung zur Gemeinschaft ist.

5. VERGEBUNG UND BEFÄHIGUNG ZUR GEMEINSCHAFT

Wenn eine Begegnung mit Gott die Merkmale hat, die wir herausgestellt haben, dann ist verständlich, dass eine solche Begegnung Gemeinschaft mit Gott heißt: Sie ist Gemeinschaft mit Gott, weil sie ein Hineingenommensein der Selbstpräsenz in das je eigene Tun der drei göttlichen Personen ist. Als Selbstpräsenz nimmt jeder Glaubende im Geist die Züge des Sohnes und des Vaters an. Das führt uns wieder zu der trinitarischen »Geste« zurück, zu dem Hineingenommensein in die Begegnung zwischen Vater und Sohn; zu dem Geborgensein in einem neuen Gnadenraum »zwischen« Vater und Sohn.

Dieses Bild führt aber noch nicht über ein möglicherweise rein individuelles Verständnis hinaus. Der in dem trinitarischen Gnadenraum Geborgene bin jeweils *ich*; das ist es, was ich in der Form von Vergebung und neugeschenkter Identität erfahre. Demgegenüber steht, dass *jeder* Glaubende *genau diese* Glaubenserfahrung mit jedem anderen Glaubenden *gemeinsam* hat. Es scheint, dass jeder dieselbe Identität erfährt, aus der sich dann natürlich auch dieselbe Aufgabe ergibt. Genau das haben wir sogar als das Kriterium bezeichnet, nach dem erkannt werden soll, ob es sich tatsächlich um eine Begegnung mit *Gott* handelt oder nicht.

Man könnte hier einwenden, dass dann die Glaubens- oder Gnadenerfahrung der größte Gleichmacher ist und dass uns anscheinend die Geborgenheit der Glaubenserfahrung um den Preis des Verlustes jedweder Individualität zuteil wird. Paulus sagt aber genau das Gegenteil: Die Gnadengaben sind verschieden, aber der Geist ist derselbe; die Aufgaben (*diakonía*) sind verschieden, doch der Herr ist derselbe; die Tätigkeiten (*enérgeia*) sind verschieden, »doch Gott (Vater) ist derselbe« (1 Kor 12,4–6). Jedem einzelnen ist der Geist gegeben worden »für alle zusammen«, das heißt, für das Wohl der Gemeinde (v.7). Der Geist wirkt alle die verschiedenen Aufgaben so, dass jeder seinen eigenen Beitrag zu der Einheit der Gemeinde leistet (v.11). Sofort danach ist von dem einen Leib Jesu und seinen vielen Gliedern die Rede.

Es geht bei diesem Text um das Verhältnis von Einheit und Vielheit. Das Auffallende ist, dass zunächst die gleichzeitige Einheit und Vielheit auch von dem dreieinen Gott ausgesagt

wird. Jede göttliche Person wirkt das, was ihr entspricht in vielfältiger Form: Alle Substantive, die dieses Wirken umschreiben, stehen im Plural. Und doch wirkt der dreieine Gott in der Vielfalt die Einheit aller als »Leib« (sôma) – als die geschichtlich-konkrete Existenzweise der Menschheit Jesu. »Menschheit«, das sôma, hat dabei sowohl den Sinn des Menschseins des Sohnes Gottes, wie den der diesem Sohn als dem »Erstgeborenen vor aller Schöpfung« (Kol 1,15) zugehörigen gesamten Menschheit.

Bei den Gläubigen, denen die »Aufgaben« verliehen werden, besteht die Vielheit darin, dass jeder das aufgegeben bekommt, was ihm entspricht; diese Vielfalt des »Eigenen« will der Geist. Und doch zielt die Vielfalt nur auf die Einheit hin und ist um ihretwillen da.

Um genau diese Einheit, die aus der Vielfalt kommt, geht es bei der Begegnung mit Gott. Die scheinbare Schwierigkeit, auf die wir gestoßen sind, kommt daher, dass wir die »Selbstpräsenz-in-Beziehung« mit ihrer Identität und ihrer Aufgabe ins Spiel gebracht haben. Die Begegnung mit Gott ist insofern individuell, als sie zentral die Gabe der Identität ist, aus der die jedem entsprechende Aufgabe kommt. Gleichzeitig ist sie aber gerade nicht individuell verengt, sondern aus der eigenen Identität entsteht die Aufgabe der Ausbildung von Gemeinschaft, genau der Gemeinschaft, in der alle ohne Ausnahme die Identität des in Vergebung bedingungslos Angenommenen haben.

Trotzdem haben nicht alle so Angenommenen diese Identität auf die gleiche Weise. Das wird dann klar, wenn wir noch einmal auf die Erklärung des Personbegriffs »Selbstpräsenz-in-Beziehung« zurückgehen. Dieser Personbegriff, sagten wir, ist eine *Struktur* und insofern eine *Leerformel*, die sich erst im Laufe des Lebens mit konkreten Inhalten füllt. Es ist also nötig, zwischen Struktur und Inhalt zu unterscheiden. Das gilt hinweisend auch für die Begegnung mit Gott: Sie hat nur eine einzige vom Kerygma, der biblischen Verkündigung, bezugte Struktur, aber eine Vielfalt von Inhalten. Alle Menschen haben als Person die Struktur der »Selbstpräsenz-in-Beziehung«; alle Gläubigen erfahren in der Begegnung mit Gott die Identität des in Vergebung bedingungslos Angenommenen. Jeder Mensch entwickelt sich im Laufe seines Lebens, durch sein konkret verortetes Beziehungsnetz und in ihm, zu dieser konkreten Selbstpräsenz; der Gläubige erfährt die Begegnung mit Gott als die konkrete Selbstpräsenz, die er, zum Zeitpunkt der Begegnung, jeweils schon ist. Diese Begegnung ist es, die ihn als Selbstpräsenz verändert und ihn seine ganze Wirklichkeit neu sehen und verstehen und in ihr der neuen Selbstpräsenz entsprechend handeln lässt.

Als wir von der zwischenmenschlichen Begegnung sprachen, sagten wir, dass die Begegnung nicht nur aus einem vorausliegenden »Wir« kommt, sondern auch auf ein »Wir« hin öffnet, das jede Begegnung übersteigt, auf ein »Wir«, das aus allen unseren Begegnungsmöglichkeiten auf uns zukommt und unbestimmt bleibt. Genau um dieses »Wir« geht es in der Gemeinschaft mit Gott, die Gemeinschaft unter uns schafft. Die neue Gemeinschaft ist eine Gemeinschaft des Vergebens, der bedingungslosen Annahme, des miteinander-Teilens und des Heilens. Ihr Zeichen ist der Dienst Jesu in Treue, in rückhaltslosem Vertrauen zum Vater. Das Wirken des Geistes schafft in dem »Eigenen« eines jeden Gemeinschaft. Das Neue dieser Gemeinschaft besteht darin, dass sie von keiner zwischenmenschlichen Erfahrung ableitbar ist. In ihr sind alle wirklich gleich – für uns ein unvorstellbarer Gedanke; alle, auch die »Kleinsten«, haben für die Gemeinschaft unverzichtbare Aufgaben; alle sind einbezogen, weil alle gemeinsam in dem Raum der trinitarischen »Geste« wohnen. Diese Wirklichkeit wird im Ersten Testament mit dem Wort *šælóm* (Friede) bezeichnet⁶² und im Neuen Testament mit

⁶² Vgl. BROWN / DRIVER / BRIGGS, *Lexicon*, 1972, 1022f.

»Reich Gottes«. Eine solche Gemeinschaft ist verlässlich, weil sie ihren Grund in der Gemeinschaft eines jeden mit Gott hat. Deshalb ist sie Gnade. Eine große Frage bleibt der heutigen Theologie aufgegeben und ist auch vom Zweiten Vatikanischen Konzil offen gelassen worden: Wie können wir die Einheit des dreieinen Gottes als »Gemeinschaft« erklären? Wir werden einen Weg finden müssen, weil Gott der ist, der Gemeinschaft unter uns schafft⁶³.

6. ZEICHEN DER HOFFNUNG – WAS FÜR ZEICHEN UND WAS FÜR EINE HOFFNUNG?

Es ist nicht zu übersehen, dass die Gemeinschaft unter uns, die wir soeben so hoffnungsvoll – um nicht zu sagen idealistisch – beschrieben haben, mitnichten unter uns anzutreffen ist. Auch in der Kirche nicht, nirgendwo. Nicht nur gibt es diese Gemeinschaft ganz offensichtlich nicht, sondern wir können sie noch nicht einmal denken; wir denken in Kategorien der Ab- und Ausgrenzung, des Rechthabens und Richtens und der Gewalt. Der Grund liegt nicht nur in Begriffen wie zum Beispiel dem Personbegriff und »Recht« und »Ordnung«, sondern vor allem darin, dass wir als Ausgangspunkt für das Wunschbild »Gemeinschaft« nur die Gemeinschaftslosigkeit haben. Genau das ist ein Hinweis für das Verständnis der »Sünde«, die der Vergebung bedarf.

Sollen sich dann das Wunschbild der verlässlichen Gemeinschaft und das Zerrbild dessen, was wir gewöhnlich mit Gemeinschaft zu bezeichnen pflegen, einfach gegenüberstehen? Sollen wir mit Fleiß an unserem Zerrbild basteln, um zu sehen ob es, vielleicht auf einem Foto oder im Film, das Wunschbild vortäuschen kann? Lateinamerikanische Politiker (oder vielleicht auch die anderer Länder) vermitteln ständig den Eindruck, dass das Wunschbild unweigerlich Wirklichkeit wird, wenn die meisten nur noch ein bisschen solidarisch weiter hungern und keine Beamten mehr bestechen.

Wunschbild und Zerrbild stehen sich nicht einfach gegenüber und sind auch nicht parallel, *erstens* weil die Gemeinschaft der Vergebung ein Versprechen Gottes ist, das in der Auferweckung Jesu schon als Angeld eingelöst worden und im Geist unter uns wirksam ist (2 Kor 1,22) ; und *zweitens* weil sie in Zeichen der Hoffnung sichtbar und greifbar ist. Man kann die Gemeinschaft der Vergebung nicht einfach als Hoffnung bezeichnen und damit eigentlich abschreiben, denn eine Hoffnung kann grundlos sein und hoffen kann schließlich jeder was er will. Eine Hoffnung ohne Grund ist Illusion, und eine begründete Hoffnung muss von Zeichen leben können, sonst wird sie unbegründet.

Die Grundfrage ist: Wie ist der dreieine Gott inmitten unserer Gewalttätigkeit und Gemeinschaftslosigkeit mächtig? Wie und wo sind unter uns seine bedingungslose Barmherzigkeit und seine Vergebung sichtbar und greifbar? Auf diese große Frage können wir nur antworten, wenn wir uns als *Zeugen* in den Dienst des Glaubens nehmen lassen. Wenn wir das tun, löst die große Frage sich in mehrere kleine auf: Wo habe ich eine Güte gesehen, die von nichts Vorhergehendem ableitbar war? Bei meiner Freundin, mit der ich zusammen auf die Grundschule gekommen bin. Sie bringt es fertig, in ihrem großen Leid um ihre Kinder alle zu umsorgen, die zu ihr kommen, ganz gleich wie sie sind; sie sieht die Charakterschwierigkeiten und Ungerechtigkeiten, aber sie richtet nicht, sondern gibt einfach Wärme. Wo habe ich gesehen, dass jemand dem anderen bedingungslos vergeben hat? Bei einer sehr armen Frau, deren

⁶³ Mein Vorschlag dazu in ANDRADE, Gott, 412–422.

Bruder, für den sie sorgte, sie halb zu Tode gequält hat und den sie trotzdem bis zu seinem Tod pflegte, ohne aufzubegehren und ohne Fragen zu stellen.

Wo habe ich gesehen oder gehört, dass jemand etwas mit anderen geteilt hat, was er selber brauchte? Darauf muss ich mit einer kleinen Geschichte antworten, die ich von einer Gruppe meiner Studenten habe. Die Ordensgemeinschaft dieser Studenten hat ihr Haus in einem unbeschreiblich armseligen Dorf in der Nähe der Stadt Mexiko. Eines Tages gehen die Studenten mit einem großen Topf Reis und einigen Kilo Tortilla zu einer Frau, die allein 9 Kinder großziehen und nichts zu essen hat. Sie stellen das Essen auf den Tisch. Die Frau teilt die Hälfte ab, während ihre Kinder sich schon auf den Reis und die Tortillas stürzen und verschwindet wortlos mit der Hälfte. Als sie wiederkommt, fragen die Studenten sie, was sie denn mit dem Essen gemacht hätte. Sie antwortet, dass sie das Essen zu ihrer Nachbarin gebracht hätte, die genauso viel Kinder und auch nichts zu essen hätte.

Oder eine andere Geschichte: Wir taufte in dem Krankenhaus für die Armen das x-te Kind einer armen Frau, in dem großen Turnsaal der Rehaklinik. Nach der Taufe fanden andere Patienten – wörtlich die Ärmsten der Armen – dass der Täufling beschenkt werden müsste und sie gaben seiner Mutter abgelegte Kinderkleidung und sogar etwas Geld, genau das, was sie selber zum Überleben brauchten.

Jeder von uns kann solche Geschichten bezeugen. Die Frage ist, genau was bezeugen wir auf diese Art und Weise? Wir bezeugen, aus unserer eigenen Begegnung mit Gott heraus, dass das, was wir gesehen und gehört haben, ein Zeichen des bedingungslosen Erbarmens Gottes gewesen ist. Wir schreiben Gott das zu, was Menschen getan haben. Wenn wir das tun, bezeugen wir unser Vertrauen zu ihm und unsere Dankbarkeit und erkennen an, dass die Gemeinschaft mit Gott wirklich die Form unserer Gemeinschaft miteinander annimmt. Deshalb sind solche Erfahrungen so tröstlich und »senden« uns, hinzugehen und das Gleiche zu tun (vgl. Lk 3,11).

Solche Zeichen drücken unsere Hoffnung aus und geben Hoffnung. Nur im Glauben können wir wissen, dass die Vergebung und die Güte, die wir erfahren haben, nicht etwas Zufälliges ist, sondern wir können uns darauf verlassen, dass wir sie, ganz plötzlich und als völlig unerwartetes Geschenk, wieder erfahren werden, von immer anderen und in immer neuen Situationen. Aus diesem Glauben heraus können wir wissen, dass wir keine Angst mehr zu haben brauchen – auch wenn wir sie noch haben; auch im Tod, in unserem eigenen und im Tod eines geliebten Menschen brauchen wir keine Angst zu haben, denn wir können überhaupt nur in die Arme des Vaters Jesu fallen, der ihn vom Kreuz abgenommen hat.

Die Hoffnung, die von den Zeichen des Vergebens und der Barmherzigkeit lebt, ist aber nicht nur tröstlich; sie weist uns in eine Schranke, über die wir nicht hinaus können. Das ist deshalb so, weil sie von dem Kreuz kommt, an dem der Dienst Jesu im Auftrag der bedingungslosen Barmherzigkeit seines Vaters gescheitert ist. Unsere Hoffnung lebt noch einmal aus der Hoffnung auf allein das »für uns« des Vaters. Wir können uns von den Zeichen trösten lassen, aber wir können uns an diesem Trost nicht festhalten, sondern ihn nur wieder in das unbegreifliche Vergeben des Vaters stellen. Auch im Glauben wissen wir nur, dass wir Hoffnung haben dürfen, weil der Vater Jesus vom Kreuz abgenommen hat. Das aber wissen wir wirklich, weil der Geist das Angeld dieser Hoffnung ist (2 Kor 1,22).

Zu Anfang unserer Überlegungen hatten wir vier Thesen formuliert, die uns als Leitfaden dienen sollten. Auf diese Thesen müssen wir jetzt noch einmal, gewissermaßen zu einer Bestandaufnahme, zurückkommen.

1. Dass Gott wesentlich als »der Vergebende« erkannt wird, und dass seine Vergebungshaltung den Menschen gegenüber sozusagen sein »Name« ist, haben wir systematisch in Form des Umrisses einer Gnadenlehre entwickelt, es fehlt aber noch der biblische Beleg, der im nächsten Kapitel III zu erbringen ist.
2. Wenn es richtig ist, dass die Glaubenserfahrung erst durch die Vergebung überhaupt zustande kommt, weil die »Initiative« Gottes uns gegenüber immer die Gestalt der Vergebung hat, dann ist damit implizit bereits gesagt, dass *alle Menschen* insofern »Sünder« sind, als alle der Vergebung bedürfen. Wenn das nicht so wäre, hätte es von vornherein keinen Sinn, die Überlegungen zur Gnade und zur »Sünde« an der Vergebung festzumachen. So gesehen muss also das, was mit »Sünde« gemeint ist, *universalen* Charakter haben. Auch das muss sich noch an der biblischen Untersuchung erweisen.

Laut unserer zweiten These löst die Vergebung »Umkehr« aus. Die Umkehr ist die Haltung oder das »Neuwerden« dessen, der erfahren hat, dass er bedingungslos angenommen und geliebt ist. Die Umkehr verhält sich zum Geschenk der Vergebung so wie die Aufgabe zur Gabe der Identität als Selbstpräsenz. Sie erwächst aus dem *angeeigneten* Geschenk der Identität und ist so widerspruchslos gleichzeitig eigenes Tun und Eigenverantwortung des Glaubenden und durch das Geschenk der Vergebung ausgelöst. Gerade dieser Zusammenhang ist in der herkömmlichen Gnadentheologie als Zusammenspiel von göttlicher und menschlicher »Freiheit« problematisch geblieben.

Aus der Umkehr des Glaubenden – und die Glaubenserfahrung ist mit Umkehr identisch – erwachsen die Zeichen der Hoffnung, von denen wir gesprochen haben. Was jetzt noch offen bleiben muss ist, ob wir nicht im Eingehen auf die biblische Glaubenserfahrung den Begriff der Umkehr näher bestimmen können.

3. Nach unserer dritten These sind die »Identität« Gottes und die »Identität« des Glaubenden, immer »untrennbar gegenseitig-gleichzeitig« gegeben. Nach unseren Überlegungen wissen wir nicht im voraus zu der Glaubenserfahrung, wer und wie »Gott« ist, wir können uns also keine beliebigen Vorstellungen von ihm bilden, sondern wir erfahren Gott im Glauben als den Vergebenden. Das ist, im Rückgriff auf die erste These, die »Identität« Gottes »für uns«. Dieses »für uns« ist in Jesus sichtbar und greifbar geworden. Genau darum geht es in der »Selbstmitteilung« Gottes. Für sie gilt die Aussage des Ersten Vatikanums, dass Gott sich nicht täuschen und nicht getäuscht werden kann⁶⁴. Die Glaubenserfahrung lässt uns Gott so als den Vergebenden erkennen, dass mit der Vergebung gleichzeitig die Identität des Glaubenden mitgegeben ist: Er ist der bedingungslos Angenommene, dem vergeben worden ist. Und der Name des »Vergebenden«, den wir im Glauben Gott geben, kommt Gott wirklich zu. In dieser Form »schenken« auch wir – in »Gegenseitigkeit« – Gott seine »Identität«. Ihren Grund hat diese »Gegenseitigkeit« in der Begegnung Jesu mit seinem Vater. Dann ist auch, in hinweisender (analoger) Rede, aussagbar, dass auch für Gott »Identität« und Aufgabe einander entsprechen: Aus der »Identität« des »Abba, Vater« Jesu (Mk 14,36), in der Passion gesprochen, kommt die Auferweckung des Sohnes; und inmitten der Gemeinschaftslosigkeit unserer Welt dürfen auch wir das »Abba« »herausschreien« (krázo) im »Geist der Sohnschaft« (Röm 8,15; Gal 4,6).

⁶⁴ »(Deus) qui nec falli nec fallere potest«, DH 3008. Die Aussage steht in der Begriffsbestimmung des Glaubens in der dogmatischen Konstitution *Dei Filius*.

Was zu dieser These noch aussteht, ist ihre Überprüfung im Licht der biblischen Aussagen.

4. Laut unserer vierten These ist die Glaubenserfahrung eine »Begegnung mit Gott«, die von Vergebung bestimmt ist. Das haben wir bereits durchdacht, ebenso die »Identität« Gottes und des Menschen, die in der Begegnung erfahren wird. Es ist aber noch offen geblieben, was unter »Selbstvorstellung« zu verstehen ist. Darüber sollen uns Texte des Ersten Testaments Auskunft geben. Klar ist bereits, dass die »Selbstvorstellung« mit der Identität zu tun haben muss, aus der die »Aufgabe« fließt.

III. DAS KERYGMA:

VERGEBUNG UND UMKEHR IN DER BEGEGNUNG MIT GOTT

Bis jetzt haben wir die *Behauptung* aufgestellt, dass die »Sünde« – was auch immer unter diesem theologischen Begriff zu verstehen ist – von vornherein von der Gnade umfassen ist, weil wir im Glauben erkennen, dass wir in die trinitarische »Geste« hinein geschaffen sind und in ihr »wohnen«. Daraus ergibt sich, dass bei jeder Betrachtung der »Sünde« der Gnade immer der Vorrang gebührt. Das ist schlicht die Folge unserer Interpretation der Gnade als *Vergebung*.

Nur die Schrift kann uns verbindlich sagen, ob unsere Behauptung richtig ist, aber wir müssen sie auch so befragen – sozusagen in der richtigen »Sprache« – dass sie unsere Anfrage »versteht« und sich auf unser Anliegen »einlässt«. Dazu benötigen wir hermeneutische Vorüberlegungen.

1. HERMENEUTISCHE VORÜBERLEGUNGEN

WARUM »KERYGMA«? UND: KANN MAN DAS ERSTE TESTAMENT »TRINITARISCH« LESEN?

Wir hatten oben (I,4) davon gesprochen, dass wir in das Zeugnis der Schrift so hineingenommen sind, dass das Zeugnis in uns bewirkt, was es verkündet. Genau darum geht es in unserer Betonung des Kerygmas. Das Hören auf die Schrift ist ein inklusives Ereignis, das Glauben weckt und Heil gegenwärtig macht. Dadurch befähigt es zu neuem Zeugnis. Die »Sprache« des Kerygmas ist deshalb für uns wichtig, weil sie durch das Herausstellen des Zeugnisses unserem Anliegen der *Begegnung mit Gott* angemessen ist.

Das Kerygma *erzählt Erfahrungen*, in denen in Form eines *Bekenntnisses* zum Ausdruck gebracht wird, wie die Bekennenden – die verschiedenen Generationen Israels und die verschiedenen christlichen Gemeinden des Neuen Testaments – ihrem Gott begegnet sind; was sie in dieser Begegnung erfahren haben; wie sie sie im Rückblick verstanden haben; wie ihr Gott sich ihnen zu erkennen gegeben hat und wie sie selber sich von Gott her verstanden haben; was für eine Aufgabe ihnen aus dieser Begegnung erwachsen ist; was diese Begegnung für diejenigen bedeutet, vor denen sie ihr bekennendes Zeugnis ablegen. Das Zeugnis ist dabei durchaus so zu verstehen, dass die Sprecher bezeugen, dieses oder jenes gesehen, gehört und verstanden zu haben. Sie vermitteln nicht einfach bestimmte Inhalte, sondern sie bekennen sich zu einer Erfahrung, die sie selber gemacht haben. Ihre Identität als Zeugen steht auf dem Spiel. Gerade deshalb geht es darum, dass wir selber uns in dieses Zeugnis hineinnehmen

lassen. Tun wir das, dann haben wir wirklich Anteil an dem gehörten Zeugnis und an der bezeugten Erfahrung und werden unsererseits zu Zeugen für dieselbe Erfahrung.

Darum geht es, wenn wir das Erste und das Neue Testament fragen, was es unter »Sünde« versteht und dieses Sicheinlassen auf das Kerygma ist dasselbe in beiden Testamenten. Ebenfalls gilt für beide Testamente, dass wir nach der *Gotteserfahrung* oder der *Begegnung mit Gott* fragen müssen, um eine Auskunft über die »Sünde« zu erhalten und nicht etwa direkt nach dem »Sünden«verständnis. Das ist deshalb so, weil beide Testamente in erster Linie und in erster Absicht von dieser Begegnung mit Gott sprechen und sprechen wollen; sie wollen Zeugnis sein für das *Heil*, das sie von Gott erfahren haben und für dieses Heil loben und danken.

Soweit können unsere Anfragen an das Kerygma sich durchaus folgerichtig gestalten und den richtigen Einstieg freigeben – immer vorausgesetzt, dass man mit dem Ansatz bei der Glaubenserfahrung (wenigstens probeweise) einverstanden ist. Das Problem liegt bei unserem eigenen christlichen Glaubensbekenntnis, dass Gott »Gemeinschaft von Vater, Sohn und Heiligem Geist« ist (I,5). Wie kann das vom Ersten Testament gelten?

Es geht um die Frage, wie wir von unserer eigenen trinitarischen Glaubenserfahrung das Erste Testament so zu uns sprechen lassen können, dass wir an seinem Kerygma nicht vorbei hören. Die Schrift Israels wird auch für uns zum Kerygma, wenn wir »erfüllt vom Heiligen Geist« bekennen, dass sie sich in Christus »erfüllt« hat (Mt 5,17–19), und dass JHWH der Vater Jesu ist. In christlicher Sicht ist Israel die Figur Jesu. Dann ist die Liebe, mit der JHWH Israel umfassen hat, in unserem Verständnis von vornherein die Liebe des Vaters zu seinem Sohn; oder anders gesagt: Unserer Glaubenserfahrung entsprechend wohnt auch Israel, wenn auch auf seine eigene Weise, in der trinitarischen »Geste« und ist in ihr geborgen.

Das sagt zunächst einmal, dass wir an das Erste Testament keine beliebige Vorbefangenheit herantragen, sondern nur, dass wir aus unserer eigenen Erfahrung mit dem Kerygma heraus nach dem *Kerygma* Israels fragen. Sicher bestehen grundlegende Unterschiede zwischen jüdischer und christlicher Schriftinterpretation, aber beide bringen doch getreu ihre Gotteserfahrung zum Ausdruck und, insofern sie das tun, sind beide wahr.

Wenn jede Glaubenserfahrung *Begegnung mit Gott* ist, kann sie auch nur Begegnung mit dem *einen und einzigen* Gott sein; mit dem Gott, der mit Israel einen langen und schmerzreichen Weg gegangen ist und noch geht, und der in Jesus Christus Israel und alle Menschen vom Kreuz ihrer Unheilsgeschichte abnehmen will⁶⁵ – besonders vom Kreuz der langen Unheilsgeschichte der Christen mit Israel⁶⁶.

Gerade weil wir nach der Begegnung mit Gott fragen gehen wir von dem aus, was wir mit Israel gemeinsam haben. Deshalb können wir auch hören, was es uns erzählen will und das Erzählte kann ein Echo in uns finden.

A. DAS ERSTE TESTAMENT: SELBSTVORSTELLUNG GOTTES UND SCHULDBEKENNTNIS ISRAELS

Auch wenn wir nach der Begegnung mit Gott fragen wollen, die das Erste Testament uns aus seinem »Herzen« (leb) heraus erzählen kann und will, muss immer noch zuerst geklärt werden, wo wir denn mit dem Fragen beginnen sollen. Lohfink hat nachgewiesen, dass das Wort

⁶⁵ LOHFINK, Bund, 1989, 108f, spricht von »zwei Wegen«, dem Israels und dem der Christen. Wenn aber Gott es ist, der mit den einen und den anderen geht, dann kann es für beide nur Weg des einen Heils sein.

⁶⁶ Vgl. LOHFINK, ebd., 109f.

»Bund« in einer synchronen Lektüre des Ersten Testaments eine bedeutende Rolle für das Verständnis der *Einheit* der verschiedenen Glaubensaussagen aus verschiedenen Generationen spielt⁶⁷. Es bildet eine Synthese, die sich schon im Pentateuch findet und die eine konkrete Funktion hat: die nämlich, eine einzige Hörschaft anzusprechen, die verschiedenen Generationen der Hörenden als Einheit des gläubigen Volkes⁶⁸. Dann geht es nicht mehr um mehrere Bünde, sondern um die Ausfaltung und Aktualisierung des einen immer wieder neu werden-Bundes vom Sinai⁶⁹.

Diese konkrete Funktion der Rede vom »Bund« ermöglicht es, auch im »Bund« nach dem Verständnis dessen zu suchen, was Israel unter seiner Begegnung mit Gott und von daher unter »Sünde« versteht. Wir brauchen dann nicht zu befürchten, nur auf einen, vielleicht noch nicht einmal besonders wichtigen, Teilaspekt zu stoßen. Außerdem stehen die Texte, die wir untersuchen wollen, alle im Pentateuch, in dem das Wort »Bund« seine Einheitsfunktion bereits ausgebildet hat.

Wichtig ist ebenfalls, dass die Rede vom »Bund« ihre zentrale Funktion gerade in einer *synchronen* Lektüre wahrnimmt. Das ermöglicht es uns, verschiedene Texte in ihrem theologischen Zusammenhang so zu lesen, dass ein einheitliches Bild von der Glaubenserfahrung Israels entsteht.

1. Die Geschichte eines Weges – oder: was Israel eigentlich erzählen will

Zum Wort »Bund« (b^orît) gehören verschiedene Wortfelder. Eins von ihnen ist mit »Vertrag«, »Verpflichtung«, »Bindung«, »Eid« besetzt, ein anderes beschreibt die Bundesbeziehung als »Liebe«, »Freundschaft«, »Gnade«, »Friede«⁷⁰. Dieses zweite Wortfeld wird noch einmal erweitert durch eine Anzahl von Substantiven wie »Güte« (xâsed) und »Treue« (oder Wahrheit,)â{ ât), die zu Paaren kombiniert werden können, wie in »Güte und Treue« (xâsâd w^o)â{ ât). Das Wort xesed werden wir im Folgenden mit »maßloser Liebe« oder »maßloser Barmherzigkeit« übersetzen. Es bezeichnet ein Übermaß, etwas alle Proportionen überschreitendes, im Vergleich mit der »Gerechtigkeit«, die sich auf ein richtiges, gerechtes Gewicht oder Maß bezieht⁷¹.

Weiter gibt es eine Reihe von Verben, die das rechte Bundesverhalten anzeigen, wie »befolgen« (\$âmar), »hören« (\$âma()), »bewachen, hüten« (nâcar), »sich erinnern« (zâ\ar). An dem Vorkommen dieses Vokabulars ist ersichtlich, dass von dem Bund die Rede ist, auch wenn das Wort selbst nicht vorkommt.

Zum Bundesvokabular gehört auch der »Weg« (derek). Das Wort kann auch »Verhalten« heißen (Ez 36,17). Der Bund bezeichnet ein ausschließliches Verhältnis zwischen JHWH und Israel, das von gegenseitiger Zugehörigkeit gekennzeichnet ist (z. B. Dt 26,17–19), die sich in einer Haltung oder einem Verhalten ausdrückt. Das Verhältnis ist ungleich, weil die Initiative immer von JHWH ausgeht, aber es ist doch ein *gegenseitiges* Verhältnis und das ihm entsprechende Verhalten gilt für beide »Partner«. Die Art und Weise dieses Verhaltens, von seiten JAHWHs und von seiten Israels, umreißt bereits die Rede vom »Weg«.

⁶⁷ LOHFINK / ZENGER, Gott Israels, 1994, 30–67.

⁶⁸ Ebd., 37.

⁶⁹ LOHFINK / ZENGER, ebd., 179.

⁷⁰ WEINFELD, b^orît, 1973, 785.

⁷¹ GERLEMAN, Maß, 1978, 155–161.

Es gibt nur *einen einzigen* Weg des Bundes, den von JHWH vorgezeichneten; dieser Weg ist gleichbedeutend mit dem Befolgen der Gebote, der Ehrfurcht JHWH gegenüber (Dt 8,6) und dem »Hören auf seine Stimme« (Dt 26,17). Sich an die Wege JHWHs »erinnern« ist dasselbe wie »Gerechtigkeit üben« (Js 64,4). Wenn Israel auf diesem Weg geht, schenkt JHWH ihm ein glückliches Leben im Gelobten Land und seinen Segen (Dt 5,33; 28,9; 30,16). Dieser Bundesweg hat mit der Befreiung aus Ägypten begonnen (Ex 18,8; Jos 24,17) und durch die Wüste geführt, in der JHWH sein Volk auf die Probe stellen wollte (Dt 8,2). JHWH ist vor ihnen hergegangen auf dem Weg, um ihnen einen Platz zum Lagern auszusuchen (Dt 1,33); in ständiger Sorge war er um sie bemüht wie jemand es um seinen Sohn ist (Dt 1,31). Aber schon auf dem Weg in das verheißene Land sind die Israeliten vom »Weg abgewichen«, das heißt konkret: Sie haben sich ein Goldenes Kalb gegossen und es ihren »Gott« genannt (Ex 32,8).

Der Weg des Bundes ist der Weg, den JHWH geht und auf dem er von seinem Volk begleitet werden will, damit sie ihn zusammen gehen können; Israel aber weicht von diesem Weg ab (Dt 9,12.16; 13,6; 31,29). Das Abweichen vom Weg ist gleichbedeutend mit der Verehrung »fremder« Götter (Js 42,24; 66,3). Israel verlässt seinen Gott und geht »seine eigenen Wege« (Ez 36,17), es »verhärtet sein Herz« (Js 63,17). Aber die »eigenen Wege« führen nicht in das verheißene Land, sondern in die Verbannung (Dt 11,28) und sie führen dazu, dass *jeder einzelne* seinen »eigenen Weg« geht, das heißt sich nur nach seinem Vorteil richtet. Aus einer solchen Situation geht der leidende Gottesknecht hervor (Js 53,6.11).

Auf den hartnäckigen Götzendienst der Israeliten antworten die »Flüche« oder Unheilsverheißungen die zum Bundesabschluss gehören: Israel muss den Weg der Befreiung zurückgehen – JHWH bringt es »auf Schiffen wieder nach Ägypten zurück« (Dt 28,68). Dann aber beginnt von der Verbannung aus (Babylonien erscheint als Ägypten) die neue Befreiung, wenn die Erlösten JHWHs den Weg nach Zion gehen (Js 35,8–9). Dann ist JHWH das »ewige Licht« Israels und alle Bürger Jerusalems sind »lauter Gerechte« (Js 60,20–21).

Im Zusammenhang mit dem Üben der Gerechtigkeit und der Erinnerung an die Wege JHWHs fasst Jesaja mit brutaler Offenheit zusammen, was sich bei der Betrachtung des Weges schon abgezeichnet hat: »Gegen dich wurden wir abtrünnig von Urzeit an (εὐ(ὀ)λάμ: immer schon)« (Js 64,3). In demselben Text wird diese Abtrünnigkeit »sündigen« genannt. Allein unsere Betrachtung des Weges hat uns also bereits in das Sündenverständnis Israels eingeführt und gezeigt, dass die Sünde mit Götzendienst zu tun hat, der auch die Wurzel von »Un-gerechtigkeit« zu sein scheint, die ihrerseits einen Menschen zum leidenden Gottesknecht werden lassen kann. Diese Sünde bezeichnet *immer schon* das Verhalten *ganz Israels*. Damit haben wir einen Rahmen innerhalb dessen wir einige Schlüsseltexte weiter befragen können.

Bevor wir das tun ist es wichtig, noch einmal auf das Kerygma zurückzugreifen, das wir mit dem bekennenden *Zeugnis* in Verbindung gebracht haben. Israel bezeugt sein Vergehen gegen JHWH, das heißt die Texte sind ein *Schuldbekentnis*, das Israel selber ablegt. So etwas kann man nur tun, wenn man die Schuld bereits als solche erkannt hat. Ein Schuldbekentnis beschönigt nichts; es versucht keine Rechtfertigung, sondern ist ganz im Gegenteil das Zeichen der *Umkehr*. Israel spricht sozusagen mit reuigem Herzen, das sich daran erinnert, dass der Name JHWHs von »alters her« (wieder μέ(ὀ)λάμ) »unser Erlöser« ist (Js 63,16). Zwei Aussagen bedingen sich also anscheinend gegenseitig: JHWH ist »von alters her« oder auch »immer schon« Erlöser, und Israel ist »von alters her« oder »immer schon« Sünder = abtrünnig, untreu, ungerecht, götzendienerisch.

Von daher wird erkenntlich, was Israel eigentlich erzählen will. Es will von dem Bund sprechen, aber so, dass dieser Bund als ein Verhältnis zwischen JHWH und Israel verstanden

wird, in dem JHWH *immer schon* einen Weg der Befreiung und Erlösung mit einem Volk geht, das sich *immer schon* mit allen Kräften gegen diesen Weg sperrt, ständig von ihm abweicht und sich dann entsprechend verirrt. Damit sind uns sozusagen die beiden Partner des Bundes vorgestellt und es ist zu erwarten, dass dieser gemeinsame Weg sich äußerst dornig gestalten wird. Es ist aber auch der Horizont angeleuchtet, auf den der Weg zugeht: die endgültige Erlösung in der Heimkehr in ein verherrlichtes Jerusalem.

2. »Sündenfall« oder Hoffnung?

Führen wir jetzt mit der Lektüre des *locus classicus* der Erbsündenlehre im Ersten Testament, der Geschichte vom »Sündenfall« (Gn 3) fort, begingen auch wir wieder den Fehler, die Erbsünde für sich allein und folglich losgelöst von der Gnade zu betrachten. Es stellt sich also die Frage nach dem Zusammenhang der bezeugten Glaubenserfahrung – oder der Begegnung mit Gott – in den dieser Text gehört. Den Zusammenhang liefert die jahwistische Erzählung von Vergebung und Sünde. Das Wort »Erbsünde« gibt es biblisch nicht, also wird zu untersuchen sein, was die Texte unter »Sünde« verstehen.

2.1 Die Glaubenserfahrung des Jahwisten

2.1.1 Ex 34,6–10

Da Genesis 3 zu der jahwistischen Pentateuchquelle gehört liegt es nahe, den Text auch im Gesamtrahmen der jahwistischen Theologie zu lesen. Die Glaubenserfahrung der Vergebung, nach der wir suchen, findet sich in einem großen Text in Ex 34,6–10 der, in der synchronen Lektüre der Schrift, als Antwort auf die elohistische Episode der Herstellung des Goldenen Kalbs in Ex 32,2–4 erscheint. Ex 34,6–10 kann als Schlüsseltext für das Verständnis von Gn 3 gelten. Zunächst eine Arbeitsübersetzung dieses Textes, die seine *Struktur* deutlich machen soll:

JHWH-JHWH

Gott, liebevoll-mitfühlend und gnädig-barmherzig
 langsam zum Zürnen
 voll Treue aus maßloser Liebe
 (xesed w:)emet) v.6
 der die maßlose Liebe (xesed) *Bewahrende ...*
 der die Sünde in allen ihren Formen *Vergebende*
 ((áwon – vâ\$a(– xa++á)áh)
 der *auf die Sünden* der Vater nur für kurze Zeit *Achtende* v.7

□ Und eilends fiel Mose zur Erde
 und betete an v.8
 und sagte: «wenn ich Gnade in deinen
 Augen gefunden habe, Herr,
 gehe doch, Herr, in unserer Mitte,

denn es ist ein halsstarriges Volk
 und vergib du all unsere Sünde ((áwon – xa++á)áh)
 und nimm uns als dein Eigentum« ┘ v.9

ICH

der den *Bund Schließende*
 vor dem ganzen Volk will ich Wundertaten tun,
 wie sie noch nie geschaffen worden sind ...
 und dein ganzes Volk wird die Werke JHWHs sehen,
 denn Anbetung erweckend ist das, dessen
Verursachender (Machender) ich bei (mit) dir bin. v.10

V.6 wird eingeleitet von einer feierlichen Wiederholung des JHWH-Namens. Dann schließt sich an den Namen eine für das Hebräische außergewöhnliche Häufung von Adjektiven an: »liebepoll-mitfühlend – gnädig-barmherzig – langsam zum Zürnen – voll von Treue«. Die »maßlose Liebe« JHWHs ist sein xesed, seine über alles Maß hinausgehende Liebe, in der Mitleid, Erbarmen, Gnade, Zuneigung mit anklingt. Zudem ist das Wort, dem Bundesvokabular entsprechend, mit »Treue« zusammen gebunden.

In v.7 werden dem doppelt ausgerufenen Namen noch einmal drei Beschreibungen ange-schlossen. Der Vers ist strukturiert durch das aktive Partizip des einfachen hebräischen Verb-stammes (qal), das »qôtel« heißt. Diese Form hat etwas Besonders: Sie drückt, in Verbindung mit dem JHWH-Namen, eine immer währende Handlungsweise Gottes aus⁷², ein Handeln, das erkennen lässt, in welcher Weise JHWH Gott ist. Sie bezeichnet eine Eigenschaft, die so her-ausragt, dass sie die Züge eines Namens erhält. Dazu klingt in diesen auf JHWH angewandten Formen starke Emotivität an. In der oben angeführten Arbeitsübersetzung sind alle qôtel-Formen kursiv geschrieben. Insgesamt finden wir in v.7 drei qôtel-Formen; das Verb der ers-ten gehört zum Bundesvokabular.

Als der die maßlose Liebe Bewahrende, der die Sünde in allen ihren Formen Vergebende und der auf die Sünden der Väter nur für kurze Zeit – sozusagen nur mühsam – Achtende ist JHWH also Gott. Seine maßlose Liebe zu Israel, die immer währende Vergebung aller Sünde und seine Unfähigkeit, sich langfristig auf die Sünden der Väter zu konzentrieren, lassen ihn als Gott erkennen. Dieser ganze Textblock (vv.6–7) kann als eine *Selbstvorstellung* JHWHs bezeichnet werden: JHWH selber beschreibt vor Mose sozusagen sein Gottsein. Ebenso belegt diese Stelle, dass »der Vergebende« tatsächlich der Name Gottes ist (I,3 – These 1).

Wichtig für uns sind die drei Vokabeln im mittleren Verabschnitt von v.7, die die Sünde umschreiben. Die Wörter sind (áwon (Schuld), vâ\$a((Frevel) und xa++á)áh (Sünde)⁷³. Die Grundbedeutung von »Schuld« und von »Sünde« ist genau das »vom Weg abweichen« im Sinne von Götzendienst und Bundesbruch wie wir es oben besprochen haben. »Frevel« ist gegen Gott aufbegehren und deshalb ebenfalls im weiteren Wortfeld des »Weges« anzusie-deln. Die drei Wörter für Sünde zusammen beschreiben sozusagen synthetisch die ganze Wirklichkeit von Sünde; sie beschreiben sie außerdem als einen Verstoß gegen das Hauptgebot des Dekalogs: »Du sollst keine anderen Götter haben als mich« (Ex 20,3). Diesem Hauptgebot aber geht die Einleitung – wieder eine Selbstvorstellung JHWHs – voraus: »Ich bin JHWH, dein Gott, der dich aus dem Ägypterlande, dem Sklavenhause, herausgeführt hat« (Ex

⁷² Vgl. KEDAR-KOPFSTEIN, Aspects, 1977, 160.166.

⁷³ Vgl. KOCH, Sünde, 1992, 27–52.

20,2; Dt 5,6). Diese Selbstvorstellung enthält noch einmal den Namen Gottes in Gestalt der Formel »der dich aus Ägypten herausgeführt hat« (vgl. Ex 6,7; Lv 22,33). Der Name Gottes als des Vergebenden ist also mit der Befreiung aus Ägypten verbunden.

Von hier aus wird deutlich, warum die groß angelegte Selbstvorstellung JHWHs in Ex 34 von der Geschichte vom Goldenen Kalb in Ex 32,2–4 her zu verstehen ist⁷⁴. In Ex 32 lagert das Volk am Fuße des Berges Sinai und wartet, dass Mose vom Berg herabsteigt. Des Wartens müde, verlangen sie von Aaron, dass er ihnen einen Gott machen solle, der sie führt. Daraufhin gießt Aaron ein goldenes Kalb und Israel ruft aus: »Das ist dein Gott, Israel, der dich aus Ägypten herausgeführt hat« (v.4). Genau das ist die Sünde Israels, der Bundes- und Vertrauensbruch, der in Ex 32,31 als »die große Sünde« (xā+ā)āh g: dolāh) bezeichnet wird: Israel hat JHWH seinen Namen weggenommen, der ihm auf Grund der Befreiung aus Ägypten zukam, der für JHWHs Groß- und Wundertaten an Israel stand, und an dem die ganze Glaubwürdigkeit von JHWHs Liebe und der Beständigkeit seiner Bundeshaltung hing. Diesen Namen hat Israel einem Götzen gegeben und damit JHWH, seinen Gott, zu einem namenlosen Niemand – letztlich zu einem Götzen – gemacht. Auf *diese* »große Sünde« antwortet die Selbstvorstellung JHWHs in Ex 34,6–7. JHWH ist *unter diesen Umständen* der Liebende, Barmherzige, Mitfühlende und Vergebende, der von seiner maßlosen Liebe zu Israel nicht lassen kann. Hier wird etwas Wichtiges deutlich: Die Liebe JHWHs zu Israel ist maßlos, weil sie gerade nicht ihr Maß an der »großen Sünde« Israels hat. Sie ist die Liebe des Vaters zu Jesus, seinem Sohn.

Der nächste Schritt des Dramas wird in vv.8–9 erzählt, der in der Arbeitsübersetzung eingerückt ist. Die emotive Selbstvorstellung JHWHs bewirkt das *Sündenbekenntnis* Israels, das Mose stellvertretend ablegt. Auch hier kann man von einer *Selbstvorstellung* sprechen: Israel *be-* und *erkennt* sich selber als ein »halsstarriges Volk« (v.9).

Der ganze v.9 verweist in das Wortfeld des Weges und des Bundes, und zwar auf merkwürdige Weise: Die Halsstarrigkeit Israels ist sozusagen die *Begründung* (kî) dafür, dass JHWH in seiner Mitte gehen soll. Nur inmitten des halsstarrigen Volkes hat es überhaupt einen Sinn, dass JHWH sich so feierlich und gefühlsbetont gleichzeitig mit dem Namen des »Vergebenden« vorstellt. Der Ausdruck Israel als sein »Eigentum« zu nehmen verweist noch einmal auf das Bundesverhältnis (vgl. Dt 26,18) und gehört zu dem »in unserer Mitte« Gehen, sodass die Selbstvorstellung Israels und seine Bitte um Vergebung sozusagen in der *Mitte* der Bundeshaltung JHWHs eingeschoben scheint.

Nach dem Schuldbekenntnis Israels fährt JHWH in v.10 mit seiner *Selbstvorstellung* fort. Es ist so, als ob er die erste Selbstvorstellung in einer zweiten noch einmal erläuterte, aber der Ton ist jetzt anders: persönlicher (ICH statt des feierlich verdoppelten Namens) und sozusagen überschwenglich. Der Vers beginnt und endet mit einer qôtel-Form. Die qôtel-Form am Ende fasst gleichzeitig den Text zwischen den beiden qôtel-Formen zusammen und erklärt die erste Form.

JHWH stellt sich mit dem Namen des »den Bund Schließenden« vor. Darauf folgt die Erklärung dessen, was dieser Name bedeutet: Die Wundertaten spielen auf die Befreiung aus Ägypten an und gleichzeitig auf die Schöpfung – in der Form des Schaffens (bāra)) von Heil⁷⁵; aber JHWH schafft das Heil der Herausführung so, dass er den Glauben Israels gleich mit-

⁷⁴ Vgl. DOHMEN, Dekaloganfang, 1993, 175–195.

⁷⁵ Bezeichnenderweise kehrt der Zusammenhang von Rettung oder Heil und »schaffen«, »erneuern«, wieder mit bāra), gerade in Psalm 51, dem berühmten »Miserere«, v.12, wieder: ZENGER, Hintergrund, 1999, 18.

schaft. Das wird mit dem qôtel von »machen, schaffen« ((i sâ) zusammengefasst und deutet auf Neuschöpfung hin.

Dies ist also die *Begegnung mit Gott*, zu der Israel sich bekennt: Erst in der Erfahrung der überströmenden Liebe, Gnade und Vergebung JHWHs erkennt es seine »große Sünde«. Was vorher, am Sinai, nicht sündhaft sondern eher verständlich erschien – ist der eine Gott weg mitsamt seinem Mittler, dann muss man sich eben einen anderen besorgen, denn ein »Führer« durch die Wüste wird letztendlich gebraucht – genau das wird *in der Vergebung* und durch sie als eine ungeheuerliche Verfehlung erkannt. Diese Erkenntnis ist gleichzeitig die Erkenntnis JHWHs in seinem Gottsein und Selbsterkenntnis Israels als ein Volk von Schuldigen. Gotteserkenntnis und Umkehr fallen zusammen und *beides* gleichzeitig bekennt Israel in seinem Glaubenszeugnis. Demnach gibt es überhaupt kein Glaubenszeugnis, das nicht gleichzeitig *Schuldbekennnis* wäre – aber Bekenntnis *vergebener* Schuld. Genau dasselbe lässt sich in zahlreichen prophetischen Texten nachweisen (z. B. Hos 2; Ez 36,24–38), in denen es immer wieder um die liebende Treue JHWHs und den Götzendienst Israels geht.

2.1.2 Der »Sündenfall« von Genesis 3

Wie passt nun die Geschichte vom »Sündenfall« in Gn 3 in dieses Bild? Die Eingangsfrage ist, wie die literarische Gattung dieses Textes zu bestimmen ist. Lohfink sieht in dem Text eine »Stammvatererzählung« im Stil des »altisraelitischen Clandenkens«: »Wenn man etwas verdeutlichen wollte, das die ganze Gruppe und jeden einzelnen in ihr betraf, dann erzählte man es vom „Stammvater“«⁷⁶. Das bedeutet dann in Gn 3, dass die erzählte Sündenwirklichkeit für *alle Menschen ohne Ausnahme* gilt, während die Erzählung vom Goldenen Kalb, wie wir gesehen haben, so etwas wie eine »Ursündenerzählung« für *Israel* ist⁷⁷. Zu beachten ist allerdings, dass das »Stammvaterdenken« eine alttestamentliche Denkform ist, die zunächst *verstanden* und dann *übersetzt* werden muss⁷⁸. Man kann nicht, in einem westlichen Denkmodell, von einem nun als real existent postulierten »Stammvater« oder von einem postulierten Ereignis am »Anfang« der Menschengeschichte einen Kausalzusammenhang zwischen diesem Ereignis und der Beschaffenheit der Menschheit danach ableiten. Wenn ein Denkmodell nicht übersetzt sondern einfach in ein anderes hinein übernommen wird, tritt eine unbewusste und unbewusst verfälschende Hermeneutik in Kraft.

Vielleicht ist die Bestimmung einer literarischen Gattung nie so wichtig gewesen wie in diesem Fall. Handelt es sich um eine »Stammvatererzählung« im biblischen Sinn, dann kann nur davon die Rede sein, dass die *ganze Menschheit* immer und überall in Sünde verstrickt ist. Die Rede von einem »Sündenfall« widerspräche den Aussagemöglichkeiten des Textes. Geht man hingegen davon aus, dass es sich tatsächlich um einen konkreten »Fall« in grauer Vorzeit handelt, dann wird der Text als *Ätiologie*, also als *Ursprungssituation* verstanden und es geht zentral um die Erklärung dieses Ursprungs.

Auch hier sind aber noch einmal Unterscheidungen angebracht. Redet man von einer »Urgeschichte«, dann wäre zu klären, was man mit »Urgeschichte« meint: Versteht man darunter einen »Anfang«, sozusagen die *erste* aller Geschichten, oder versteht man den Begriff im

⁷⁶ LOHFINK, *Das Jüdische*, 1987, 169f. 187. Lohfink erklärt hier die Position von SCHARBERT, *Prolegomena*, 1968.

⁷⁷ LOHFINK, *ebd.*, 170.

⁷⁸ *Ebd.*, 170–173.

Rahmen des »Stammvater«-Modells? Dasselbe gilt für die häufige Rede von der »Ätiologie«. Biblisch gesehen, bedeutet »ätiologisches« Denken: »Was jetzt ist, wird aus einem Gründungs- und Ursprungsereignis in früher Zeit abgeleitet, das normalerweise zu diesem Zweck erfunden wird«⁷⁹. Versteht man die Ätiologie aber im okzidentalen Denkmodell, dann setzt man einen *real-historischen Ursprung* in dem Sinn voraus, dass aus diesem Ursprung die jetzigen »Folgen« geradlinig abgeleitet werden können. Anders gesagt: Die »Stammvatererzählung« beschreibt ein universelles »Sosein« – sie erzählt »was niemals war und immer ist«⁸⁰; die Ätiologie beschreibt, solange keine anderweitigen hermeneutischen Erklärungen abgegeben werden, das sündige Verhalten zweier konkreter Menschen. Ein Hinweis auf das, was das biblische Denkmodell meint, ist in dem »immer schon« (m" (ólám) gegeben, das uns bei Jesaja (64,3; 63,16) begegnet ist.

Diese hermeneutischen Feinheiten haben Folgen: Die Rede von einer *erblichen* Sünde kann nur an der (unerläuterten) Ätiologie festgemacht werden und *muss* sich der Frage stellen, wie die beschriebene Sünde auf die Nachkommen des ersten Paares übergehen kann. Entscheiden wir uns aber für die »Stammvatererzählung« – oder für die »Urgeschichte« im Sinn des biblischen Denkmodells – dann verzichten wir implizit auf die Frage nach dem *Ursprung* (im Kausalsinn) der Sünde⁸¹.

Worin besteht nun die theologische Aussage des Textes von Gn 3? Die Schlangenepisode unterstellt »Gott«, sich die Erkenntnis des Guten und des Bösen, für die der Paradiesesbaum der Erkenntnis steht (Gn 2,9.17) als Privileg für sich selber vorzubehalten; die Menschen hingegen wollen sich diese Erkenntnis selber aneignen. »Gott« und die Menschen sind also sozusagen Rivalen. Jede Partei will dasselbe und will es auf Kosten der anderen. Alonso Schökel hat herausgearbeitet, dass es sich hier und bei dem »Verbot« vom Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen zu essen (Gn 2,17) um ein weisheitliches Motiv und, im Ganzen von Gn 2–3, um die Struktur des Bundesschlusses handelt. Das »Verbot« ist ein apodiktisches Gebot; und die in Gn 2,15 gebrauchten Verben »bebauen« und »bewachen« sind typisches Bundesvokabular: »dienen« ((æbad) und »halten, bewahren« (šamar)⁸². Dann legt es sich nahe, dass auch die Sünde von Gn 3 wieder auf der Linie des Verrates Israels an JHWH liegt: »Gott« als Rivale der Menschen ist von vornherein ein Götze.

Die Rivalität nimmt ihren Ausgang vom Auftreten der Schlange, die als »listiger als alle Tiere« eingeführt wird. Sie greift auf listige Weise das »Bundesgebot« (Gn 2,17a) an, indem sie die vorhergehende »Bundesgabe« (Gn 2,15) – in dieser Perspektive könnte mit dem »Garten« das Gelobte Land gemeint sein – unterschlägt und nur das »Verbot« und die »Bundesdrohung« (Gn 2,17b) gelten lässt⁸³. Dann wird natürlich aus dem aus der Gabe des »Gartens« folgenden Bundesgebot ein willkürliches »Verbot«, gefolgt von einer unverhältnismäßigen Strafe.

Von Ex 34,6–10, der Selbstvorstellung JHWHs und der Selbstvorstellung Israels als ein götzendienerisches Volk her gesehen, liegt es sicher nahe, in der Schlange das Symbol des Götzendienstes, konkret des kanaanäischen Fruchtbarkeitskultes zu sehen. Das ist zwar nur eine

⁷⁹ Ebd., 170, unter Berufung auf SCHARBERT.

⁸⁰ ZENGER, Hintergrund, 25.

⁸¹ Urgeschichten reden gerade »nicht darüber, wie es zu dieser Welt *gekommen* ist, sondern wie diese Welt »eigentlich« *ist*«, ZENGER, ebd., 26.

⁸² ALONSO SCHÖKEL, Motivos, 1962, 306–309; auch KOCH, Sünde, 113–116.

⁸³ ALONSO SCHÖKEL, Motivos, 307.

Facette der komplexen Schlangensymbolik⁸⁴, aber sie ordnet sich gut in die Gesamtsicht ein, zumal die hebräische Wurzel für das Wort Schlange (nāxáš) zugleich »Magie«, also Götzendienst, bedeutet.

Mit dieser Uminterpretation seitens der Schlange ist JHWH zu einer ausgrenzenden Figur geworden, die aus Eigeninteresse handelt. Die List schafft Misstrauen und Verdacht und lässt »Gott« sogar als Bedroher und Gegner erscheinen. Besonders wichtig ist, dass die Schlange genau das Gegenteil von dem behauptet, was Gott in Gn 2,17b gesagt hat: »an dem Tage, an dem du davon issest, musst du sicher sterben«; die Schlange hingegen sagt: »Keineswegs, ihr werdet *nicht* sterben«.

Nach Lohfink⁸⁵ handelt es sich bei dem von Gott in Gn 2,17b angekündigten Tod nicht um den natürlichen Tod, sondern um gewaltsames, vorzeitiges Sterben. An diesem Punkt wird die List der Schlange zur Lüge. Der gewaltsame Tod tritt mit dem Brudermord Kains in Gn 4 ein⁸⁶. Von Gn 3 an breitet Gewalt sich aus: Nicht nur ist »Gott« Rivale der Menschen, im weiteren Verlauf von Gn 3 sind Mann und Frau Rivalen unter sich; der Kain-Nachkomme Lamech wird nicht nur sieben mal gerächt, wie Kain, sondern siebenundsiebzig mal (Gn 4,24). Damit kontrastiert im Neuen Testament die *Vergebung*, die die sich hier abzeichnende Spirale der Gewalt unterbricht: »Herr, wenn mein Bruder sich gegen mich verfehlt, wie oft soll ich ihm vergeben? Bis zu siebenmal? Jesus antwortete ihm: „Ich sage dir, nicht bis siebenmal, sondern bis zu siebenundsiebzigmal“« (Mt 18,21–22)⁸⁷.

Die Geschichte der Sintflut, vielleicht die »radikalste biblische Reflexion über die Universalität und Destruktivität der Sünde«⁸⁸, spricht davon, dass alle Gedanken der Menschen nur »auf das Böse gerichtet« sind (Gn 6,5 J) – die Menschen sind »böse von Jugend an« (Gn 8,21 P). Deutlicher sagt Ps 51,7.16 dass jeder in Blutschuld verstrickt ist, die ihm gesellschaftlich immer schon vorgegeben ist⁸⁹. Diese soziale Wirklichkeit des Misstrauens und der Gewalt wird auf Gott projiziert, und hier trifft sich die von der Schlange eröffnete Sicht mit der des Götzendienstes: Mit sündigen Augen gesehen ist »Gott« jemand, der blutige Opfer verlangt, die seine Willkür besänftigen sollen (Gn 4).

Bis jetzt haben wir also ein Bild allgemeiner Gewalttätigkeit und allgemeinen Misstrauens und Missbrauchs – oder auch allgemeiner Unfähigkeit zur Gemeinschaft miteinander (vgl. Gn 11,1–9). Das alles wird als Sünde verstanden und ist genau genommen *Sünde der Welt*⁹⁰.

Wie passt das aber zu unserem vorhergehenden Ergebnis, dass *Israel* erst in der Erfahrung der *Vergebung* seine »große Sünde« erkennt? Trotz der Bundes- und Weisheitselemente in Gn 2–3 ist hier doch nicht von Israel die Rede, sondern von allen Menschen zu jeder Zeit. Sind das nicht zwei ganz verschiedene Ebenen? Die Antwort des Ersten Testaments ist doppelspu-

⁸⁴ Texte und Erklärung bei DREWERMANN, Strukturen I, 1988, 55–69.

⁸⁵ LOHFINK, Das Jüdische, 190.

⁸⁶ Ebenso wie Lohfink besteht ZENGER, Hintergrund, 28, auf der Zusammengehörigkeit von Gen 3 und 4: »Im Sinne der Urgeschichte sind der Hang zur Gewalt und die Bereitschaft zum Brudermord die eigentliche ›Ersünde‹ «.

⁸⁷ Vgl. LOHFINK, Das Jüdische, 197.

⁸⁸ ZENGER, Hintergrund, 29.

⁸⁹ LOHFINK, Das Jüdische, 184f. Dazu auch ZENGER, Hintergrund, 17: Der Psalm hat eine bedeutende Rolle gespielt »bei der Ausbildung jener kirchlichen Erbsündenlehre, wonach die Erbsünde durch Fortpflanzung und nicht durch Nachahmung übertragen werde«. In Wirklichkeit beklagt der Beter den Zustand zwischenmenschlichen Vergehens und Versagens, »der von Anfang an zu seinem Dasein gehört ... Er ist Sünder gerade als Mitglied einer sozialen Gemeinschaft, in die er hineingeboren wird«.

⁹⁰ So auch LOHFINK, Das Jüdische, 186.

rig: Israel hat die Aufgabe, vor »den Völkern« Zeugnis für JHWH abzulegen, damit auch die Völker erkennen, dass nur JHWH Gott ist (z. B. Ez 36,36; Js 41,1–16; 45,20–25), das ist die erste Spur. Die zweite ist das Verständnis der Paradiesgeschichte in Gn 2: Es herrscht ein zunehmender Konsens, dass das »Paradies« nicht ein Anfangsgeschehen, sondern eschatologische Verheißung ist und so am Ende des Bundesweges Israels steht. Gerade darauf verweisen die Bundeselemente in Gn 2–3: Wenn Israel treu sein Bundesverhältnis mit JHWH lebt, wird es in Frieden und Freude im Land leben können (vgl. Gen 2,15) und die »Völker« und die ganze Schöpfung mit ihm. Auf den *Weg* Israels mit seinem Gott kommt es an, damit *alle* erkennen können, dass Gewalt und Unterdrückung nicht eine »natürliche« Form der Vergesellschaftung, sondern *Sünde* sind und dass Gott nicht ein Rivale ist, sondern alle mit seiner Vergebung umfängt und sie deshalb befreit. Die Rede von der Sünde steht also offensichtlich unter dem Zeichen der Hoffnung auf endgültiges Heil.

2.2 Die Glaubenserfahrung der Priesterschrift

Es ist angebracht, auch die Priesterschrift zu befragen, ob sie ein ähnliches Sündenverständnis kennt und eine ähnliche Zuordnung von Vergebung und Verheißung, innerhalb derer die Sünde überhaupt erst als solche erkannt werden kann. Das ist deshalb wichtig, weil uns in Gn 1,1–2,4a auch ein priesterlicher Schöpfungsbericht überliefert ist, eine priesterliche Sündenfallgeschichte aber offensichtlich fehlt⁹¹. Wir können auch hier von einem Schlüsseltext ausgehen, der einerseits das Verständnis für den Schöpfungsbericht öffnet, andererseits aber besonders für das, was wir suchen: Begegnung mit Gott – Vergebung – Sünde. Ein solcher Text ist Ex 6,2–8, der zweite Bericht über die Berufung des Mose⁹². Im Falle der Priesterschrift kommt aber noch ein zweiter Schlüsseltext hinzu: Lv 22,31–33.

In Ex 6,2–8 geht es um die Bundeshaltung JHWHs. Auch hier – wie in Ex 34,6 – steht zuerst eine *Selbstvorstellung* JHWHs (v.2): »Ich, JHWH«. Ziel des Bundes, den JHWH mit den Patriarchen geschlossen hatte, war die Gabe des Landes (v.4). Diese Landverheißung hat sich nicht erfüllt, denn die Nachkommen der Patriarchen sitzen in der ägyptischen Knechtschaft, aber die Bundeshaltung JHWHs bewirkt, dass er ihre Klagen hört (שָׁאָא, ein Verb der Bundeshaltung, vgl. Dt 6,4). JHWH hört also nicht etwa, weil die Versklavten klagen, sondern er hört, weil er derjenige ist, der den Bund »schafft«.

Der der Väterverheißung (El Schaddai) gegenüber neue Name JHWH ist nun aber nicht mehr auf das Land bezogen, sondern auf die *Befreiung aus der Knechtschaft* (v.6), die jetzt beginnt und deren Mittelpunkt die Bundesformel bildet: »Ich will euch zu meinem Volk nehmen und euch zum Gott werden« (v.7). Darauf folgt, in demselben Vers, eine erzählerische Umschreibung des JHWH-Namens: »Ich, JHWH, der euch Herausbringende«, im Hebräischen eine bemerkenswerte Formulierung: hier steht nicht der qôtel, wie wir es beim Jahwisten gesehen haben, sondern das Partizip Hifil (hammóci), das attributiv gebraucht und dem Namen zugeordnet ist. Diese Form des Namens kommt im ganzen Ersten Testament nur hier und in unserem zweiten Schlüsseltext Lv 22,33 vor. An diesem Namen und an JHWHs Zugehörig-

⁹¹ KOCH, Sünde, 121, sagt zuerst, dass P keine »Erbschuld« kennt, findet dann, dass P ein großes Interesse an der »Allgemeinheit der Sünde« hat, 122, und weist dieses Interesse anschließend in den Propheten und in der Weisheitsliteratur nach, 122–127. Die Frage wäre hier, ob nicht die Allgemeinheit der Sünde gerade das ist, was wir gemeinhin »Erbsünde« nennen.

⁹² Vgl. KOCH, Redaktor, 446–467.

keit zu seinem Volk, die sich in Befreiung aus der Knechtschaft äußert, ist zu erkennen, dass JHWH Gott ist und was »Gottsein« bedeutet.

Danach sagt der Text, dass JHWH das den Vätern zugeschworene Land nun diesen befreiten Sklaven geben wird (v.8). *Diese* Selbstvorstellung und *diese* Erkenntnis JHWHs drücken die Hoffnung der Priesterschrift im babylonischen Exil aus und sind der Interpretationsschlüssel für Gn 1,31: »Gott sah alles, was er gemacht hatte, und siehe es war sehr gut«. Auch hier, ebenso wie beim Jahwisten, nimmt die Schöpfung Züge eschatologischer Verheißung an: Am *Ende* wird alles »sehr gut« sein und alle werden teilnehmen an der Sabbatruhe, am Segen und an der Heiligung, von denen in Gn 2,3 gesprochen wird⁹³. Der Weg dorthin – selbstverständlich der Bundesweg – beginnt jetzt, mit der Befreiung.

Unser erster Schlüsseltext hat uns die Begegnung mit Gott im Bund erschlossen, noch einmal die rechte Erkenntnis Gottes, die zentrale Stellung der Befreiung und die Perspektive eschatologischer Hoffnung. Wo aber sind die Vergebung und die Sünde geblieben? Beides findet sich in unserem zweiten Schlüsseltext Lv 22,31–33, der mitten im levitischen Heiligkeitsgesetz steht. Die dreimal vorkommende Selbstvorstellungsformel »Ich, JHWH« hält Dreierlei zusammen: die Mahnung, sich an den Bund zu halten; das Schuldbekenntnis Israels, dass es den Namen Gottes entweicht – das erinnert an Ex 32,4; und das *Versprechen*, dass JHWH selber sein Volk sich ähnlich machen wird, das heißt es »heiligen«. Dass der Name JHWHs inmitten Israels geheiligt werden soll (v.32) ist ein *passivum divinum*. Die Wörter »Sünde« und »Vergabung« kommen nicht vor, wohl aber finden wir in v.33 abschließend genau denselben JHWH-Namen wie in Ex 6,7: »Ich, JHWH, der euch Herausbringende«. Das »Herausbringen« aus der Knechtschaft vollzieht sich als ein Prozess – oder Weg – der »Heiligung«, von Gott selber hervorgebracht. Die »Heiligung« entspricht dem, was für den Jahwisten *Vergabung* heißt und bewirkt die *Umkehr* Israels von der »Entweihung« des JHWH-Namens, mit der der Götzendienst gemeint ist.

Dann kennt auch die Priesterschrift dieselbe »große Sünde« wie der Jahwist und der Elohist (Ex 32). Auch hier erkennt Israel in der Vergebung seine Sünde und kehrt um – und nur weil das so ist, kann überhaupt das Schuldbekenntnis Israels zustande kommen. Und auch hier ist die Glaubenserfahrung Israels das Zeichen dafür, dass in der eschatologischen Verheißung, die am »Anfang« steht, sich aber am »Ende« erfüllt, alle am heiligen Sabbat des Friedens teilnehmen sollen⁹⁴. Auch die Aufgabe Israels in Bezug auf die »Völker« klingt wieder an.

Dass es wirklich um dasselbe geht, wenn auch in anderer Sprache und unter anderen geschichtlichen Umständen, zeigt Gn 6,11, wo die Priesterschrift sagt: »Die Erde aber war vor Gott verderbt, und die Erde füllte sich mit Gewalttat«. Auch für die Priesterschrift sind alle Menschen und Gesellschaften voll Gewalt, Machtwillen (Nm 13), Misstrauen (Nm 20) und Unfähigkeit zur Gemeinschaft⁹⁵. Kein politisches oder religiöses Projekt kann das ändern, sondern allein die Vergebung JHWHs⁹⁶, des Befreienden, der als Herr »des Himmels und der Erde« mit der Macht des Schöpfers handelt (Gn 2,4a).

⁹³ WESTERMANN, Genesis, 1974, 235; VON RAD, *Ruhe*, 1958, 101–108.

⁹⁴ MOLTSMANN hat dieses Thema in seiner Schöpfungstheologie entwickelt, Gott, 1985.

⁹⁵ Vgl. LOHFINK, Ursünden, 38–57.

⁹⁶ Nach ZENGER, Hintergrund, 12, ist die Vergebung, nicht das Urteil, das Kennzeichen des biblischen Gottes. Gott kämpft mit seinem Volk und mit jedem einzelnen um einen Ausweg aus dem Unheilszusammenhang.

B. DAS NEUE DES NEUEN TESTAMENTS:

ÜBERSTRÖMENDE GNADE IN DER »SÜNDE DER WELT«

Dem Sündenverständnis des Ersten Testaments entsprechend ist Sünde insofern eine »Sünde der Welt« als sie die Wirklichkeit aller bestimmt. Es geht um eine Allgemeinheit der Sünde, die mit Gewalttat, Verstrickung in Blutschuld, Ungerechtigkeit usw. zu tun hat⁹⁷. Eingeführt hatte uns in diese ganze Thematik ein Überblick über das, was der *Weg* bedeutet (A.1). Wenn wir jetzt das *Neue* des Neuen Testaments herausstellen wollen, ist es vielleicht hilfreich, noch einmal der Figur des Weges nachzugehen.

Auf einer ersten Ebene finden wir im Neuen Testament Hinweise auf das alttestamentliche Verständnis des Weges, in genau dem Sinn des Bundesverständnisses: Der Hebräerbrief sagt von Israel: »sie aber erkannten meine Wege nicht« (Hebr 3,10). Auch zum Bundeswortfeld gehört, dass in vergangenen Zeiten alle Völker »ihre eigenen Wege« gegangen sind. Ferner wird von den »Irrlehrern« gesagt, dass sie den »Weg des Kain« gehen (Jud 11). Das vom-Weg-Abweichen des Bundesvokabulars kehrt wieder in der Form eines »Irrweges« (2 Petr 2,15; Jak 5,20), der in Verbindung gebracht wird mit sündigen und den Herrn verleugnen. Dazu passt Jak 1,8: Wer nicht glaubt, ist »haltlos auf allen seinen Wegen«.

Bei Paulus verdichtet sich das Bild vom Weg und zwar gerade im Umfeld des Haupttextes zur »Erbsünde«: Röm 5,12–21. Paulus unterstreicht, dass *alle, ohne Ausnahme*, Juden und Heiden, schuldig sind:

»Alle sind abgewichen, allzumal verdorben;
keiner ist, der Gutes täte, auch nicht einer!
Ein offenes Grab ist ihre Kehle,
sie üben Trug mit ihrer Zunge,
Nattergift ist unter ihren Lippen.
Ihr Mund ist voll von Fluch und Bitterkeit.
Schnell sind ihre Füße zum Blutvergießen;
Vernichtung und Unheil ist auf ihren Pfaden,
den Weg des Friedens haben sie nicht erkannt« (Röm 3,12–17).

Da hier Juden und Heiden zusammen derselben Gemeinschaftsunfähigkeit beschuldigt werden bleibt sozusagen offen, ob tatsächlich der Weg des *Bundes* gemeint ist. Auf diese Frage antworten vv.19–20: Natürlich gilt das Gesetz nur für diejenigen, die unter dem Gesetz stehen. Damit sind die Juden gemeint; *aber* das kann nicht heißen, dass dann die Heiden nicht schuldig wären, denn *niemand* kann durch ein wie auch immer geartetes Gesetz vor Gott *gerecht* werden. Fazit: *Die ganze Welt ist vor Gott schuldig*.

Auf einer weiteren Ebene wird auf die Propheten hingewiesen, die Israel gegenüber die Wege des Bundesgottes einklagten: Johannes der Täufer ist Bote mit der Aufgabe, »dass er den Weg vor dir bereite« (Mt 11,10). An dieser Stelle spricht *Jesus* vom Täufer; umgekehrt bezieht sich aber dasselbe Prophetenwort (Mal 3,1), von Johannes gesprochen, auf *Jesus*: »bereitet den Weg des Herrn« (Mt 3,3; Lk 1,76; vgl. Js 40,3).

⁹⁷ LOHFINK, *Das Jüdische*, 205f spricht von einer Alternative zu den bisherigen Gesellschaftskonstruktionen, die sowohl für die Glaubenserfahrung des Ersten wie des Neuen Testaments gilt. Im Glauben und durch den Glauben soll eine aus ihrer Wurzel heraus andere Gesellschaft entstehen: eine »Kontrast-Gesellschaft« insofern sie von allen anderen Gesellschaften der Welt unterscheidbar ist, 206.

Diese Stellen bilden sozusagen den Übergang zu dem eigentlichen *Neuen* der christlichen Verkündigung: Der *Weg ist Jesus*: »Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben« (Joh 14,6). Lesen wir die Lasterkataloge, die mit der Rede vom Weg verbunden sind (Röm 3,12–20; 2 Petr 2,1–3.12–14), von dem Glaubensbekenntnis zu Christus als dem Weg her, dann ergibt sich, dass sich zwei einander völlig entgegengesetzte Wirklichkeiten gegenüberstehen: Ausschweifung und Gewalttätigkeit – die unter dem »Gesetz« ja nicht verschwinden, sondern nur »geregelt« sind – auf der einen Seite⁹⁸ und Christus, der »Weg der Gerechtigkeit« (Mt 21,32; 2 Petr 2,21), der »Wahrheit« und des »Lebens« (Joh 14,6; Apg 2,28; 15,3; 2 Petr 2,2), des »Friedens« (Lk 1,79), auf der anderen.

Diese beiden Wege sind aber nicht parallel zueinander, sondern der Bundesweg des abtrünnigen Israel, der auch im Bundesbruch immer ein Heilsweg war, ist jetzt sozusagen »lebendig« geworden (Hebr 10,20) und führt tatsächlich alle zu JHWH, dem Vater Jesu, weil *Jesus* ihn schon gegangen ist (vgl. Joh 14,4; Hebr 9,8). Genau davon geben die Jünger Jesu so Zeugnis (Apg 16,17), dass ersichtlich wird, dass der Glaube an Jesus gleichbedeutend mit dem Weg ist: Die Glaubenden sind »Anhänger des Weges« (Apg 9,2; 18,25–26). Deshalb kann Paulus völlig folgerichtig sagen: »Ich diene dem Gott meiner Väter nach dem Weg« (Apg 24,14, vgl. 1 Kor 4,17). Es ist derselbe Weg wie der des Bundes und doch völlig neu (vgl. Mt 5,17). Was genau Paulus unter diesem Weg versteht (1 Kor 12,31) sagt er in seinem großen Hymnus auf Liebe, Glaube und Hoffnung (1 Kor 13).

Inwiefern hat uns dieser Überblick in das Sündenverständnis des Neuen Testaments eingeführt? Zunächst einmal haben wir auch hier wieder die Verstrickung in Gewalttätigkeit und Gemeinschaftsunfähigkeit, die für *alle* gelten und in diesem Sinn »Sünde der Welt« genannt werden können. Darüber hinaus aber wird ein *Ausweg* gezeigt: Christus. Das Bild des Weges bildet sozusagen die Hintergrundfolie für das Verständnis des Schlüsseltextes Röm 5,12–21.

Auch im Neuen Testament sucht man vergebens nach dem Wort »Erbsünde«. Es ist also wieder nach dem grundlegenden Verständnis von »Sünde« zu suchen, und wir müssen fragen 1. worin die Glaubenserfahrung im Neuen Testament besteht und 2. wie sich Gnade und Vergebung und Sünde zueinander verhalten.

1. Die Struktur eines folgenschweren Textes: Röm 5,12–21

Paulus will im Römerbrief die Mitte seines Evangeliums herausstellen, sein Verständnis des Heils, das in Christus erschienen ist. Werfen wir zuerst einen Blick auf den *Kontext*: In Kapitel 1–3 spricht Paulus von der Gerechtigkeit Gottes inmitten einer Welt, in der »Ungerechtigkeit, Bosheit, Habgier, Schlechtigkeit ... Mordlust, Streitsucht, Hinterlist, Niedertracht« herrschen (1,29–30) – wieder ein Lasterkatalog, der die »Sünde der Welt« beschreibt. Diejenigen, die so leben, sind einfach »die Menschen«, *alle*, ohne Unterschied⁹⁹. Sein Urteil entspricht dem des Jahwisten und der Priesterschrift: »Es gibt keinen Gerechten, auch nicht einen« (Ps 14,1–3; Röm 3,9). So wie es keinen Unterschied im Schlechten gibt zwischen Heiden und

⁹⁸ Vgl. PESCH, Römerbrief, 1983, 40: Das Gesetz hat nicht die Kraft, Sünder zu rechtfertigen, sondern nur sie zu verurteilen. Es kann nicht Sünder, die auch gute Werke tun, lossprechen.

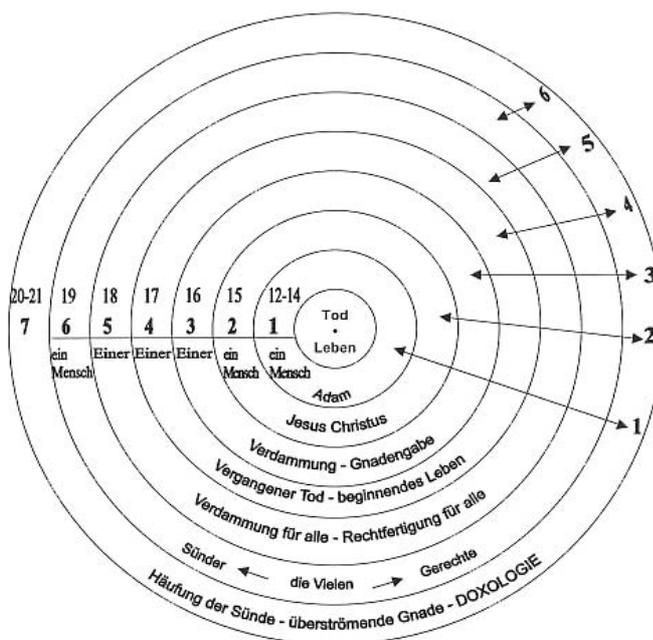
⁹⁹ Röm 1,18–3,20 bilden einen ersten Hauptteil des Briefes. Im 2. Hauptteil – 3,21–4,25 – stellt Paulus dar, dass alle Menschen ohne Unterschied durch den Glauben gerettet werden, SCHMITHALS, Römerbrief, 1988, 116.

Juden¹⁰⁰, sozusagen der Gesamtheit der Menschheit, gibt es aber auch keinen Unterschied in Gottes »Gerechtigkeit« für alle »aus dem Glauben an Jesus Christus«¹⁰¹ (3,22). Sofort danach erklärt Paulus, was er mit der Gerechtigkeit Gottes meint: seine *Gnade*, die »geschenkweise rechtfertigt« (3,24). Darauf folgt der Hinweis auf den Skandal des Kreuzes.

Röm 5,12–21 ist eine Schlussbetrachtung zu 1,18–4,25 und spricht von der Einheit aller Menschen: Alle haben in »Adam« gesündigt – alle werden durch Christus gerettet¹⁰². In Kapitel 6–7 legt Paulus dar, *wie* die Glaubenden in Christus von Sünde und Gesetz befreit sind, um in Kapitel 8 vom Wirken des *Geistes* zu sprechen. Er beschließt Kapitel 8 mit einem Lob- und Danklied auf die vergebende Liebe Gottes in Christus.

In diesen Rahmen ist die Botschaft von Röm 5,12–21 eingebettet. Nun zunächst die *Struktur* dieses Textes:

Struktur von Röm 5,12-21



¹⁰⁰ Ebd., 72–77. Im Hintergrund stehen traditionelle synagogale Predigtgedanken. Durch synagogale Argumente will Paulus die Heidenchristen, die sich der Synagoge angeschlossen haben dazu bewegen, sich von der Synagoge zu trennen.

¹⁰¹ Die Gerechtigkeit Gottes ist »Gerechtigkeit aus dem Glauben an Jesus Christus«, weil nur im durch das Evangelium eröffneten Glauben an Jesus Christus der Sünder davon erfährt, dass Gott ihn mit sich versöhnt hat, PESCH, Römerbrief, 43.

¹⁰² SCHMITHALS, Römerbrief, 169; PESCH, Römerbrief, 12.

- ¹² »Deshalb, wie durch *einen* Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist und durch die Sünde der Tod und so der Tod auf alle Menschen übergang weil (*eph' hō*) alle sündigten —.
- ¹³ Schon vor dem Gesetz gab es zwar Sünde in der Welt, aber die Sünde wird nicht angerechnet, wenn es kein Gesetz gibt.
- ¹⁴ Gleichwohl herrschte der Tod von Adam bis Mose auch über solche, die nicht entsprechend der Übertretung Adams gesündigt hatten, der der *Typos* des zukünftigen ist.
- ¹⁵ Aber es verhält sich mit der Gnadengabe nicht wie mit dem Fall. Denn wenn durch den Fall des *Einen* die Vielen starben, um wieviel mehr ist die Gnade Gottes und das Gnadengeschenk des *einen* Menschen Jesus Christus auf die Vielen *reichlich übergeströmt* (*eperísseusen*).
- ¹⁶ Ebenso entspricht auch nicht die Gabe dem, was aus der Sündentat des *Einen* folgte. Denn das Gericht aus einer einzigen Sünde führte zur Verdammung (*katákrima*), die Gnadengabe aber aus vielen Vergehen führte zur Rechtfertigung (*dikaíoma*).
- ¹⁷ Denn wenn durch den Fall des *Einen* der Tod herrschte um des *Einen* willen, um wieviel mehr werden die, die den Reichtum (*perisseía*) der Gnade und des Geschenkes der Gerechtigkeit empfangen, im Leben herrschen durch den *Einen*, Jesus Christus.
- ¹⁸ Also (*ára oûn*): wie durch den Fall (*paráptoma*) des *Einen* über alle Menschen die Verdammung (*katákrima*) kam, so kommt auch durch die gerechte Tat (*dikaíoma*) des *Einen* über alle Menschen die lebenswirkende Rechtfertigung.
- ¹⁹ Denn wie durch den Ungehorsam (*parakoé*) des *einen* Menschen die vielen zu Sündern gemacht wurden, so werden auch durch den Gehorsam (*hypakoé*) des *Einen* die Vielen zu Gerechten gemacht.
- ²⁰ Das Gesetz aber kam noch hinzu, damit die Übertretung sich häufe.

Wo aber die Sünde sich gehäuft hatte,
ist die Gnade noch mehr übergeströmt (*hypereperisseusen*),

- ²¹ damit, wie die Sünde durch den Tod herrschte,
so auch die Gnade herrsche durch die Gerechtigkeit zum ewigen Leben
durch Jesus Christus, unsern Herrn.

Im Mittelpunkt der Struktur steht die Gegenüberstellung von *Tod* und *Leben* – dem Tod, den alle Menschen von sich aus haben und dem Leben, das ihnen in Christus geschenkt wird. Angesichts der Beschreibung des Zustandes der Menschheit in Kapitel 1–3 handelt es sich sicher nicht nur um den natürlichen Tod, den alle Menschen sterben müssen, sondern um die todbringende Gewalttätigkeit aller. Hier klingt der »frühzeitige« Tod an, von dem das Gottesgebot in Gn 2,17 sprach.

Das »Leben« in Christus ist zu verstehen als ein neues Leben im Geist Jesu, das die »Knechtschaft« – ein Rückgriff auf die Befreiung aus Ägypten – aufhebt und durch Christus in die Herrlichkeit des Vaters führt (Röm 8,14–17). Die Glaubenserfahrung des Paulus ist also von vornherein *trinitarisch*. Paulus spielt auf das »ewige Leben« im dreieinen Gott an, das die Glaubenden *schon jetzt* im Zeugnis vorwegnehmen und auf dessen verheißene eschatologische Fülle, in der die gesamte Schöpfung eingeschlossen ist, sie hoffen, »denn auf Hoffnung sind wir gerettet« (Röm 8,24). Das ist wirklich die Mitte des Evangeliums und gleichzeitig das unüberbietbar Neue dem Ersten Testament gegenüber.

Um diese Mitte herum sind *sieben konzentrische Kreise* gelegt. Sie entfalten die Glaubenserfahrung des Evangeliums mit Hilfe einer Typologie, in der »Adam«, das heißt die ganze Menschheit, und Christus einander gegenübergestellt werden. Es entspricht dem »Typos«, dass jeweils *einer* für das *Ganze* steht¹⁰³; dementsprechend findet sich der Ausdruck »Einer« oder »ein Mensch« in den Kreisen 1 – 6. Es stehen sich sozusagen zwei heilsgeschichtliche Epochen gegenüber, die alte und die neue. Deshalb würde der ganze Abschnitt von Röm 5 besser überschrieben »Der alte und der neue Mensch«¹⁰⁴. Der ganze Text hat die Struktur eines siebengliedrigen Chiasmus¹⁰⁵. Sehen wir jetzt den inhaltlichen Aufbau der Kreise an:

Kreis 1 (vv.12–14) beschreibt die Wirklichkeit der Menschheit im Rückgriff auf das in Kapitel 1–3 Gesagte: die Herrschaft des Todes – oder der todbringenden Gewalt – über alle. Gleichzeitig wird etwas Neues ausgesagt: Die Menschen bis hin zu Christus sind der »Typos« Christi, sie verweisen auf ihn, sind sozusagen sein Zeichen¹⁰⁶. Die wirkliche Menschheit beginnt mit Christus. Deshalb ist sie neu (2 Kor 5,17), das heißt versöhnt. Genau genommen wird hier das Gegenteil von dem gesagt, was wir herkömmlicherweise unter dem »Sündenfall« verstehen: Die Menschen sind nicht »gefallen«, sondern sie werden erst in und durch Christus wirklich zu *Menschen*.

¹⁰³ Vgl. SCHMITHALS, Römerbrief, 171. Die beiden Gestalten, »Adam« und Christus, entsprechen sich in ihrer universalen Funktion.

¹⁰⁴ So überschreibt ihn PESCH, Römerbrief, 52. Er folgt darin der Einheitsübersetzung; ebenso auch Neuer Stuttgarter Kommentar.

¹⁰⁵ Auch THEOBALD, Gnade, 1982, 68f hat die chiasmische Struktur des Textes gesehen, unterscheidet aber nur 5 Glieder.

¹⁰⁶ »Der Mutterboden der Adam-Christus-Typologie ist ein apokalyptisierendes Christentum, ohne dass diese Typologie selbst noch apokalyptisch wäre«, SCHMITHALS, Römerbrief, 172.

Kreis 2 (v.15) stellt der adamischen Menschheit Christus gegenüber und betont, dass Gnade und Sünde nicht etwa parallel sind, sondern mehr unähnlich als ähnlich. Hier steht zum erstenmal das Verb *perisseúein* – »überströmen« –, das ein Übermaß bezeichnet oder, besser gesagt, gar kein Maß, und so an die »maßlose Liebe« JHWHs im Ersten Testament erinnert. Das Überströmen der Gnade ist von vornherein eschatologisch gesehen, auf das ewige Leben hin¹⁰⁷. Die geschenkte Gnade Christi ist so unvorstellbar »reichlich«, dass sie in *allen* überströmt; auch die größte Vielzahl der Menschen könnte sie nicht ausschöpfen.

Kreis 3 (v.16) nimmt das noch einmal auf und verneint einfach jede Entsprechung zwischen Gnade und Sünde in so etwas wie einer Darstellung mangelnder Proportionen. Das Wort »Rechtfertigung« – *dikaíoma* – ist ein Synonym der Gerechtigkeit Gottes. Selbst was »eine einzige Sünde« alles an Tod vermocht hat, läßt sich mit der Gnade des Vergebens einfach nicht vergleichen.

Kreis 4 (v.17) ist die Mitte des Chiasmus¹⁰⁸ und enthält demzufolge die zentrale Botschaft, die der Mitte des paulinischen Evangeliums entspricht: So sehr auch der gewalttätige Tod immer und über alle die Macht gehabt hat, diese Macht ist im Kreuz und in der Auferweckung gebrochen. Gerade auf dieses Kreuz verweist auch die *perisseía*, das Überströmen der Gnade¹⁰⁹. Wer vermag noch etwas gegen eine »Gerechtigkeit«, die einfach vergibt und *deshalb* ein Geschenk ist? Eine solche Gerechtigkeit ist *für immer* unbesiegbar, sie fällt zusammen mit dem »Reich« des Vaters Jesu¹¹⁰.

In *Kreis 5* (v.18) zieht Paulus eine Art Schlußfolgerung, eingeleitet von dem »also« (*ára oûn*): also stimmt, was ich, Paulus, in *Kreis 3* (v.16) sagte: Die Ordnung der Sünde und die Ordnung der Gerechtigkeit (Rechtfertigung) lassen sich gar nicht miteinander vergleichen. Wieder ist die Aussage eschatologisch und wieder geht es um das Los *aller* Menschen, sowohl in der einen wie in der anderen Ordnung, aber beide Ordnungen sind gerade *nicht* parallel. Sünde bzw. »Verdammung« sind vergangen, während die Gnade der Gerechtigkeit oder Vergebung in Christus begonnen hat und auf Ewigkeit ausgerichtet ist. Zudem meint das oft als »Verdammung« übersetzte *katákrima* eigentlich eher »Verhängnis« (v.16; 8,1), gerade in diesem Zusammenhang. Aus dem Verhängnis des undurchbrechbaren Schuldzusammenhangs sind wir durch Christus befreit, schon jetzt und für immer.

In *Kreis 6* (v.19) wird noch einmal betont, dass diese Botschaft *alle* angeht, denn »die Vielen«, semitisch für »alle«, haben unter der vergangenen Macht des »Ungehorsams« gestanden und sind nun in die Gerechtigkeit der Vergebung – den »Gehorsam« Christi – hineingenommen. Hier stehen sich zwei Haltungen gegenüber: die des Ungehorsams (*parakoé*) und die des Gehorsams (*hypakoé*). Der »Ungehorsam« bezeichnet die Unwilligkeit zu hören, das Widerstreben gegen die rechte Erkenntnis Gottes (2 Kor 10,6), und der »Gehorsam« dementsprechend die Bereitschaft, an Christus zu glauben. Diesen Gehorsam haben die Glaubenden durch Christus.

Der *siebte Kreis* (vv.20–21) nimmt die Elemente der vorhergehenden sechs Kreise noch einmal auf. Hier wird die Macht der überströmenden Gnade sozusagen mit einem Super-Superlativ bezeichnet, wörtlich als über-überströmende (*hypereperisseusen*). Paulus kennzeichnet so den unvergleichbaren qualitativen Unterschied zwischen der Ordnung »Adams«

¹⁰⁷ THEOBALD, Gnade, 119.

¹⁰⁸ So auch THEOBALD, ebd., 68f.

¹⁰⁹ Vgl. ebd., 61.

¹¹⁰ Das Verb »basileúo«, das hier steht, wie auch v.14.21, bezeichnet ein »königliches Herrschen«, das dem Reich Gottes entspricht, vgl. THEOBALD, ebd., 120.

und der Ordnung Christi. Der Kreis endet in der Doxologie »durch Jesus Christus, unsern Herrn« (v.21).

Dieser Text soll von Augustin an bis in unsere Zeit das Verständnis der »Ersünde« maßgebend – und auf problematische Weise – bestimmen.

2. Neusein in Hoffnung

Worin besteht also die Glaubenserfahrung des Paulus? Paulus legt Zeugnis ab von der Macht der Gnade, die alles neu schafft und vor der die Gewalttätigkeit und der Widerstand der Menschheit und der Welt nicht bestehen können, einfach weil die Gnade überwältigt. Mehrfach steht die alttestamentliche Glaubenserfahrung im Hintergrund. Dass auch Paulus die universale Sündigkeit, auf die er immer wieder zurückkommt – und die er in ähnlicher Weise beschreibt wie das Erste Testament und andere Schriften des Neuen Testaments, wie wir hinsichtlich des »Weges« gesehen haben – nur von der *Gnadenerfahrung* her als Sünde erkennt, wird daran deutlich, dass auch die Juden, ohne Unterschied im Vergleich zu den Heiden, der Sünde verfallen sind. Dass auch das mosaische Gesetz nicht von der Macht der Sünde befreit kann der Jude Paulus nur in seinem neuen Glaubensgehorsam wissen, der ihm von Christus gekommen ist. Dasselbe erzählt die Geschichte von der Begegnung des Paulus mit Christus vor Damaskus (Apg 9,1–30).

Auch für Paulus ist es also nur im Glauben möglich, die Sünde überhaupt zu erkennen¹¹¹. Die Glaubenserfahrung des Gerechtfertigten besteht darin, dass er sich erst im Geschenk der überströmenden Gnade darüber klar wird, dass er der Macht der Sünde immer schon verfallen war¹¹². Das Wort »Vergebung« kommt in Röm 5,12–21 nicht vor, dafür aber die Wörter »Geschenk« (*dórema*), »umsonst, als Geschenk« (*doreán*) und immer wieder »Gnade« (*cháris*).

Die *Umkehr* besteht in Röm 5,12–21 darin, von dem »Ungehorsam«, der gerade *nicht* Gesetzesübertretung ist, wie wir meistens meinen, sondern *Gesetzesbefolgung* – wenn auch auf verschiedene Weisen für Juden und Heiden – in den Gehorsam Jesu hineingenommen zu sein. Und der Gehorsam Jesu ist Kreuzesgehorsam.

Das Neue an der Glaubenserfahrung des Paulus im Vergleich zum Ersten Testament ist die *eschatologische Hoffnung*. Er erfährt nicht nur die eschatologische Verheißung, wie Israel, sondern den Einbruch ihrer Erfüllung im Jetzt der Umkehr. Das neue Jetzt in Christus geht so über alle Vorstellungen hinaus – gerade auch über die Vorstellungen des Juden Paulus – dass es nur in der Doxologie angemessen bezeugt werden kann. Auch bei Paulus gibt es eine »Sünde der Welt«, aber in Christus hat ihre Entmachtung schon begonnen – als neue Schöpfung.

Das Neue Testament im ganzen spricht nicht viel von Sünde – verständlich, wenn es doch darum geht, von der Gnade Gottes in Christus Zeugnis zu geben. Zwei Akzentsetzungen sind jedoch deutlich: die bedrängende Erkenntnis, dass auch nach dem Kreuz und der Auferweckung, also der erfahrenen *Vergebung der Sünden* (1 Kor 15,3), die Gemeinden gegen Sünde zu kämpfen haben, und die von Johannes betonte »Sünde der Welt«.

Wichtig ist, dass die Glaubenserfahrung der Vergebung der Sünden immer mit Umkehr zu tun hat, damit, dass die Glaubenden, »voll des Heiligen Geistes«, von *jetzt an* anders handeln

¹¹¹ Vgl. SCHMITHALS, Römerbrief, 71.

¹¹² Vgl. ebd., 174.

und dasselbe tun können wie Jesus: heilen, vergeben, Gemeinschaft bilden (Apg 2,42–47; 3,1–10; 5,12–16). Sie gehen auf einem neuen *Weg*, dem Weg des Geistes (Röm 8,1–12), der in die eschatologische Vollendung führt. Diese Vollendung steht, wie das Futur der sie beschreibenden Verben immer wieder anzeigt (z. B. Mt 5,4–12; Röm 5,21), noch aus, aber sie hat doch jetzt schon begonnen, gerade als Weg der Überwindung der Anfechtung und des Bemühens, dem Herrn treu zu sein. Hierher gehören der bekannte Text von Röm 7,7–14: »Ich weiß, das in mir ... das Gute nicht wohnt. Denn das Gute zu wollen, dazu bin ich bereit, aber nicht, es auszuführen. Ich tue nämlich nicht das Gute, das ich will, vielmehr was ich nicht will, das Böse, das tue ich« (vv.18–19); aber auch die manchmal übersehene paränetische Einführung zum Christushymnus in Phil 2: Seid »eines Sinnes, indem ihr die gleiche Liebe hegt und einmütig auf dasselbe bedacht seid. Nichts geschehe aus Streitsucht oder eitler Ruhmsucht ... Solche Gesinnung habt untereinander, wie sie auch in Christus Jesus war« (vv.2–5). Das ist gleichzeitig die Gemeinschaft mit Gott in der Gemeinschaft unter uns und Umkehr. Auch und gerade in der Umkehr ist das Gegenteil von Sünde nicht etwa die Sündlosigkeit, sondern das Hineinversetztsein in die Liebe zwischen Jesus und seinem Vater, die stärker ist als die Sünde.

Das gesamte Neue Testament sieht also die Sünde als die Wirklichkeit *aller*, die nur durch Christus gleichzeitig vergeben und enthüllt wird. Deswegen bedürfen alle, ohne Ausnahme, der Erlösung durch Christus. Hingegen spricht nur Johannes ausdrücklich von der »Sünde der Welt«. Mit der »Welt« (*kósmos*) ist sowohl die von den Menschen bewohnte Schöpfung gemeint, wie die »Menschheit« oder die menschliche Gesellschaft und letztlich die vom Bösen beherrschte Menschheit. In dem Maße, in dem Jesus auf das Kreuz zugeht, wird die »Welt« zu einem Sammelausdruck für diejenigen, die Jesus verfolgt haben. Die »Welt« wird zu einem Synonym für das Böse. Dann hätte es eigentlich keinen Sinn mehr, von einer »Sünde der Welt« zu sprechen, es sei denn, der Ausdruck würde von dem »Hinwegnehmen der Sünde der Welt« (Joh 1,29), also von der *Erlösung* her verstanden. Worin die Sünde der vom Bösen beherrschten Welt besteht, nämlich in der Anfeindung und Hinrichtung Jesu, können nur die an Jesus Glaubenden wissen. Auch diese Sünde ist am Kreuz und in der Auferweckung Jesu vergeben worden – aus Gnade.

Wir können unsere in diesem Kapitel angestellten Überlegungen so zusammenfassen: Nur in dem befreienden Handeln JHWHs und seiner vorgängigen Vergebung erkennt Israel seine Schuld, die »große Sünde«, das heißt den Abfall von seinem Gott und die Aufkündigung des Bundesverhältnisses. Das im Glaubenszeugnis – dem Kerygma – enthaltene Schuldbekenntnis ist gleichbedeutend mit Umkehr. Wichtig ist die Figur des »Weges«: des im Bund gemeinsam mit JHWH gegangenen Weges der zum Ankommen im eschatologischen Frieden führt. Auch im Neuen Testament führt die Figur des Weges in das Verständnis von Gnade und Sünde ein. Der Weg geht von der Glaubenserfahrung zur Erkenntnis der Sünde: der eigenen Sünde, der universalen Schuldhaftigkeit und der »Sünde der Welt«. Vergebung und Umkehr, das heißt Nachfolge Jesu, fallen zusammen und beide bestimmen die eschatologische Hoffnung. Das Neue des neutestamentlichen Kerygmas besteht in dem Zeugnis davon, dass die Vergebung der Sünden sich bereits ereignet hat – dass also von vornherein jeder Glaubende ein Sünder ist, dem vergeben worden ist – und dass die Glaubenden, trotz aller Anfechtung, im Glauben schon jetzt auf dem Weg in die Endgültigkeit des vergebenden dreieinen Gottes sind.

Was ist nun aus den in Kapitel I,3 aufgestellten vier Thesen geworden? Wir haben die am Schluß von Kapitel II durchgeführte Bestandaufnahme bestätigt gefunden. Es ist klar geworden, was die »Selbstvorstellung« Gottes als des Vergebenden bedeutet und daraus hat sich die

Erklärung ergeben, wie und warum Gottes »Name« »der Vergebende« ist (Ex 34,7). Offen geblieben war die Frage, was das Kerygma der Schrift unter »Umkehr« versteht; auch diesen Begriff – eigentlich eher ein Bild – haben wir genauer fassen können.

Im Folgenden wollen wir fragen, was in der theologischen Tradition aus der im Kerygma bezeugten Glaubenserfahrung geworden ist. Die systematische Weiterentwicklung der Thesen kann erst in Kapitel VI vorgenommen werden.

IV. DAS ERBE AUGUSTINS – ODER: DIE UMKEHRUNG DER BIBLISCHEN SICHT

1. HERMENEUTISCHE VORÜBERLEGUNGEN:

DIE GLAUBENSERFAHRUNG AUGUSTINS UND EIN THEOLOGIEGESCHICHTLICHER FEHLER

Wir wollten ausgehen von der Glaubenserfahrung, die wir so formuliert hatten: Glaubenserfahrung ist ein Ereignis in dem Gott, gemeinschaftlich und persönlich, als der immerwährend Vergebende erfahren wird und zwar so, dass die Menschen sich selber als Sünder erkennen, denen vergeben worden ist. Wenn das unser Ansatz ist, müssen wir jetzt nach der Glaubenserfahrung Augustins fragen, des großen Lehrers der Gnade.

In seinen *Confessiones* (I,1,1–5,6) beschreibt Augustin die überwältigende Gnadenerfahrung, die ihn sein ganzes bisheriges Leben mit anderen Augen sehen lässt. In der Erfahrung, in der Liebe Gottes geborgen zu sein, erkennt er, dass er nur aus Vergebung lebt (I,5,5). Hier stehen auch seine berühmten Worte: »Denn unruhig ist unser Herz, bis es ruht in dir« (I,1,1). Wir finden also die Glaubenserfahrung wieder, von der auch Paulus Zeugnis gegeben hat. Und doch hat sich manches geändert: Augustin war von 373–382 Anhänger der Manichäer, der Vertreter eines gnostisch-synkretistischen Systems stark dualistischer Ausprägung. Die Lehre der Manichäer betonte den scharfen Gegensatz zwischen Gut und Böse. Leiblichkeit und Materie bilden den dunklen Hintergrund für die Hoffnung auf Erlösung. Der Sexualtrieb bewirkt den Fortbestand der Menschheit und damit das Elend der Seelen. Infolgedessen ist das Geschick der Seele abhängig von asketischer Weltflucht; Heil bedeutet Befreiung von Leib und Materie.

Nach seiner Trennung von den Manichäern begegnet Augustin in Mailand (384–397), durch die Vermittlung des Ambrosius, dem *Plotinismus*, an dem ihn vor allem zweierlei beeindruckt: 1. die Erkenntnis, dass Gott *Geist* ist. Bis dahin hatte Augustin sich Gott immer raumhaft gedacht, in einem materiellen Seinsverständnis. Wenn Gott Geist ist, kann die Beziehung zwischen Gott und Mensch als Beziehung zwischen Geist und Geistseele erklärt werden; 2. die Lehre Plotins von der *Nichtigkeit des Bösen*. Augustin versteht von jetzt an die Wirklichkeit als eine konsequente Abstufung vom Sein selbst (Gott) bis hin zum *Nichts*, dem Bösen, das keinen Seinsrang mehr hat. Diese beiden neuen Erkenntnisse Augustins werden in der westlichen Theologie bedeutende Folgen zeitigen, in der Form von sich festschreibender *Leibfeindlichkeit* auf der einen Seite und einer gewissen Tendenz zur *Verharmlosung des Bösen* auf der anderen, so sehr auch Augustin selber das Böse ernst genommen hat. Vorläufig ist die Weichenstellung klar: Wenn Gott gleichzeitig Geist und das Gute ist, so muss, was den Menschen angeht, das Böse außerhalb der Geistseele liegen, also im materiellen Leib. Es ist vorauszusehen, dass dieser Gedanke dem den Leib verachtenden Manichäismus zuspielden

wird. Und wenn das Böse oder das Unheil kein eigenes Sein hat, besteht kein Grund, es ernst zu nehmen, es sei denn in der Form des *moralisch Schlechten*. Diesem Element werden wir sowohl in der Scholastik wie in den neuzeitlichen Entwürfen zur Erbsündenlehre wieder begegnen.

Hermeneutisch sind allerdings Unterscheidungen zu machen. Jede Glaubenserfahrung, also auch die Augustins, steht *immer* unter dem Einfluss der Kultur der je eigenen Zeit. Es ist nicht nur legitim, sondern einfach unvermeidlich, dass jeder Theologe das Gedankengut seiner Zeit aufgreift. Augustin tut genau das, und er tut es aus seiner innersten Gnadenerfahrung heraus und in durchgehendem *Gebet*. Sehen wir die Theologie Augustins in diesem Licht, dann besteht das *Problem*, zu dem Augustins Theologie der Sünde und der Gnade sich schon bald auswächst, nicht eigentlich in dieser Theologie selbst, sondern in der kirchlichen *Rezeption* dieser Theologie. Augustins »Vorbefindlichkeit«, das heißt seine kulturell bedingte Übernahme plotinischer und manichäischer Einflüsse, wird zur nicht mehr hinterfragten – und schließlich nicht mehr hinterfragbaren – Prämisse aller späteren Theologie.

Noch zwei weitere Aspekte sind wichtig: Wenn Augustin auch jahrelang den Manichäern angehangen hat, so hat er sich doch von ihnen losgesagt und sie widerlegt¹¹³. Wie steht es damit? Hier können wir auf eine Erfahrung zurückgreifen, die wir alle auch kennen: Die »Vorbefindlichkeit« oder die Denkformen, die man benützt, sind größtenteils unbewusst. Deshalb sind sie nicht hinterfragbar. Augustin verwirft zwar die Manichäer, aber er merkt nicht, dass er, vor allem in seinen Spätschriften, manichäisches Gedankengut weiter benützt. Der zweite Aspekt betrifft wieder das plotinische Seinssystem: Wenn Gott Geist ist und gleichzeitig, als das Sein selbst, der Eine, dann steht diesem einen Gott die eine menschliche Geistseele gegenüber. Hier ist der Ansatz für den uns allen bekannten Heilsindividualismus. Die im Kerygma noch so betonte »Sünde der Welt« mit ihrer sozialen Dimension passt nicht mehr in den Denkraum, wohl aber noch die Aussage, dass jeder einzelne vor Gott sündig ist.

Ein weiterer Aspekt ist uns allen geläufig: Im Streit ereifert man sich. Man hebt die Stimme; die Leidenschaft – zumal die Leidenschaft für den Glauben – verwischt die Grenzen. Man fügt manches ein oder hinzu, was nicht mehr vertretbar ist. Augustin, zum Beispiel, lässt sich im Eifer des Gefechtes gegen die Pelagianer hinreißen, von einem »Schlangengift« im Paradies zu sprechen¹¹⁴ – eine effektvolle Übertreibung. Der Eifer ist umso größer, je mehr der Eiferer die Logik auf seiner Seite hat, weshalb Augustin denn auch des öfteren fragt, wie die Pelagianer so mit Blindheit geschlagen sein können, dass sie die Logik seiner Argumente nicht einsehen.

2. AUGUSTIN: VORRANG DER GNADE?

Augustin entwickelt seine Gnaden- und Erbsündenlehre in genau einem solchen hitzigen Streit: dem Kampf gegen die Pelagianer. Die Pelagianer sind so benannt nach einem britanischen Laienmönch, der zwischen 400 und 411 in Rom lebte. Nach allgemeinem Zeugnis war er ein sittenreiner Mann. Er verband die Idee mönchischer Vollkommenheit und strenger sittlicher Verantwortung mit dem Kampf gegen die Manichäer. Laut Pelagius hat der gerechte

¹¹³ *Confessiones* VIII,10,22.

¹¹⁴ *De peccatorum meritis et remissione* II,27,43. Das Werk ist eine Streitschrift gegen die Donatianer und Pelagianer, 412 an seinen Freund Marcellinus geschrieben.

Gott das Gesetz gegeben, weil der Mensch es erfüllen kann. Die Sündigkeit aller Menschen besteht in sündiger Gewohnheit und der freien Nachahmung Adams. Folgerichtig ist der gut geschaffene Mensch dann auch in der Lage, nicht zu sündigen, wenn er sich nur entschließt, statt Adam Christus nachzuahmen. In dieser Sicht ist die Gnade zwar eine wichtige Hilfe, aber sie ist nicht absolut notwendig. Der eigentliche Streit beginnt mit der Verurteilung des Pelagianers Caelestius 411 in Karthago.

Der Kristallisationspunkt des Streites ist die damals in Nordafrika schon übliche *Kindertaufe*. Die Taufformel bei der Kindertaufe ist gleich der bei der Erwachsenentaufe: Sie werden getauft »zur Vergebung der Sünden«. Was soll das bedeuten, wenn Säuglinge doch noch gar keine Sünden begangen haben können? So behaupten die Pelagianer denn auch, dass die Kindertaufe nicht nötig, sondern nur »angebracht« (*oportet*) sei¹¹⁵. Das ruft Augustin auf den Plan, in einem Kampf, der bis an sein Lebensende dauert.

Es ist von vornherein klar, worum es geht: Wenn die Kinder nicht getauft werden, sind sie vom Himmelreich ausgeschlossen und werden nicht in Christus wiedergeboren¹¹⁶. In diesem Argument aus Augustins Streitschrift *De gratia Christi et de peccato originali* von 418 sind sich die Pelagianer und Augustin sogar einig, nur dass die Pelagianer es in dem Sinne gebrauchen, dass die Kindertaufe nicht verboten werden soll, während Augustin sein Schlüsselargument formuliert: Die Kindertaufe ist notwendig, weil in den Kindern die menschliche Natur durch *Erbe verderbt* ist. Wenn Pelagius das verneint, »schreibt er der menschlichen Natur das Heil zu und verneint den Heiland«¹¹⁷. Hier taucht eine Sprachschwierigkeit im Deutschen auf: Wir sagen »Erb«sünde, aber Augustin spricht von einer »Ursprungssünde« – *peccatum originale*. Dieser Begriff spielt zwar auf ein »Erbe« an, aber an erster Stelle steht die These, dass die Ursprungssünde ihren Ursprung in Adam hat.

Soweit ist Augustin noch im Fahrwasser der bisherigen Tradition. Auch Eirenaios¹¹⁸ spricht von einem »Erbe« (*kleronomia*), aber in dem Sinne, dass alle von »Adam« den Tod geerbt haben und von Christus das Leben. Das ist dieselbe Gegenüberstellung, von der Röm 5,12–21 spricht. Von hier ausgehend sagt Augustin an anderer Stelle¹¹⁹, dass die Sünde freiwillig getan wird, denn es ist unvorstellbar, dass etwas Sünde sein kann, wenn es nicht freiwillig getan wird. Den Begriff des Erbes führt er dann so ein: »Das, was in den Kindern *originale peccatum* genannt wird, da sie über den freien Willen noch nicht verfügen können, kann ohne Absurdität auch freiwillig genannt werden, da es aus dem ersten bösen Willen des Menschen überkommen und auf gewisse Weise erblich geworden ist«.

Dieses Argument zeigt etwas der Tradition gegenüber Neues auf: Die Ursprungssünde *geht von Adam auf alle über*. Damit sind die Fronten klar abgesteckt: Wenn die Pelagianer die Kindertaufe nicht für notwendig halten, dann deshalb, weil sie verneinen, dass die Kinder die Ursprungssünde in sich haben. Wenn Augustin beweisen will, dass die Kindertaufe *notwendig* ist, um das Heil zu erlangen, muss er beweisen, dass alle Kinder – also alle Menschen – in der Sünde Adams geboren werden. Es beginnt ein argumentativer Zirkel: Um der Kindertaufe ihren vollen Sinn der Eingliederung in Christus zu geben, muss es eine Ursprungssünde ge-

¹¹⁵ Ebd., II,25,40.

¹¹⁶ *De gratia Christi et de peccato originali* II,18,20. Ein Brief Innozenz I. betont 417 die Notwendigkeit der Kindertaufe: » ... dass die kleinen Kinder auch ohne die Gnade der Taufe mit dem Lohn des ewigen Lebens beschenkt werden können, ist ganz töricht«, DH 219.

¹¹⁷ *De gratia Christi* II,21,24.

¹¹⁸ *Adversus haereses* V,1,3.

¹¹⁹ *Retractationes* I,13,5 – CCSL LVII, S. 38, edidit Almut Mützenbecher, Tournhout 1984.

ben; und weil es eine Ursprungssünde gibt, ist die Kindertaufe notwendig. Eine Begleitscheinung dieser Argumentation ist, dass die Kinder, die ungetauft sterben, unmöglich in das Heil eingehen können, zu dem sie ja nur durch die Taufe Zugang erhalten. Ungetauft gestorbene Kinder gehen also ab an einen »Ort der Verdammnis, wenn auch der leichtesten«¹²⁰, eine Vorstellung, die auch das Mittelalter nicht erstaunlich gefunden hat. Augustin sagt ebenso einfach wie unerschrocken: »Wenn von zwei Kindern eins getauft stirbt und eins nicht, also eins gerettet wird und das andere vom Reich Gottes ausgeschlossen, so ist das ein unerforschliches Geheimnis, keine Ungerechtigkeit Gottes«¹²¹. Wir sehen hier aber, *worum es eigentlich geht*: Christus ist für die Sünder gestorben, argumentiert Augustin. Wenn die Kinder keine Sünde in ihrem Leben begangen haben, wie ist Christus dann für sie gestorben?¹²² Wir können auch so formulieren: Es geht um die Universalität des Heilsereignisses Christi, also um die Gnade, die nur durch Christus zuteil wird.

Augustin muss von dem Streitobjekt der Kindertaufe her jetzt darlegen, was es mit der Ursprungssünde auf sich hat. Das tut er in seiner Interpretation von Röm 5. Im ganzen genommen vergisst Augustin mitnichten die Überreichlichkeit der Gnade¹²³, aber in seiner Erklärung von Röm 5,12 vergisst er sie wohl doch, weil er sich auf Adam konzentriert und nicht auf Christus. Dass Adam konkret der erste Mensch gewesen sei, hält er für selbstverständlich.

Zunächst einmal kann Augustin nach seinem eigenen Bekenntnis kein Griechisch und dann ergänzt er, nach der ihm vorliegenden lateinischen Fassung von Röm 5, in v.12 »*peccatum*«, also Sünde, als Subjekt des Verbs »*transiit*« (übergang). Es geht also nicht, wie in der Originalfassung, der *Tod* von Adam auf alle Menschen über, sondern die *Sünde*. Dazu kommt ein anderer schwerwiegender Übersetzungsfehler: Augustin versteht das »*in quo*« in v.12, das für griechisch »*eph' hô*« steht, statt als »insofern« oder »weil«, relativisch als »in dem« oder »durch den« und bezieht es auf Adam¹²⁴. Dann erhält er: »So ging die Sünde auf alle Menschen über (von Adam), in dem alle sündigten«¹²⁵. Diese Übersetzung, die Augustin selbstverständlich für richtig hält, wird nun zur Grundlage für die weitere Argumentation.

Auf ihr baut sich der nächste Schritt logisch auf. Es ist darzustellen, *wie* die erste Sünde auf alle übergeht. Die Logik ist so einfach wie evident: »So wie aus dem Menschen Adam Menschen hervorgegangen sind, sind auch aus dem Sünder Adam, dem Sklaven des Todes und dem Verdammten, Sünder, Sklaven des Todes und Verdammte hervorgegangen«¹²⁶. Näher besehen, ist dieses Hervorgehen aus Adam natürlich durch Zeugung zustande gekommen. Zeugung aber geht nicht ohne Geschlechtstrieb vor sich und auch nicht ohne Lust – damit sind wir bei der »Konkupiszenz« oder »Begehrlichkeit«. In dieser sieht Augustin das von der Ursprungssünde unabtrennbare Element, und er hat unfreundliche Worte über sie zu sagen: Die Konkupiszenz ist das Gesetz der Sünde. Mit dem Kind zugleich geboren, macht sie die ungetauften Kinder zu Kindern des Zorns und liefert sie in die Verdammnis¹²⁷. Sie ist eine »Krankheit« und »Korruption«, eine »verborgene Nekrose«, mit der Adam alle angesteckt

¹²⁰ *De peccatorum meritis* I,16,21.

¹²¹ Ebd., I,21,30.

¹²² Ebd., I,18,23.

¹²³ Vgl. *Expositio quarundam propositionem ex Ep. ad Romanos*, zu 5,15–19.

¹²⁴ Vgl. PESCH, Römerbrief, 54f.

¹²⁵ In *De gratia Christi* II,29,34 schreibt Augustin, dass der *Tod* von Adam auf alle Menschen gekommen sei, »insofern alle in ihm gesündigt haben«; nach *De peccatorum meritis* I,9,9 sind der *Tod* und die *Sünde* gleichermaßen von einem Menschen auf alle gekommen.

¹²⁶ *De peccatorum meritis* I,12,13.

¹²⁷ Ebd., II,4,4.

hat«¹²⁸. Augustin betrachtet voll Verwunderung den Zustand eines neugeborenen Kindes und sieht in dessen wahrhaft ungläublichen Ignoranz und Schwäche das Zeichen einer »Strafe«. Kein Wunder, dass die Neugeborenen ob des ihnen zuteil gewordenen Geschicks (*infelicitas*) weinen¹²⁹.

War Augustin hier auch vielleicht ein bisschen zu eifrig, so hat er doch zwei wichtige Linien aufgezeigt: 1. Diese Ursprungssünde ist wirklich universell und kann nur durch die Gnade Christi hinweg genommen werden und 2., in einer antipelagianischen Spitze: Offensichtlich handelt es sich nicht um eine persönliche »Nachahmung« der Sünde Adams, sondern um eine Sünde, die an jedem durch Zeugung in der Geschlechterfolge (*generatio, propagatio*) haftet.

Von jetzt an kann Augustin, gewissermaßen zu recht, von einer »Masse der Verdammnis« (*massa perditionis*)¹³⁰ sprechen, der alle ohne Ausnahme angehören. Damit ist auch gesagt, dass die menschliche »Natur« verdorben ist, denn diese ist es ja, die in der Zeugung weitergegeben wird¹³¹.

Augustin betont immer wieder die Kraft der Gnade, aber der Preis, den er für den Vorrang der Gnade bezahlt hat, ist sehr hoch: Alle Menschen sind »sündiges Fleisch«¹³², der Verdammnis anheimgefallen; und weil er Sünder ist, das Böse aber »nichtig«, ist jeder Mensch vor Gott ein »Nichts«. Dieser anthropologische Pessimismus ist in der westlichen Theologie rezipiert worden und macht uns heute schwer zu schaffen.

Seit Augustin die »Konkupiszenz«, identifiziert mit dem Geschlechtstrieb, an die Ursprungssünde gebunden hat, gehört der Ausdruck zum Standardvokabular der Erbsündenlehre. Ein anderes Wort gesellt sich dazu: die menschliche *Freiheit*. Augustin hat die Freiheit nicht verneint, aber er hat so recht keinen Platz mehr für sie gefunden. Der freie Wille reicht von sich aus zum Bösen, aber zum Guten nur, wenn die Gnade ihm zu Hilfe kommt¹³³. Nur durch die frei geschenkte Gnade Gottes besitzen wir den freien Willen, Gott zu dienen¹³⁴, aber letztendlich gebraucht auch der Getaufte seinen freien Willen zum Sündigen¹³⁵.

Wie verhalten sich nun die Erklärung Augustins und das Kerygma zueinander? Augustin hat sich durch keine Argumente seiner Gegner vom Vorrang der Gnade abbringen lassen, aber seine – grundsätzlich richtige – Überzeugung, dass einer innerlich wirkenden Gnade eine innerliche Sündhaftigkeit entsprechen muss, damit die Gnade nicht gegenstandslos wird, hat ihn doch in die Überbetonung der Sünde und damit in eine Parallelstellung von Sünde und Gnade getrieben. »So wie die Zeugung durch einen einzigen Adam alle Menschen der Verdammung ausliefert ... so führt die Wiedergeburt im Geist der Gnade ... zur Rechtfertigung«¹³⁶. Er hat die Sünde groß gemacht, damit das Licht der Gnade heller leuchten könne. Damit hat er die Glaubenserfahrung des Kerygmas, das ja nicht die Größe der Sünde, sondern die Größe der *Vergebung* bezeugt, letztlich deshalb verkürzt, weil er das Überströmende der Gnade sozusagen unterschlagen hat.

¹²⁸ Ebd., I,9,10.

¹²⁹ Ebd., I,35,66.

¹³⁰ *De gratia Christi et de peccato originali* II,31,36. Der Traktat ist 418 geschrieben.

¹³¹ Ebd., II,33,38.

¹³² *De peccatorum meritis* II,27,43.

¹³³ *De correptione et gratia* 11,31. Diese antipelagianische Schrift ist 426 oder 427 verfasst und an den römischen Presbyter Sixtus, den späteren Papst, gerichtet.

¹³⁴ Ebd., 12,35.

¹³⁵ Ebd., 6,9.

¹³⁶ *De peccatorum meritis* II,27,43.

3. ERSTE SCHRITTE IN DER REZEPTION AUGUSTINS

Wenn Augustin auch die Ursprungssünde – im heutigen Sprachgebrauch: die Ursünde – hochgespielt hat, so hatte er doch recht in seinem Urteil, dass es sich bei der pelagianischen Leugnung der Notwendigkeit der Gnade um eine schwere Verfälschung des Glaubens handelte. Genau das sahen auch die von den Machenschaften der Pelagianer bedrängten nordafrikanischen Bischöfe. In den Provinzialsynoden von Karthago und Mileve, 416, verurteilten sie Pelagius und seinen Anhänger Caelestius. Papst Innozenz I. (402–417) bestätigte diese Beschlüsse. Daraufhin wurden Pelagius und Caelestius bei seinem Nachfolger Zosimus (417–418) vorständig und es gelang ihnen, den Papst zu überzeugen, dass sie zu unrecht verurteilt worden seien. 418 trafen sich die afrikanischen Bischöfe in Karthago, wo sie wieder zu demselben Ergebnis kamen, das Zosimus im selben Jahr in seiner *Epistola Tractoria* (DH 231) auch bestätigte.

Die Kanons von Karthago (DH 222–230) beschäftigen sich zuerst mit der »Ursünde« – Augustins Wortprägung *peccatum originale* wird übernommen –, die ja an erster Stelle kontrovers ist, und dann erst mit der Gnade. So verständlich das ist, kehrt es doch das biblische Zeugnis um, das von der Gnadenerfahrung *ausging*. Die drei Kanons zur Ursünde bestätigen, im *ersten* (DH 222), dass der Tod die Folge der Sünde Adams, also Strafe, ist; im *zweiten* (DH 223), dass »kleine Kinder gleich vom Mutterleibe weg zu taufen sind«. Sie werden »wahrhaft zur Vergebung der Sünden getauft«, weil sie sich durch Geburt die Ursünde zugezogen haben; und im *dritten* (DH 224), dass die kleinen Kinder, »die ohne Taufe aus diesem Leben geschieden sind, nicht in das Himmelreich ... eintreten« können.

Offensichtlich fassen diese Kanons die Argumente Augustins zusammen. Sogar die falsche Übersetzung von Röm 5,12 ist rezipiert (Kanon 2). Zu Karthago noch zwei Anmerkungen: Die Anweisung des 1. Kanons, die Kinder gleich vom Mutterleibe weg zu taufen, völlig wörtlich genommen, hat bei der Evangelisierung Lateinamerikas dazu geführt, dass massiv und ohne ausreichende Katechese einfach getauft wurde, um Seelen zu retten (siehe Kanon 3). Die Folgen sind heute ein schier unlösbares kirchliches Problem¹³⁷. Und: Wenn wir heute dazu neigen schockiert zu sein ob der Leichtigkeit, mit der ungetaufte Kinder – wörtlich – dem »Teufel« als »Genossen« beigegeben werden (Kanon 3), so ist doch gerade diese Aussage paradoxerweise ein Hinweis auf die Notwendigkeit der Gnade Christi zum Heil. Damit ist der Auftakt gegeben für die Kanons über die Gnade (DH 225–230), die betonen, dass die Gnade reines Geschenk der Rechtfertigung ist, denn alle Menschen sind Sünder und bedürfen der Vergebung. Die Überreichlichkeit der Gnade wird nicht erwähnt, auch diese Einebnung wird von Augustin übernommen. Allerdings wird aber die Übertragung der Sünde durch den Zeugungsakt *nicht* übernommen.

Der nächste Schritt in der Rezeption Augustins erfolgt 530 auf der zweiten Synode von Orange (DH 370–397). Hier geht es deutlicher als in Karthago an erster Stelle um die Gnade, denn zur Debatte steht nicht nur der Pelagianismus, sondern auch der so genannte Semipelagianismus der Mönche von Marseille, die den ersten Glaubensakt als alleinige Tat des freien Willens verstehen wollen. Die Synode will sich aber auch von der Prädestinationslehre Augustins absetzen, die uns hier nur unter einer einzigen Hinsicht interessiert: Wenn, wie Augustin

¹³⁷ III. Allgemeine lateinamerikanische Bischofskonferenz (CELAM), »La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina«, Nr. 342–396. Das größte Problem scheint die Evangelisierung der vielen verschiedenen lateinamerikanischen Kulturen zu sein, vgl. Nr. 413–419. Besonders wichtig ist, dass statt der Evangelisierung eine *Sakramentalisierung* Fuß gefasst hat, Nr. 901.

tin am Ende seines Lebens lehrt, Gott nur eine bestimmte Anzahl Menschen retten will, die anderen aber der Verdammnis überlässt¹³⁸, hat das mit seinem Verständnis der von Adam ausgehenden »*massa perditionis*« zu tun; alle Menschen sind Verdammte. Darin besteht die Universalität der Ursünde. Wenn Gott dann einige (*certi*) zur Rettung erwählt, andere aber nicht, stehen die Ordnung der Gnade und die Ordnung der Sünde für immer parallel nebeneinander. Das ist gerade *nicht* das Zeugnis des Kerygmas, aber das Risiko eines solchen Verständnisses ist in Augustin bereits enthalten, aus zwei Gründen: seiner Einebnung der Überreichlichkeit der Gnade zugunsten seines Großmachens der Sünde; und weil ihm ein weiterer Fehler unterlaufen ist: Er nimmt die Verdammung der meisten Mitglieder der »*massa perditionis*« als eine *Tatsache*, während sie richtig als eine *Möglichkeit* zu verstehen wäre. Auch dieser Fehler wird schwere Folgen zeitigen.

Interessant ist, dass die Synode Augustin korrigiert, indem sie einfach zurückweist, dass es eine Vorherbestimmung durch Gott zum Bösen gebe, sonst aber ein Loblied auf die Gnade singt, die den Menschen ruft, führt und vollendet. Innerhalb dieses Lobgesangs erscheinen, gewissermaßen als Kulisse, die bekannten Daten über die Ursünde: Der Mensch ist durch die Übertretung Adams dem Leib und der Seele nach »zum Schlechteren gewandelt worden«; der Tod ist Sündenstrafe und die Sünde Adams ist auf die ganze Menschheit übergegangen (DH 371–372); »Jeder hat aus dem Seinigen nur Lüge und Sünde« (DH 392).

Wir können so zusammenfassen: Sowohl Karthago wie Orange berufen sich auf Augustins Auslegung von Röm 5,12. Festgeschrieben ist ferner der anthropologische Pessimismus und eine sozusagen selbständige Behandlung der Ursünde, die *zuerst* erklärt wird. Die Überreichlichkeit der Gnade ist verschwunden, wenn auch nicht ihr Vorrang. Die Gnaden- und die Sündentheologie sind bereits hundert Jahre nach Augustins Tod eindeutig augustinish. Obwohl Augustin auch korrigiert wird, bleibt seine Anthropologie stehen, bis auf seine vom Lehramt nicht rezipierte extreme Abwertung des Geschlechtlichen.

4. DER MITTELALTERLICHE AUGUSTINISMUS – ODER: FOLGEN DER FREUDE AN DER VERNUNFT

Diese Lage hält sich im Mittelalter durch, aber es entstehen neue Akzentsetzungen. Wie zu Zeiten Augustins wird das Böse als eine Erschütterung der ganzen menschlichen Wirklichkeit von Adam an sehr ernst genommen. Zum Teil ist es auch darauf zurückzuführen, dass jetzt ganze Abhandlungen über die Sünde und die Ursünde entstehen. Der Parallelismus von Sünde und Gnade entwickelt sich weiter und es entsteht die methodische Grundforderung, die Reflexion auf die Ursünde müsse genau mit der über die Gnade übereinstimmen. Will man also das Wesen der Ursünde bestimmen, dann dürfen die Wesensmerkmale nichts enthalten, was nach der Taufe noch bleibt¹³⁹. Anders gesagt, die Ursünde kann nicht in der Konkupiszenz bestehen, die auch die Getauften plagt. Trotzdem wird vielfach die Ursünde mit der Konkupiszenz identifiziert.

Die Frage nach dem Seinsrang der Ursünde – das Böse ist »Nichts« – wird weiterentwickelt. Die Ursünde ist etwas *Privatives*, das heißt sie ist das *Nichtsein* von etwas, das sein *sollte*. Das führt zu der These, dass die Ursünde das Nichtsein der Ungerechtigkeit ist, mit der der Mensch erschaffen wurde¹⁴⁰. Die Meinung, die Ursünde und Sünde überhaupt sei etwas,

¹³⁸ Vgl. HÄRING, Macht, 1979, 194–196.

¹³⁹ KÖSTER, Urstand, 1979, 138–140.

¹⁴⁰ Ebd., 146.

das wirklichen Bestand hat, verliert an Boden. Damit tritt die Reflexion aber in Widerspruch zu der allgemeinen Tendenz, das Böse ernst zu nehmen: Die Nichtigkeit der Sünde und die Verantwortung des Menschen sind nicht zusammendenkbar.

Es ist nicht kontrovers, dass die Ursünde universell ist, aber es entsteht die Frage, wie die von Adam überkommene Sünde nicht nur *Strafe*, sondern auch *Schuld* sein kann¹⁴¹. Die Frage nach der Strafe ist einfach zu beantworten: Sie besteht in der Konkupiszenz, den Leiden dieses Lebens, der Trennung von Leib und Seele im Tod. Schuld aber ist nur im Zusammenhang mit Freiheit erklärbar und hier wird es schwieriger. Ein in Anlehnung an Augustin vorgetragenes Argument ist häufig, dass die Notwendigkeit der Taufe den Schuldcharakter der Ursünde beweise, womit wir wieder bei dem ursprünglichen Zirkelargument zur Kindertaufe sind.

Das von Augustin benutzte Vokabular kehrt immer wieder, vor allem die Rede von der Konkupiszenz. Wenn auf die Freiheit weniger eingegangen wird, so kommt das daher, dass die Konkupiszenz Zeichen einer verderbten Natur ist, der Freiheit aber diese Natur vorgegeben ist. Infolgedessen ist die Freiheit zwar noch vorhanden, aber geschwächt. Der Zusammenhang zwischen Freiheit und Konkupiszenz wird ersichtlich an der Schlüsselidee, dass die Ursünde den Verlust der Unterordnung des Leibes unter den Geist zur Folge gehabt hat. Die daraus entstandene Triebhaftigkeit kann nun von der Freiheit nicht mehr gebändigt werden und die Freiheit wird Anlass zur Sünde.

Das Mittelalter arbeitet aber nicht nur mit der augustiniischen Vorlage, sondern es hat auch Freude an der Spekulation. Bei der Lektüre der Argumente¹⁴² überkommt heutige Theologen heitere Entspannung: Wenn die Ursünde von Adam auf alle Menschen übergeht, muss geklärt werden, wie das vor sich geht. Natürlich kann die Übertragung nur über den Leib geschehen. Man kann sich also vorstellen, dass die Verderbnis mit dem Samen auf den neu gesäten Leib übergeht, wo sie, solange die Seele noch nicht hinzutritt, noch keinen Schuldcharakter hat. Tritt aber die unschuldig geschaffene Seele in den Körper ein, dann entartet sie in der Berührung mit ihm. Das lässt aber die Frage offen, wie der Leib die Seele beschmutzen kann. Einige erwägen die Möglichkeit, die Seele könne aus einer tadelnswerten Begier nach und aus wenig nobler Freude an der Verbindung mit dem korrupten Leibe sich die Ursünde zugezogen haben. Andere meinen (Hugo von St. Viktor, Lombardus), entscheidend sei nicht nur die grundsätzliche Anlage zur Konkupiszenz, sondern die für unvermeidlich gehaltene libidinöse Regung bei der Zeugung. Diese Regung kann in einer legitimen Ehe entschuldigt werden, wird aber gleichwohl den Kindern zugerechnet. Auch damit sind allerdings nicht alle Probleme aus der Welt geschafft: Wie, so fragt man nun, können denn Menschen die Ursünde übertragen, die sie als Getaufte ja gar nicht mehr haben? Zur Antwort wiederholt man gern die Lösung Augustins, dass doch auch die Kinder der Beschnittenen stets mit der Vorhaut geboren werden¹⁴³.

Die Vorstellungen Augustins von der Konkupiszenz werden sozusagen verbessert: Sie ist nicht nur eine Krankheit, sondern eine »morbide Disposition« des Körpers. Man denkt an eine Art »Ansteckung«, die zum Beispiel auf den giftigen Atem der Paradiesesschlange zurückgeführt werden kann. Trotzdem gibt es auch differenziertere Bestimmungen der Konkupiszenz als ein »ungeordnetes« Streben im allgemeinen Sinn¹⁴⁴.

¹⁴¹ Vgl. ebd., 148–153.

¹⁴² Zusammengetragen ebd., 163–169.

¹⁴³ *De peccatorum meritis* II,25,40.

¹⁴⁴ Vgl. KÖSTER, *Urstand*, 135.

Auch Thomas von Aquin fußt auf Augustinus aber, wie so oft, präzisiert er: Der Mensch hat zwar nach der Abkehr von Gott die Herrschaft über die Sinne und den Leib verloren, *aber* die Sinnlichkeit ist nicht Sünde, solange der Mensch sich nicht vor ihr zur Sünde treiben lässt. Die auch in den Getauften verbleibende Konkupiszenz ist vielmehr eine »ständige Bewährungsprobe für sein Leben in der Gnade«¹⁴⁵. Ein wirklich grundlegender Unterschied!

Zusammenfassend können wir sagen, dass das Mittelalter wesentlich augustinisch denkt, sich aber auch Exkursionen über Augustin hinaus leistet oder ihn korrigiert. Wichtig ist, dass das Zeugnis des Kerygmas nun wirklich umgekehrt ist: Man geht von der *Sünde* aus, nicht von der *Gnade*.

5. DIE REFORMATION UND DIE ANTWORT DES KONZILS VON TRIENT

Das hermeneutische Prinzip für das Verständnis des Konzils von Trient ist dasselbe wie bei Augustin und auch dasselbe wie bei Karthago und Orange: Alle Menschen bedürfen der Gnade Christi. Paul III. berief 1545 nach vielen Schwierigkeiten das Konzil, um eine kirchliche Antwort auf die Herausforderung der Reformation geben zu können. Aus zwei Gründen fällt diese Antwort nicht leicht: *Erstens* müssen die Konzilsväter feststellen, dass die scholastische Theologie ihnen zwar verschiedene Erklärungen für die Ursünde vermacht hat, aber keinen Konsens über die Natur oder das Wesen dieser Sünde und über ihre Übertragung; *zweitens* geht zumindest Luther von einer für das 16. Jahrhundert völlig neuen Grundposition aus, die damals der allgemeinen Vorbefindlichkeit zuwiderlief und folglich auch nicht erfasst werden konnte: Luthers Ausgangspunkt ist seine *Glaubenserfahrung der überwältigenden Gnade*, in der alles, was der Mensch von sich selber aus hat und tut ihm als Sünde erscheint. Das ist die Aussage von Orange – und von Augustin – dass der Mensch von sich aus »nur Lüge und Sünde« hat, von der Gnadenerfahrung her gesehen. Insofern es Luther um die »Rechtfertigung« geht, argumentiert er durchaus von der Erfahrung der *Vergebung* Gottes her.

Die katholischen Theologen ihrerseits sind Erben des scholastischen *metaphysischen* Denkens. Wenn Luther also, ebenso wie Augustin, von der »verderbten Natur« (*corruptio naturae*) des Menschen spricht, denkt er an die Selbsterfahrung des Glaubenden vor Gott, während der Ausdruck für seine Gegner die ontologische Beschaffenheit des Menschen meint¹⁴⁶. Ist der Mensch aber ontologisch böse, dann kann die Gnade ihn nicht wirklich verändern, sondern ihn höchstens wie ein Mantel umhüllen. Damit sind die Fronten abgesteckt: Luther wiederholt immer wieder, dass in der Gnade dem Menschen seine Sünde nicht mehr »angerechnet« wird; dass der Sünder um Christi willen persönlich von Gott angenommen und gleichzeitig »Sünder und gerecht« (*simul iustus et peccator*) ist; Trient hingegen sieht in der Gnade eine *übernatürliche Seinserhöhung*, die überhaupt nur dann gedacht werden kann, wenn auch der sündige Mensch noch fähig ist, die Gnade zu erkennen und ihr zu folgen – also gerade keine »verderbte Natur« ist. Beide Seiten hören aneinander vorbei.

Das muss zur semantischen und deshalb auch theologischen Konfrontation führen und zwar gerade bei der Verwendung des seit Augustin festgeschriebenen Vokabulars: bei der Rede von *Freiheit* und *Konkupiszenz*. Für Luther hat der sündige Mensch die Freiheit *verloren*, ihm bleibt nur das »*servum arbitrium*«¹⁴⁷: »Wir sündigen immer und sind immer un-

¹⁴⁵ STh I–II 74,3.4; siehe PESCH, Thomas von Aquin, 1988, 265–267, Zitat 265.

¹⁴⁶ Die Natur ist wesentlich die Form, gemäß derer die Spezies verwirklicht wird, STh I–II q.71, a.2.

¹⁴⁷ WA I,354; vgl. KRAUS, Gnadenlehre, 243.

rein«¹⁴⁸. Was er damit zum Ausdruck bringen will ist, dass die Sünde überall da ist, wo der Mensch ist; sie ist eine »Befindlichkeit« und nicht in erster Linie etwas, das man *tut*¹⁴⁹.

Für die Konzilstheologen hingegen ist der freie Wille keineswegs ausgelöscht, sondern nur geschwächt (DH 1521). Zudem sehen sie die Sünde gerade nicht als eine Befindlichkeit, sondern als eine konkrete Tat: zunächst die Tat Adams und dann die Sündentat jedes einzelnen Menschen. Nur so kann dann auch von der Freiheit die Rede sein, aus der heraus die Sünde begangen wird¹⁵⁰.

Diese Insistenz auf der Freiheit muss den Reformatoren als pelagianisch erscheinen, ein Vorwurf, der nun wieder das Konzil veranlasst, die antipelagianischen Kanons der Synoden von Karthago und Orange neu aufzunehmen. Das Konzil tut das allerdings auch deshalb, weil die damals einflussreichen Anabaptisten, eine Gruppe fanatischer Laien, die sich der Reformation angeschlossen hatten, die Kindertaufe ablehnten. Von daher ist zu erwarten, dass die Taufe im Ursündendekret des Konzils von Trient eine besondere Rolle spielen wird – wie sie es ja auch in den Streitschriften Augustins getan hatte.

Bei dem Kontroversstichwort *Konkupiszenz* verhärten sich die Fronten. Luther geht davon aus, dass die ursündliche Konkupiszenz sich in jeder aktuellen Sündentat entfaltet. Von seiner Grundposition der Ursünde als Befindlichkeit her ist das folgerichtig. Die Ursünde selbst, das »*peccatum radicale*«, wird in der Glaubenserfahrung als ein Zustand des Sündigseins erfahren, das in jeder einzelnen Sündentat neu bestätigt wird. Das heißt dann, dass zwischen der Konkupiszenz und der persönlichen Sünde kein Unterschied besteht¹⁵¹. Es heißt aber auch, dass die Konkupiszenz *als Ursünde* von der Taufe nicht weggenommen wird, denn erfahrungsgemäß sündigt ja auch der Getaufte noch. Luther argumentiert einfach anders: Die an und für sich immer tödliche Sünde wird für den Glaubenden deshalb zu einer verzeihbaren Sünde, weil Gott in Christus ihm tatsächlich vergeben hat¹⁵². Gerade hier lässt sich lückenlos anschließen, was wir bisher durchgehend über die Vergebung gesagt haben, die die Sünde erkennbar macht: Erst im Glauben wird erkennbar, dass die Sünde der Welt darin besteht, nicht an den gekreuzigten Christus zu glauben¹⁵³.

Trient hingegen schreibt auf einem völlig anderen hermeneutischen Blatt: Die Konkupiszenz ist *nicht* mit der Ursünde identisch – wiederum folgerichtig, wenn die Ursünde jeder eigentlichen, als Tatsünde verstandenen, Sünde vorausliegt. Mit dieser Auffassung setzt sich das Konzil sowohl von Augustin wie von einigen mittelalterlichen Erklärungen ab. Die Konkupiszenz verbleibt zwar im Getauften, aber sie ist gerade keine Sünde, sondern nur die *Neigung* zum Bösen. Auch diese Begriffskonstellation verweist wieder auf den Pelagianismus und auf das richtige Verständnis der Taufe.

In dieser verzwickten Situation geht das Konzil von Trient vorsichtig an sein Thema heran und erklärt im Prooemium des in seiner 5. Sitzung, am 17. Juni 1546, verabschiedeten Dekrets über die Ursünde (DH 1510–1516) die *Absicht* dieses Dekrets: Es will »die Irrenden zurückrufen und die Wankenden stützen« indem es der Schrift, den Vätern und den anerkannten Konzilien folgt (DH 1510). Dem können wir nicht nur entnehmen, was das Konzil *will*, son-

¹⁴⁸ WA 4,364,9f.

¹⁴⁹ EBELING, Mensch, 1985, 79, 89.

¹⁵⁰ Vgl. KRAUS, Gnadenlehre, 249–251.

¹⁵¹ Vgl. EBELING, Mensch, 96f. In diesen Zusammenhang gehört auch der Unterschied zwischen Todsünde und lässlicher Sünde. Luther hat nach seinem eigenen Eingeständnis den Unterschied nie begriffen.

¹⁵² Ebd., 97–101.

¹⁵³ PFLEIDERER, Sünde, 2001, 337, 331; *Disputatio de iustificatione*, WA 39 I,84,14f.

dem auch was es *nicht will*: Es will keine neue Interpretation der Ursünde geben und es will auch nicht definieren, worin das *Wesen* der Ursünde besteht. Eins können wir aber gleich dazusagen: Das kleine, fünf Kanons umfassende Ursündendekret geht zwar dem Rechtfertigungs- oder Gnadendekret voraus, aber es steht in seinem Schatten. Das Rechtfertigungsdekret folgt unmittelbar und umfasst sechzehn Kapitel und dann noch dreiunddreißig Kanons. Theologisch gesehen hätte das Ursündendekret ohne weiteres in dieses große Dekret integriert werden können. Schon unter diesem Aspekt ist Trient der zweiten Synode von Orange ähnlich.

Was sagen nun die Kanons des Ursündendekrets theologisch aus¹⁵⁴? Der *erste* Kanon (DH 1511) spricht von Adam, den auch die Konzilsväter selbstverständlich für den ersten Menschen halten¹⁵⁵. Durch seine Sünde hat Adam sich den »Zorn Gottes« und deshalb den Tod zugezogen und ist »dem Leib und der Seele nach zum Schlechteren gewandelt worden«. Diese Aussagen bleiben im Rahmen der scholastischen Theologie und weisen implizit zurück, dass Adam zu einer »*natura corrupta*« geworden sei.

Der *zweite* Kanon (DH 1512) beschäftigt sich mit der Folge der Sünde Adams für seine »Nachkommenschaft«: Adam hat, »befleckt durch die Sünde des Ungehorsams«, den Tod, die »Strafen des Leibes« und die »Sünde, die der Tod der Seele ist«, auf das »ganze Menschengeschlecht übertragen«. Das Konzil beruft sich dabei, wie schon vor ihm die Synode von Karthago (DH 223), auf die – fehlerhafte – Übersetzung von Röm 5,12. Diese beiden Kanons zusammen bilden so etwas wie eine Hinführung zum *dritten* Kanon (DH 1513), der sich nun dem eigentlichen Thema des *Glaubens* zuwendet: Nur »durch das Verdienst des einen Mittlers, unseren Herrn Jesus Christus« wird die »Sünde Adams« hinweg genommen und dieses Verdienst wird Erwachsenen und kleinen Kindern in der Taufe zugewendet. Das ist die *Grundaussage*. Ihr wird aber etwas vorausgeschickt: Die Sünde Adams ist *eine* einzige und wird durch »Fortpflanzung« (*propagatio*) und nicht etwa durch »Nachahmung« übertragen. Sie ist jedem Menschen wirklich zu *eigen* (*unicuique proprium*). Die Ursünde ist also *nicht* mit den *persönlichen Sünden* identisch – wiederum gegen Luther –, *und* sie ist sowohl in allen wie in jedem einzelnen schuldhaft.

Der *vierte* Kanon kommt wieder auf die Taufe zurück und fasst den traditionellen Augustinismus zusammen: Auch kleine Kinder sind »vom Mutterleibe weg zu taufen« und bedürfen der »Vergebung« im eigentlichen Sinn. Auch hier wird auf Röm 5,12 zurückgegriffen, mit der Anmerkung, dieser Text sei so zu verstehen, wie die Kirche ihn immer verstanden habe. Der Text kann also nichts sagen, was der Universalität und dem Schuldcharakter der Adamssünde widerspräche. Sonst aber kann er anders gelesen werden.

Der *fünfte* Kanon (DH 1515) wendet sich konkret und frontal gegen die vermeintliche Position Luthers: In der Taufe wird die Ursünde wirklich hinweg genommen, nicht nur »abgekratzt« oder »nicht angerechnet«; die Getauften sind wahrhaft »Gottes geliebte Söhne« (von Töchtern ist nicht die Rede). Allerdings bleibt in den Getauften die Konkupiszenz, aber sie ist *nicht* Sünde, obwohl sie zur »Sünde geneigt macht«.

¹⁵⁴ Vgl. die Relecture des Konzils bei NEUSCH, Piché, 1996, 246–250. Meines Erachtens ist es allerdings eher strittig, ob es wirklich zur Absicht Trients gehört, »über den Ursprung des Bösen Rechenschaft zu geben«, 250.

¹⁵⁵ Auch das steht im Gegensatz zu Luther, der ein Gespür dafür hatte, »dass man der biblischen Rede von Adam theologisch nicht gerecht wird, wenn man sie historisch zu einer Vergangenheitsaussage isoliert«. Adam ist die Menschheit, aber »konkret erfasst als Mensch«, EBELING, Mensch, 77.

Trient sagt also zur Ursünde folgendes, das in einer systematischen Darstellung beachtet werden muss: Die Ursünde ist eine Wirklichkeit, die *alle* betrifft und zwar so, dass alle wirklich *schuldig* sind. Es handelt sich bei allen um *eine und dieselbe* Wirklichkeit und ist deshalb nicht mit persönlichen Sünden zu verwechseln, die ja alle verschieden sind. Wie diese festzuhaltenden Aussagen in einer theologischen Erklärung zusammen stimmen sollen, sagt Trient gerade *nicht*.

Hat Trient das Kerygma vom Vorrang der überreichlichen Gnade gebührend gewürdigt? Ja und nein. Das Rechtfertigungsdekret ist offensichtlich das Primäre und schon im Textvergleich »überreichliche«, und auch im Ursündendekret geht es zentral nur um die Gnade. Trotzdem aber wird die Ursünde sozusagen allein für sich behandelt und steht deshalb zuerst. Hätten die Konzilsväter wirklich von der überreichlichen Gnade her *gedacht*, wäre es ein Leichtes gewesen, von der Ursünde *innerhalb* des Rechtfertigungsdekrets zu sprechen.

6. ORIENTIERUNGEN DES ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZILS

Das Zweite Vatikanische Konzil erwähnt die Ursünde nur zweimal: im Dekret über die Sozialen Kommunikationsmittel Nr. 7 und im Dekret über das Apostolat der Laien Nr. 7. Beide Male geht es um die Würde des Menschen und die ihr entsprechende soziale Ordnung. Wenn das Konzil von der Sünde spricht, lassen sich zwei Gruppen von Aussagen unterscheiden: *erstens* eine Gruppe traditionell gefasster Aussagen: Nur Christus befreit von der Sünde¹⁵⁶; die menschliche Freiheit ist »verletzt«¹⁵⁷; die Gewohnheit der Sünde verdunkelt das Gewissen¹⁵⁸; eine *zweite* Gruppe von Aussagen, in denen der Sozialzusammenhang im Vordergrund steht: Sünde zerstört die Einheit der christlichen Kirchen untereinander¹⁵⁹; verletzt die Einheit des Volkes Gottes¹⁶⁰; verformt die sozialen Strukturen¹⁶¹; versklavt die Welt¹⁶² und verzerrt ihre Wirklichkeit. In dieser von der Sünde bedrohten und zerstörten Welt schafft der dreieine Gott eschatologische Gemeinschaft und Frieden. Die große Wende besteht also darin, dass der Ton auf Gemeinschaft aus Gnade und der Zerstörung der Gemeinschaft durch die Sünde liegt.

Wir können die Ergebnisse dieses traditionsgeschichtlichen Überblicks so zusammenfassen: In der Ursündentheologie Augustins schwingt noch seine Gnadenerfahrung mit, die sein eigentlicher Ausgangspunkt ist, aber er überbetont die Ursünde und der manichäische Einfluss auf sein Denken ist deutlich.

In der Rezeption seiner Lehre sind sein anthropologischer Pessimismus und sein Vokabular festgeschrieben worden. Die Folge war eine Umkehrung der Glaubenserfahrung des Kerygmas: Die Voranstellung der Sünde vor der Gnade und der Parallelismus von Sünde und Gnade. Es ist jedoch zu unterscheiden zwischen den theologischen Darstellungen und den Lehrentscheidungen der Kirche, in denen der Vorrang der Gnade sich immer durchgehalten hat, wenn auch die im Kerygma so betonte Überschwenglichkeit der Gnade verloren gegang-

¹⁵⁶ GS 22, AG 8.

¹⁵⁷ GS 17, vgl. auch Nr.16 und 18.

¹⁵⁸ GS 16.

¹⁵⁹ UR 7.

¹⁶⁰ LG 11.

¹⁶¹ GS 25.

¹⁶² GS 2; 41.

gen ist. Zudem ist im Zweiten Vatikanum ausdrücklich die soziale Dimension der Sünde betont worden.

Jetzt ist zu untersuchen, welche Wege die neuzeitliche Reflexion über die Ursünde bis jetzt eingeschlagen hat.

V. DAS RINGEN UM EIN NEUES VERSTÄNDNIS:

KANN DIE »ERBSÜNDE« GLEICHZEITIG DOGMA UND UNVERSTÄNDLICH SEIN?

1. HERMENEUTISCHE VORÜBERLEGUNGEN:

EIN KULTURELLER PARADIGMENWECHSEL UND DIE LAST DER TRADITION

Wir leben heute in einem Paradigma, in dem Begriffe nicht mehr eindeutig sind, sondern einen bestimmten Platz in einem Kommunikationssystem einnehmen. Wechselt das Kommunikationssystem, dann ändert sich auch das semantische Feld, das einem Begriff zugehört. Zudem sind wir hermeneutisch empfindlich geworden: Bestimmte Begriffe sind Störenfriede, während wir andere sozusagen als Hausfreunde betrachten. »Konkupiszenz« ist ein überalterter Störenfried; »Freiheit« hingegen ist ein Hausfreund, auf den wir mit Wohlwollen reagieren.

Wir sind geneigt, alles »Traditionelle« – ein Ausdruck der leicht von vornherein negativ eingefärbt sein kann – zu hinterfragen und legen uns dabei auch weiter keine Hemmungen auf. Zugleich benützen wir heute ein immer wiederkehrendes Vokabular, mit dem wir ganz offensichtlich auf unsere Erfahrungen anspielen. Solche Wörter sind zum Beispiel Gewalt, Gesellschaft, Strukturen, Verstrickung, Einsamkeit, Angst. Schon allein dieses Vokabular lässt sich zu einer Art Situationsbeschreibung zusammenfügen. Ein Blick in die Tageszeitungen genügt um festzustellen, dass überall auf dem Erdball blutige Konflikte ausgetragen werden, dass massenweise gemordet und gefoltert wird und dass keinerlei Aussicht zu bestehen scheint, dass auch nur einer dieser Konflikte auf eine wie auch immer vorstellbare Weise beigelegt werden kann. In der Gegenüberstellung von Dialog und Gewalt gewinnt unserer Erfahrung nach so gut wie immer die Gewalt. Jede Gewaltanwendung generiert ihrerseits neue – meistens gesteigerte – Gewaltanwendung.

Das hat mit den Gesellschaften zu tun, in denen wir leben und die samt und sonders auf die eine oder die andere Weise unmenschlich sind¹⁶³. Die gesellschaftlichen Strukturen sind anscheinend dergestalt, dass die Unmenschlichkeit gewissermaßen notwendig als unschuldig und legitim erscheint, ein Problem, das besonders die lateinamerikanische Theologie beschäftigt. Es beschäftigt sie aber vermutlich nicht deswegen, weil es auf Lateinamerika beschränkt wäre, sondern weil es das *eigene* Problem ist, das man täglich vor Augen hat und auf das man mit der Nase gestoßen wird.

Es ist ferner leicht ersichtlich, dass man aus diesen Strukturen nicht ausbrechen kann, sondern in sie »verstrickt« ist. Das Böse, ob wir es nun »Sünde« zu nennen gewillt sind oder nicht, hält uns buchstäblich gefangen. Wir können es noch nicht einmal gebührend anprangern, weil wir auf irgendeine Weise immer an ihm mitschuldig sind, im Großen und im Klei-

¹⁶³ Vgl. GANOCZY, *Métaphore*, 2001, 519f.

nen – oder auch weil wir es noch nicht einmal als etwas »Böses« erkennen. Diese Verstrickung kann auch durchaus tragisch sein¹⁶⁴. Als Beispiel können vielleicht die »suicide bombers« in Palästina gelten.

Die Verstrickung in gewalttätige Gesellschaften schafft Angst und Einsamkeit. Angst ist nicht (mit)teilbar. Man hat sie ganz allein; man hat sie weil man allein ist – das ist zum Beispiel das große Problem alter Menschen. Die Angst wiederum hat mit dem Tod zu tun. Man hat vielleicht nicht notwendig Angst vor dem Tod, aber weil es den Tod gibt, hat man »Lebensangst, die Angst, man könne zu kurz kommen, nicht genug vom Leben haben«¹⁶⁵. Diese Angst hat eine grausame Spitze, die uns wieder zum Ausgangspunkt zurückführt: Der Mensch »macht aus dem Wissen um die Sterblichkeit des anderen Menschen die Kunst des Mordens, der Todesdrohung und Todesstrafe, des Krieges und Massenmordes. Er kann andere mit Tötung bedrohen, weil er ihr Todesbewusstsein und ihre Lebensangst kennt«¹⁶⁶.

Ganz gleich in welchem soziologischen Modell man sich ansiedelt scheinen dies Aspekte zu sein, die einfach allgemein zu unserer Wirklichkeit gehören. Wir nehmen das Böse ernst – bis in seine Planung und Ausführung hinein – und auch in seinen Folgen. Deshalb haben wir ja Angst. Anscheinend gehört aber das Wort »Hoffnung« nicht zu unserem Lieblingsvokabular: Wir hatten vor ein paar Monaten im humanistischen website der Universidad Iberoamericana in Mexiko Stadt die Frage gestellt: »Wie würden Sie in der jetzigen Weltsituation von Hoffnung sprechen?«¹⁶⁷ und darauf genau zwei Antworten erhalten und diese sehr vagen Inhalts.

Wenn alle diese Aspekte zu unserer Erfahrung gehören ist zu erwarten, dass aktuelle Stellungnahmen zum Thema »Ursünde« oder »Erbsünde« diese Erfahrung auch aufnehmen und dass das besprochene Vokabular wiederkehrt. Sicher fragt man als Glaubender im Glauben nach der Erbsünde, aber man ist doch Glaubender immer nur in einer konkreten Situation und erhofft sich von der Reflexion über den Glauben auch ein neues Verständnis der Situation, in der man lebt.

Auf der anderen Seite ist aber nicht zu übersehen, dass auch eine kritische und unseren jetzigen Lebensumständen angepasste Interpretation der Ursündenlehre von bestimmten dogmatischen Voraussetzungen und bestimmten praktischen Interessen mitbestimmt sein kann, ohne dass das bewusst ist¹⁶⁸. Es ist also durchaus möglich, dass eine grundsätzliche Neuinterpretation vorgenommen wird und doch letztlich störende und problematische Begriffe und Vorstellungen unbeschadet weiter verwendet werden. Das ist eine Erscheinungsform heutiger Theologie, auf die es sich lohnt, sorgfältige Aufmerksamkeit zu verwenden.

Die Erklärung der »Erb-« oder Ursünde ist vielleicht deshalb so schwierig, weil gerade bei diesem Thema besonders viel vorausgesetzt wird. Es wird vielfach immer noch vorausgesetzt, dass es sich um ein »Anfangs-« oder »Ursprungs«ereignis der Sünde handelt, auch wenn es theologisches Allgemeingut ist, dass es kein historisches »Paradies« gegeben habe. Das bedeutet, dass man auch weiter nach einem »Ursprung« der Sünde fragt und sich dann natürlich schwer tut, diesen zu finden. Richtig und wichtig ist es allerdings, nach einem Sündenzusammenhang zu fragen, in dem alle Menschen stehen. Mit einer solchen Frage ist der Unterschied zwischen Ursünde und persönlicher Sünde angesprochen, den das Tridentinum gewahrt wis-

¹⁶⁴ WIEDENHOFER, Lehre, 1999, 51f.

¹⁶⁵ MOLTSMANN, Kommen, 1995, 112.

¹⁶⁶ Ebd., 113.

¹⁶⁷ www.uia.mx/humanismo/coloquio, La pregunta del mes, April-Juni 2002.

¹⁶⁸ Vgl. WIEDENHOFER, Lehre, 39.

sen wollte, weil mit persönlicher Sünde oder »Nachahmung« schuldhaften Verhaltens schlechterdings kein universeller Sündenzusammenhang zu begründen ist.

Eine weitere stillschweigende Voraussetzung ist, dass die Schuld, die angeblich jeder Mensch an der Ursünde trägt, eine Sache der *Freiheit* und zwar der *Wahlfreiheit* ist. Es scheint die Vorstellung zugrunde zu liegen, dass jeder Mensch sozusagen zwei Möglichkeiten vor sich sieht, den Weg des Guten und den Weg des Bösen, und daraufhin unweigerlich – da seine Freiheit ja »verletzt« oder »geschwächt« ist – den Weg des Bösen wählt. Auf dieses Problem sind wir schon in Kapitel II,2 eingegangen, ebenso auf die Voraussetzung, dass der Mensch ein »Subjekt« ist, das sich in freiem Selbstbesitz selber setzt und vollzieht. Setzt man dieses Menschenbild voraus, stellt sich die schwierige Frage nach dem Verhältnis zwischen diesem Subjekt und der ihm vor- oder beigegebenen Gesellschaft oder Gemeinschaft. Konkret zum Thema der Ursünde: Wenn diese Sünde der Gesellschaft – allen Gesellschaften – zuzuordnen ist, ist zwar einsichtig, dass sie je meine Freiheit schmerzlich beschneidet, aber was habe ich mit dieser Sünde zu tun, wenn ich sie zum Beispiel ablehne, mich von ihren Erscheinungsformen absetze. Die Frage, *wie* diese Sünde zu meiner eigenen werden kann – und *dass* sie es wird hat Trient ja ebenfalls behauptet – ist kaum zu beantworten. Abzuschütteln ist sie allerdings auch nicht, wie wir nach dem Zusammenbruch des Nazionalsozialismus in Deutschland erfahren mussten. Und schließlich, wenn wir von der Freiheit sprechen ist auch die Frage zu stellen, was wir eigentlich meinen: Freiheit oder Verantwortung? Was stellt uns bei der traditionellen Ursündentheologie so in Frage: dass sie uns die Freiheit weitgehend abzusprechen scheint, oder dass sie unterstellt, wir seien für etwas verantwortlich, was wir gar nicht getan haben können? Haben wir nicht schon genug an der Verantwortung für das zu tragen, was wir nachweislich selber getan haben?

Die vielleicht schwerstwiegende Frage in der Ursündentheologie ist, wieweit wir uns die parallelen Modelle von Sünden- und Gnadenübertragung und -vermittlung und vor allem den anthropologischen Pessimismus so zu eigen gemacht haben, dass sie schlechthin zu unserer »Vorbefindlichkeit« gehören und kaum noch hinterfragbar sind.

Wichtiger noch als die Frage nach den stillschweigenden Voraussetzungen ist die Frage *worum es bei der Ursündentheologie eigentlich geht*. Laut der Heiligen Schrift geht es um die *Erfahrung von Vergebung und Umkehr inmitten des Unheils der Welt*. Nach dem Lehramt der Kirche geht es um die Erkenntnis – und auch das Bekenntnis – dass nur die Gnade Christi von aller Sünde befreit. Vielleicht ist für uns heute am wichtigsten die Frage, *wie wir in unserer Welt, so wie wir sie täglich erfahren, überhaupt noch glauben können*¹⁶⁹. Das heißt, dass Glaube mit einem Heil von Gott her zu tun haben muss, das *in* dem Unheil mächtig ist, von dem die Zeitungen berichten und das wir dank des Fernsehens in unserem eigenen Wohnzimmer nachvollziehen können. Das ist der Grund, warum die Frage nach der so genannten Ursünde *für uns* wichtig ist und wir uns ihr zu stellen haben.

Dieses Eigentliche der theologischen Reflexion führt uns zu den aktuellen Erklärungsversuchen und an ihm sind letztlich diese Versuche zu messen. Die neuere Ursündentheologie hängt offensichtlich mit der Erneuerung der katholischen Theologie nach dem Zweiten Weltkrieg zusammen. Konkret das Thema Sünde hat mit diesem Weltkrieg selbst zu tun, mit der seit J. B. Metz berühmt gewordenen Frage, wie eine »Theologie nach Auschwitz« überhaupt noch möglich sei. Das »Auschwitz« von damals spielt eine ähnliche Rolle wie die Globalisierung von Armut, ethnischen Kriegen und Drogenkartellen heute: Es handelt sich um so etwas

¹⁶⁹ RUIZ DE LA PEÑA, Teología, ²1987, 158f.

wie die Grenze unserer Sprach- und Vorstellungsfähigkeit. Gerade so und gerade deshalb verweist sie uns auf den eigenen Glauben, auf den Sinn der Verkündigung und auf die Frage nach unserem eigenen Anteil an dem Zustand unserer Welt.

Es geht für uns nicht mehr um »Adam«, sondern um uns alle heute. Wenn die Ursünde mit dem christlichen Glauben zu tun hat, dann hat ihre Erklärung auch mit der Glaubwürdigkeit dieses Glaubens heute zu tun. Wir können uns nicht hinter einem unanfechtbaren Dogma verstecken und auf die Frage nach den Ungereimtheiten der traditionellen Theologie mit der Gegenfrage antworten: »Und du, wie hältst du es mit dem Glauben?«. Auch das Ringen um die Erklärung des Glaubens kann Zeugnis für den Glauben sein und etwas Unverständliches kann man nicht glauben, sondern höchstens wiederholen.

Die aktuellen Erklärungsversuche sind so vielfältig und uneinheitlich, dass wir sie zweckmäßig in Gruppen einteilen¹⁷⁰.

2. ERKLÄRUNGSVERSUCHE DER SECHZIGER UND SIEBZIGER JAHRE

Ausgangs- und Vergleichspunkt der Erklärungsversuche ist wohl der Beitrag von Schoonenberg, »Der Mensch in der Sünde« in *Mysterium Salutis II*¹⁷¹. Schoonenberg hat das Verdienst, der »Sünde der Welt« wieder den Stellenwert gegeben zu haben, den sie in der Schrift hatte. Er stellt die Sünde in einen *sozialen* Zusammenhang und will sie aus der einseitig *moralischen* Perspektive herauslösen, in der sie traditionell behandelt worden ist. Der Mensch ist »situert«, er befindet sich immer schon in einer Situation der Sünde, die ihn von außen umhüllt, seine eigenen Freiheitsentscheidungen beeinflusst und es ihm »unmöglich« macht, sich anders als in dem von der Gesellschaft vorgegebenen Sinn zu entscheiden. Nach Schoonenbergs Beispiel: Ein unter Dieben aufgewachsenes Kind wird es kaum fertigbringen, später nicht selber zu stehlen, denn seine »Situation« bestimmt es von vornherein. Es ist leicht einsichtig, dass diese Situiertheit auf alle Menschen zutrifft. Weil das so ist, ist die »Sünde der Welt« identisch mit der Ursünde, die jedem zu eigen ist.

Problematisch wird es allerdings, wenn Schoonenberg zu erklären versucht, *wie* die Situiertheit für jeden persönlich zur Sünde wird: Das soziale Bestimmte des Menschen ist »absolut«; er befindet sich in einer »absoluten Unfähigkeit«, nach Werten zu handeln, die er in seiner direkten Umwelt nicht vorgefunden hat. Schoonenberg beschreibt hier die »Natur« des Menschen als Voraussetzung seiner Freiheit, die der »Person« als Subjekt zukommt. Wenn der Mensch aber »absolut unfähig« ist, anderes zu tun als die Sünden seiner Umwelt zu wiederholen, kann man dann überhaupt noch von Freiheit sprechen? Ist das nicht die ontologische Verderbtheit der Natur die Trient abgelehnt hat? Und wenn seine Situation den Menschen von außen umfängt, wie wird die sündige Situiertheit dann innerlich und wirklich seine eigene Sünde?

So neu und herausfordernd es in den sechziger Jahren auch war, von der sozialen Situiertheit auszugehen, so bleiben doch anthropologische und theologische Fragen offen. Die scholastische Begrifflichkeit von Natur und Person scheint wenig geeignet, das zu erklären, was

¹⁷⁰ Vgl. SCHÜTZ, *Perspektiven*, 1981, 341–347; WIEDENHOFER, *Hauptformen*, 1991, 315–328. Die von beiden Autoren aufgelisteten Gruppen stimmen nicht miteinander überein, was ein sicheres Zeichen für die Vielfalt der Entwürfe ist. BÖTTIGHEIMER, *Mensch*, 1994, untersucht die Entwürfe von BRUNNER, TEILHARD DE CHARDIN, PANNENBERG, RAHNER.

¹⁷¹ SCHOONENBERG, *Mensch*, 1967, 845–938.

Schoonenberg »Solidarität in der Sünde« nennt, und Schoonenberg erläutert die traditionelle Anthropologie nicht, sondern setzt sie voraus. Trotzdem hat Schoonenbergs Entwurf einen gewissen Konsens darüber geschaffen, dass die »Sünde der Welt« bedacht werden und die Theologie sich der offen gebliebenen Fragen annehmen muss.

Das *transzendental-theologische Modell*, dessen hervorragendster Vertreter Rahner ist, sucht sowohl die Situiertheit des Menschen wie seine persönliche Freiheit zusammen zu binden. Rahner¹⁷² stellt gleich anfangs heraus, dass der Glaube sich als Ereignis der Vergebung der Schuld in Kreuz und Auferweckung versteht. Der eigentliche Ort des Redens von Schuld ist die *Erfahrung der vergebenen Schuld*. Damit geht er vom Kerygma aus und kommt von daher auf *Verantwortung* und *Freiheit* zu sprechen. Die Freiheit ist bei Rahner nicht mehr nur Wahlfreiheit, sondern das Vermögen des Subjekts, über sich selber als Eines und Ganzes zu befinden, nicht als »Fähigkeit des Immer-wieder-Revidierbaren, sondern als Vermögen der Endgültigkeit und Unwiderruflichkeit«¹⁷³. Die Freiheit ist *transzendental*, das heißt trotz ihrer Bedingtheit und Herkünftigkeit aus einer manipulierenden Umwelt ist sie ein »Ja« oder »Nein« Gott gegenüber, also auf Gott bezogen. Eine Anfrage ist, ob in dieser Formulierung nicht doch wieder die Reduktion der Freiheit auf Wahlfreiheit durchscheint. Laut Rahner muss die Möglichkeit eines radikalen »Nein« zu Gott als »Geheimnis der Bosheit« stehen gelassen werden. Rahner argumentiert sozusagen im Blick auf das eschatologische Ankommen des Menschen bei Gott. So gesehen ist es unerlässlich, die Möglichkeit des radikalen »Nein« einzuräumen, da die von Rahner gegebene Definition der Freiheit sonst nicht stehen bleiben könnte.

Von dem transzendentalen Verständnis der Freiheit her kommt Rahner zur Ursünde. Es geht ihm um die Wahrung des Glaubensdatums, dass diese Sünde *alle* betrifft. Die Mitwelt ist der Raum des Freiheitsvollzugs und deshalb nicht äußerlich, wie Schoonenberg meinte, sondern ein inneres Moment des freien Daseins. Allerdings erklärt auch Rahner nicht, *wie* die Mitwelt zu diesem inneren Moment wird. Stehen bleibt, dass jeder »mitbestimmt« ist durch die freie Geschichte aller anderen. Diese Mitbestimmtheit durch die »Objektivierungen fremder Schuld« wird von der Glaubensbotschaft als »bleibend allgemein und darum auch ursprünglich ausgesagt«¹⁷⁴.

Für Rahner kann bleibende Allgemeinheit der Schuldbestimmtheit nur dann sinnvoll ausgesagt werden, wenn es die Schuldbestimmtheit schon von Anfang an gibt, das heißt wenn die menschliche Freiheitssituation »vom Ursprung der Geschichte« an durch Schuld mitbestimmt ist. Diese traditionelle Aussage modifiziert Rahner doppelt: *Erstens* geht die Tat des ersten Menschen nicht auf uns über, weder durch forensische Anrechnung Gottes, noch durch biologischen Erbgang¹⁷⁵; und *zweitens* ist das Wort »Sünde« für die mitbestimmende Unheilssituation nur *analog* zu verstehen. Im eigentlichen Sinn gilt es nur für die personale Freiheitsentscheidung in der Unheilssituation. Wichtig ist die Erkenntnis Rahners, dass die Ursünde nur im Licht der Selbstmitteilung Gottes – also in der Gnade – als solche erfasst wird.

Laut Rahner ist also die Rede von der Sünde der ersten Menschen der »ätiologische Rückschluss«¹⁷⁶ aus der Erfahrung der existentiellen und heilsgeschichtlichen Situation des Men-

¹⁷² RAHNER, Grundkurs, 1976, 97–121.

¹⁷³ Ebd., 102f.

¹⁷⁴ Ebd., 115.

¹⁷⁵ Ebd., 118.

¹⁷⁶ Ebd., 120.

schen auf das, was am Anfang geschehen sein muss, um die jetzige Freiheitssituation so zu gestalten, wie wir sie erfahren.

Die offen bleibenden Fragen sind folgende: *Erstens*, ist dieser ätiologische Rückschluss theologisch und anthropologisch notwendig, oder ist er nur die Folge der traditionellen Voraussetzungen?; *zweitens*, ist die Freiheit des Subjekts, so mitbestimmt sie auch ist, von vornherein als »Ja« oder »Nein« Gott gegenüber zu verstehen, oder ist sie *zuerst* eine freie Annahme oder Abweisung der *Mitmenschen* und gelungene oder verfehlte *Selbstwerdung* des Menschen und gerade *so* auf Gott bezogen?; und *drittens*, wie wäre unsere situationsgebundene *Mitmenschlichkeit* zu verstehen? Der Entwurf Rahners hinterlässt den Eindruck, dass es sich bei sozialer Gemeinschaft letztlich um eine Summe von freien Subjekten handelt.

In einem *existentialtheologischen Modell* evangelischer Prägung¹⁷⁷ wird eine Umorientierung der Ursündenlehre auf die existentielle Tiefendimension der Sünde versucht. Jeder Mensch ist in seinem Personkern »Adam« und steht in radikalem Widerspruch zu Gott. Alle haben so teil an einer »Solidarität« in der Sünde, die vom Kreuz her entlarvt wird. Eine Beziehung zu menschlicher Gemeinschaft und Geschichte fehlt jedoch in diesem Modell. Jeder Mensch als Individuum ist der »eigentliche Sünder«, aber er steht merkwürdig allein und situationslos da. Diese Erklärung zeigt ein neues Problem auf: Wenn die universelle Sündhaftigkeit ein Aspekt der Glaubenserfahrung ist und wenn ich ein Glaubender bin, dann muss die Ursündenlehre existentiell etwas mit mir selber zu tun haben. Eine Anfrage an die katholische Theologie klingt an: Ist es glaubwürdig, dass eine Wirklichkeit wie die Ursünde durch die Taufe einfach verschwindet und ich mich als Getaufter höchstens noch theoretisch mit ihr zu beschäftigen brauche? Auf der anderen Seite wird man fragen müssen, ob die diesem Modell zugrunde liegende Anthropologie nicht extrem individualistisch ist und, vor allem, wie das Modell der im Kerygma bezeugten *Gemeinschaftlichkeit* von Gnade und Heil und der »Sünde der Welt« gerecht werden will.

In den siebziger Jahren hat sich das *evolutionistische Modell* entwickelt¹⁷⁸, das sich im Werk Teilhard de Chardins ankündigte, und das den Ergebnissen moderner Wissenschaft Rechnung tragen will. Es greift einen Aspekt auf, der schon zum Denkraum Augustins gehörte: den Zusammenhang zwischen der Ursündenlehre und der *Theodizee*. Der traditionelle – und traditionell unauflösbare – Widerspruch zwischen dem Bösen in der Welt und ihrem guten Schöpfer verschwindet in der evolutiven Sicht. Unsere Welt ist eine »Werdewelt«, die mit statistischer Notwendigkeit auch das Böse einschließt. Unsere Freiheit und unsere Situiertheit sind gleichermaßen im Werden. Dann muss allerdings auch die Möglichkeit zugegeben werden, dass die Sünde sich ebenfalls in ihrer Mächtigkeit steigern könnte. Ein Entwurf dieser Gruppe¹⁷⁹ postuliert, dass am Anfang der Menschengeschichte auf Grund einer Fehlentscheidung der Freiheit die »Evolution« umgekehrt worden sei und die Richtung auf das Böse hin genommen habe.

Bei diesem Modell häufen sich die Anfragen. Wo findet das in Christus schon gewordene Heil der Vergebung und Umkehr seinen Platz? Die Übernahme von Evolutionsvorstellungen scheint unkritisch und eher Ausdruck eines theologischen Harmonisierungsbedürfnisses zu sein. Schwerwiegend ist, dass wir hier der alten Lehre von der Nichtigkeit des Bösen wieder begegnen, wenn auch in neuer Form: Die Naturkatastrophen und Zerstörungen, die in der Na-

¹⁷⁷ SCHÜTZ, Perspektiven, 343ff.

¹⁷⁸ Vgl. WIEDENHOFER, Hauptformen, 326. Wiedenhofer nennt dieses Modell »kosmologisch-metaphysisches Paradigma«. In diese Gruppe gehört auch SCHÖNBORN, Erbsündenlehre, 1991, 69–102.

¹⁷⁹ FLICK / ALSZEGHY, Hombre, 1972.

tur mit allem Werden einhergehen, sind »natürlich« und daher eigentlich kein Thema, sondern »im Schöpferplan vorgesehen«¹⁸⁰. Wagt man es, diese Lösung den Angehörigen der 40.000 Opfer des Erdbebens in Mexiko Stadt am 19. September 1985 vorzutragen? Werden hier nicht ökologische und soziale Verantwortung – zum Beispiel für Armensiedlungen an rutschgefährdeten Hängen und für gefälschte Baugenehmigungen – einfach ausgespart? Und wie ist die Frage nach der persönlichen Schuld zu beantworten?

Drewermann hat den Versuch einer *psychoanalytischen Erklärung* der Ursünde¹⁸¹ unternommen. Er beginnt, in Anlehnung an Kierkegaard, mit der *Angst*. Die Angst ist es, die den Menschen böse macht. Sie schiebt sich zwischen das Ich und sein zentrales Liebesobjekt, zum Beispiel die Eltern und/oder Gott. Der wahre Grund, der die Angst hervorbringt, liegt im Trieb- oder Wunschbereich; die Angstbedingung hingegen liegt in der Gefahr des Objektverlustes. Offenbar eignet sich das Bild der Urgeborgenheit und der Urange, den Halt an der Mutter zu verlieren, besonders gut, um theologisch auszudrücken, was vor Gott für den Menschen auf dem Spiel steht¹⁸². Das Ergebnis ist, dass der Mensch wahnsinnig wird vor Angst, wenn er sich nicht in Gott geborgen weiß¹⁸³. Das ist der Punkt, an dem das Alte und das Neue Testament sich die Hände reichen: Der Sünder erscheint als ein Mensch (Kind), der Gott sein will, und es entsteht ein neuer »Mythos« von dem Gott, der Mensch sein will¹⁸⁴.

Das Schuldgefühl stellt sich unweigerlich nach einer verbotenen Tat ein, andererseits aber ist die Unterscheidung von Gut und Böse nur durch eine Schuld tat zu erreichen¹⁸⁵. Das Entscheidende ist die Einsicht, dass die Menschen, die aus Angst in das Böse hineingeraten sind, nun aus Angst vor dem Guten, der Freiheit oder Gott, im Bösen festgehalten werden. Sie ziehen die Unfreiheit des Bösen der Freiheit des Guten vor, um sich die Angst der Freiheit zu ersparen¹⁸⁶. In einem nächsten Schritt zeigt Drewermann auf, dass die Angst der Auslöser der Neurosen ist¹⁸⁷: Neurosen sind Fehlverarbeitungen der Ängste, die schlechthin zum Menschen gehören.

Das Problem dieser Erklärung besteht meines Erachtens hauptsächlich darin, dass trotz aller Information nicht klar wird, wie die Angst und die aus ihr entstehende Neurose *Schuld* sein kann. Sind Schuldgefühle dasselbe wie Schuld? Eine andere Frage ist, wie schlüssig es ist, schuldhaftes Verhalten an Neurotikern, die doch *Kranke* sind, aufzeigen zu wollen. Auch Drewermann postuliert eine »ursprüngliche Freiheitshandlung«, aus der sich ableiten lässt, dass alle Formen eines neurotischen, an sich selbst erkrankten Daseins *notwendig* eintreten müssen, wenn der Mensch sich von Gott lossagt¹⁸⁸. Dann aber ist *erstens* nicht einsichtig, wie die Neurose schuldhaft sein kann und *zweitens* ist die Ursünde nicht universell, weil nicht alle Menschen Neurotiker sind¹⁸⁹. Und sagen sich wirklich alle Menschen von Gott los? Gibt es

¹⁸⁰ SCHÖNBORN, Erbsündenlehre, 79.

¹⁸¹ DREWERMANN, Strukturen I–III, vor allem Bd. II, 1988.

¹⁸² Bd. II, 157f.

¹⁸³ Dazu auch der Kommentar von WIEDENHOFER, Erbsünde, 43f.

¹⁸⁴ DREWERMANN, Strukturen II, 174.

¹⁸⁵ Ebd., 186, 191.

¹⁸⁶ Strukturen III, 455f.

¹⁸⁷ Ebd., 463.

¹⁸⁸ Ebd., 481.

¹⁸⁹ DREWERMANN selber greift dieses Problem auf: Er kommt zu der Schlussfolgerung, dass der Jahwist die Menschen als neurotisch schildert, Strukturen II, 554, und fährt fort: »Zweifelloos ist die Behauptung, alle Menschen seien neurotisch, einfach unsinnig«, 555. »Die Sünde gibt es menschheitlich, die Neurose kann es per definitionem menschheitlich nicht geben«. Die Lösung besteht für ihn darin, dass die jahwistische Urge-

nicht auch Glaubende, die Neurotiker sind? *Ein* Aspekt des Glaubens aber wird bei Drewermann besonders deutlich und verständlich: Nur der Glaube, die Geborgenheit in Gott, kann Neurotiker aus der *Verzweiflung* befreien.

In Lateinamerika ist das Erklärungsmodell besonders aktuell, das von den *Strukturen des Bösen* ausgeht¹⁹⁰. Ihm kann das europäische Modell zugeordnet werden, das die Ursünde im *Horizont der Erfahrung*¹⁹¹ betrachtet. Beide beziehen sich auf die unentrinnbare Schuldverstrickung, die politisch und wirtschaftlich konkretisiert wird: die Strukturen von Ausbeutung, Unterdrückung, Korruption und ein stetig wachsender Abgrund zwischen Reich und Arm in Lateinamerika; die Verschuldung und Verarmung ganzer Länder in der West-Südrelation. Von da aus fordert die Befreiungstheologie die Entwicklung solidarischer Strukturen und die politische Theologie die Wiederentdeckung der sozialen Dimension jeder persönlichen Entscheidung. Der traditionelle Begriff der auf das Persönliche eingeschränkten Sünde *kann* nicht zu einer Veränderung der sozialen Strukturen führen. Deshalb ist eine politische Relecture des Evangeliums erforderlich¹⁹². Wichtig ist die Hinterfragung der traditionellen »sakralen Mentalität«, die die moralische Ordnung sakralisiert und auf eine klerikale und kultische Dimension reduziert, die gegen das prophetische und soziale Element der Glaubensverkündigung immun ist.

Die Befreiungstheologie betont nicht so sehr die Sünde *des* Menschen, wie die Sünde *gegen* den Menschen. Sie geht deshalb auch nicht näher darauf ein, *wie* der Mensch in seinen jeweiligen Strukturen der Sünde, die *alle* Gesellschaften kennzeichnen, selber zum Sünder wird, obwohl sie hervorhebt, dass jeder Mensch gleichzeitig Sünder und Opfer sei. Die soziale Optik macht es allerdings schwer, darüber Rechenschaft abzulegen, dass und wie auch die Armen Sünder nicht nur sein *können*, sondern auch *sind*.

Gleichzeitig aber wird klar, dass auch die gängige Gottesvorstellung sündig ist: »Gott wäre nur eine Art kleiner König, dem Herodes ähnlicher als dem Vater Jesu, wenn der Kapitalist, der sich an Hungerlöhnen bereichert, ihn dadurch beleidigte, dass er einen Sonntag nicht in die Messe geht, aber nicht dadurch, dass er seine Angestellten an Hunger sterben lässt«¹⁹³.

3. EIN NEUER ERKLÄRUNGSVERSUCH:

DIE ANWENDUNG DER MIMETISCHEN THEORIE RENÉ GIRARDS (JAMES ALISON)

Der Beachtung wert ist der neue Erklärungsversuch von Alison, der der Mimesis- und Sündenbocktheorie Girards folgt¹⁹⁴. Es geht Alison um eine »Anthropologie der Umkehr«¹⁹⁵. Nur die Erfahrung der Vergebung macht es uns möglich, die Wirklichkeit neu zu sehen. Die Geschenkenhaftigkeit der Gnade wird erfahren als die »Abwesenheit der Gewalttätigkeit, die wir

schichte »die Sünde als eine Neurose vor Gott« beschreibt, 556, 569. Dann bezeichnet er die »Neurose vor Gott« als einen anderen Ausdruck für *Verzweiflung*, 570. Die Frage ist, welchen theologischen oder anthropologischen Wert eine solche Aussage haben kann.

¹⁹⁰ GONZÁLEZ FAUS, Pecado, 1990, 93–106, hier besonders 98; VIDAL, Pecado, 1993, 994–1001, hier besonders 1000f.

¹⁹¹ Vgl. SCHÜTZ, Perspektiven, 345.

¹⁹² Vgl. BOFF, Fe, 1985, 67–83.

¹⁹³ GONZÁLEZ FAUS, Pecado, 103.

¹⁹⁴ ALISON, Joy, 1998.

¹⁹⁵ Ebd., 62f.

erwartet hätten und dann als das Geschenk von etwas, das wir nicht erwartet hätten«¹⁹⁶. Während herkömmlicherweise die Ursünde als die Abwesenheit von Gnade erklärt wurde, haben wir hier das Gegenteil: Gnade ist die Abwesenheit der ursündlichen Gewalt. Was wir mit den »Osteraugen« des Glaubens erkennen ist, dass das Geschenk der Gnade das Legitimierungsmäntelchen zerfetzt hat, das die Gesellschaft sich umgehängt hatte¹⁹⁷.

Wir erkennen jetzt unsere Gesellschaft genau so wie sie ist: Sie funktioniert in einer Dynamik des Begehrens, in der jeder genau das haben will, was der andere will oder hat. Unser Begehren ist nicht eigentlich unser eigenes, sondern die Nachahmung – »Mimesis« – des Begehrens des anderen¹⁹⁸. Das schafft Konflikt, der gelöst wird, indem eine Gruppe sich spontan gegen einen wahrgenommenen Störenfried zusammenschließt, der ausgeschlossen oder auch gelyncht wird. Nach dem Ausschluss ist der Konflikt beendet, Friede kehrt ein. Die jetzt befriedete Gruppe ist bezüglich der Tat des Ausschlusses *blind*, das heißt sie nimmt nicht wahr, dass eine willkürliche *Gewalttat* den Frieden gebracht hat. Sie *muss* davon überzeugt sein, dass das Opfer wirklich schuldig gewesen ist. Damit sind die beiden ersten grundlegenden Momente der Theorie Girards beschrieben: das Moment des mimetischen Begehrens und das Moment des gemeinsamen und einigenden Ausschlusses. Das dritte Moment ist demgegenüber völlig neu: Die Menschen entdecken, was sie die ganze Zeit über wirklich getan haben. Das ist das Moment der »geoffenbarten Entdeckung« – die Funktion der biblischen Texte vom Tod und der Auferweckung Jesu –, die die Komplizität eines jeden in dem gewalttätigen Ausschluss aufdecken, der seine Wurzeln im mimetischen Begehren hat¹⁹⁹.

Von hierher kann Alison die Erschütterung erklären, die die Erscheinungen des Auferstandenen bei den Jüngern hervorrufen: Der Auferstandene vergilt nicht, was ihm angetan wurde, sondern ist gegenwärtig als der bedingungslos Vergebende. Hier ist der große Bruch mit dem normalen menschlichen Mechanismus des »wie du mir, so ich dir«: »Jemand, der angegriffen wird, kann zurückschlagen, aber jemand, der totgeschlagen wird, kommt nicht zurück um zu töten«²⁰⁰. Die Auferweckung ist der Beginn einer völlig neuen menschlichen Geschichte: Ein Totgeschlagener *kommt zurück* und *vergibt*. Gott hat den Tod zu einer »leeren Drohung« gemacht.

Die Vergebung des Opfers enthüllt den nach Ostern und nach Pfingsten Glaubenden, dass ihr ganzes Bewusstsein durch Rivalität und das Schaffen von Opfern konstituiert war und führt sie so in das »Verständnis des Opfers selber«, das heißt in Vergebung ein²⁰¹. Dadurch wird die Gewaltspirale, die alle menschliche Wirklichkeit kennzeichnet, zerbrochen. Das Verständnis des Opfers selber enthüllt, dass *jede* menschliche Gesellschaft und nicht etwa nur nicht-jüdische Gesellschaften auf Opfern gebaut und für ihre Komplizität im Schaffen von Opfern blind sind²⁰². Solange wir nicht durch diese Erfahrung der Vergebung gehen, unterschätzen wir die Drastik menschlicher Gewalttätigkeit. Wir geben der Tendenz nach, unsere Wirklichkeit zu banalisieren und bilden uns eine beruhigende Theorie über Gott, die Schöp-

¹⁹⁶ Ebd., 76.

¹⁹⁷ Das sieht LOHFINK, *Das Jüdische*, 201, genauso: »Die Neigung des Menschen zur Durchsetzung seiner selbst mit Hilfe von Gewalt ist in der Tat der einzig mögliche Ansatz einer Lehre von der Gesellschaft ... Gesellschaft ist die Form, ihn in Schranken zu weisen«. Der Unterschied, den die Gesellschaft zwischen »legitimer« und »illegitimer« Gewalt macht, ist in dieser Perspektive für Lohfink ein »Taschenspielertrick«, 202.

¹⁹⁸ ALISON, Joy, 9–21.

¹⁹⁹ Ebd., 10–12.

²⁰⁰ Ebd., 74–77.

²⁰¹ Ebd., 80f.

²⁰² Ebd., 90.

fung und die Menschheit, die keinen Platz lässt für all unsere Erfahrung von Verrat, Neid, Lüge und Gewalt²⁰³. Die Entdeckung von Vergebung hingegen schafft eine völlig neue Gemeinschaft des gegenseitigen Vergebens²⁰⁴.

Die Ursünde besteht demnach in unserer »Ur-Kainlichkeit«²⁰⁵ – eine Anspielung auf die todbringende Mimesis Kains in Genesis 4 – die auch ein von der Befreiungstheologie hervorgehobenes Element einschließt: Unsere tatsächliche Gottesvorstellung läuft aktiv dem Verständnis Gottes zuwider, das Gott selber uns in Jesus vermittelt.

So faszinierend diese Erklärung ist und so sehr sie ebenso wie wir hier die Schlüsselrolle der Vergebung betont, so hat sie doch ihre Probleme. *Erstens* ist auch hier nicht recht einsichtig, wie das mimetische Begehren, das zum Ausschluss des Opfers führt und dann zur Legitimierung dieses Ausschlusses, *schuldhaft* ist. Die Universalität der Gewalttätigkeit dagegen ist gewahrt und gut erklärt und stimmt mit der These des bekannten Anthropologen Genovés überein, dass alle Gewalt ihre Wurzeln in der Kultur hat. Genovés zitiert dazu ein anonymes israelisches Gedicht: »Immer wenn wir zusammen gehen, du und ich, sind wir drei: du, ich und der nächste Krieg«²⁰⁶. *Zweitens* kommt der traditionelle anthropologische Pessimismus besonders scharf zur Geltung. Ist unser Begehren wirklich immer nur konfliktiv und abschließend? *Drittens* hat Alison die Anwendung der Theorie Girards auf die Ursünde wohl etwas zu konsequent durchgeführt. Er postuliert ein Ur-Lynch-Ereignis, von dem die Lynch-Ereignisse aller Gesellschaften sozusagen abgeleitet werden können²⁰⁷. *Viertens*, während andere Entwürfe, zum Beispiel der Rahners, die menschliche Freiheit wohl etwas überspitzt darstellen, fällt bei Alison auf, dass nun von Freiheit gar nicht mehr die Rede ist.

Zu den verschiedenen Entwürfen lässt sich zusammenfassend folgendes sagen: Alle Entwürfe nehmen auf ihre Weise den kulturellen Paradigmenwechsel auf und mühen sich um die Glaubwürdigkeit der Ursündentheologie. Neue Elemente sind die sozialen Folgen der Sünde, das Herauslösen der Thematik aus einem rein moralischen Rahmen und die Reflexion auf eine sündige Gesellschaft und ihre Strukturen, sowie eine gewisse Erweiterung des Freiheitsbegriffs, der nun auch »Verantwortung« mit einschließt. Da die konkrete Erfahrung der Sündhaftigkeit einbezogen wird, bereitet es meistens keine Schwierigkeiten, die Ursünde als eine universelle Wirklichkeit zu verstehen. Der Begriff einer »Sünde der Welt« findet sich hauptsächlich bei Schoonenberg profiliert, aber die Rede von »Strukturen der Sünde« nimmt ihn indirekt – teilweise auch direkt – auf.

Das eigentliche Problem scheint in der traditionellen Anthropologie zu liegen und äußert sich in der Schwierigkeit, die menschliche Freiheit in einer Weise zu erklären, die unserer tatsächlichen Erfahrung entspricht, in der damit zusammen hängenden quasi-Unmöglichkeit, den Schuldcharakter der Ursünde zu erhellen und in der Abwesenheit einer überzeugenden Erklärung menschlicher Gemeinschaft – außer bei Alison. Es scheint geradezu ein Merkmal der traditionellen Anthropologie zu sein, Gemeinschaft nicht darstellen zu können, und die neue Rede von der Gesellschaft sagt noch nichts über Gemeinschaft aus.

Es ist nicht verwunderlich, dass kein Entwurf konsensbildend geworden und das Feld der Erklärungen dadurch unübersichtlich ist: Alle Versuche gehen von einer konkreten Herme-

²⁰³ Ebd., 101.

²⁰⁴ Ebd., 168–185.

²⁰⁵ Ebd., 102: Alison setzt diese deutsche Wortprägung ein.

²⁰⁶ GENOVÉS, «Cuento», 1992, 7.

²⁰⁷ ALISON, Joy, 244ff.

neutik aus, die immer nur Teilaspekte der Gesamtproblematik in den Blick nimmt. Gerade das kann aber auch ein Vorteil sein, weil die Modelle sich gegenseitig vervollständigen können. Um das Gesamtbild etwas schärfer zu machen, wollen wir jetzt versuchen, die Problemgebiete einzugrenzen.

4. BLEIBENDE PROBLEMGEBIETE

In einigen der besprochenen Entwürfe findet sich ein versteckter Widerspruch: Genesis 2 und 3 werden zwar nicht für geschichtlich gehalten, aber durch die Hintertür wird doch wieder ein »ätiologischer Rückschluss«, wie Rahner es nannte, eingeführt. Das ist ein Beispiel der »Vorbefindlichkeit« und gewissermaßen eine Falle. Selbst wenn auf eine Erklärung der »Übertragung« der Ursünde verzichtet wird, bleibt die Versuchung, »Urzustände« zu konstruieren und die Erklärung der Schuldhaftigkeit der Ursünde wird unnötig erschwert. Da die Texte der Schrift exegetisch gesehen *nicht* von einem »Ursprung« der Sünde sprechen, sollte es auch theologisch nicht notwendig sein, diesen beizubehalten. Wir sollten uns der Tatsache stellen, dass wir über den »Ursprung« der Sünde und des Bösen nur die Daten zur Verfügung haben, die wir selber interdisziplinär erstellen können – wie zum Beispiel das Forschungsergebnis, dass die *Kultur* der Ursprung von Gewalt ist. Was uns aufgegeben ist, ist die Suche nach unserer *eigenen gemeinschaftlichen und persönlichen Verantwortung* für den Zustand unserer Welt und die Annahme dieser Verantwortung.

Von dem traditionellen Vokabular zur Diskussion der Ursünde ist im wesentlichen der Freiheitsbegriff geblieben. Der der Konkupiszenz ist weitgehend verschwunden und durch den der Schuldverstrickung ersetzt worden. Erhalten geblieben ist aber die Vorstellung einer »geschwächten« Freiheit. Der Parallelismus von Sünde und Gnade hält sich in vielen Fällen durch, und das hängt mit der Schwierigkeit zusammen zu erklären, wie die Gnade die Sünde überwindet. Um das zu tun, müsste man allerdings auch erklären können, wie die Ursünde schuldhaft ist, denn Gnade ist das Hinwegnehmen der Schuld – und damit sind wir wieder bei der Vergebung.

Die anthropologische Schwierigkeit lässt sich schlicht auf den traditionellen Personbegriff zurückführen. Wir sind daran gewöhnt, von der *Verschiedenheit* her zu denken – der Verschiedenheit der einzelnen »Subjekte«, die sich alle untereinander gegenseitig ausschließen. Daher die Schwierigkeit, die Freiheit der anderen anders als eine Bedrohung der eigenen zu sehen und »Gemeinschaft« als etwas anderes als ein Zusammenzählen von Individuen.

Diese Begriffs- und Vorstellungsschwierigkeiten wirken sich notwendig bei der Rede von der Ursünde aus, weil keine Begrifflichkeit zur Verfügung steht, die aussagen könnte, wie *mich selber* innerlich etwas betrifft und verformt, was doch zu meiner mir *äußerlichen* Wirklichkeit gehört. Genau dies bringt uns in ein Dilemma, das etwa so aussieht: Die Ursünde mag zum Glaubensverständnis gehören, das respektiere ich, aber eigentlich brauche ich mich doch nicht mit ihr zu beschäftigen, denn ich bin kein Teilnehmer an der mimetischen Gewalttätigkeit – habe ich etwa je an einem Lynch-Ereignis teilgenommen? –; ich gehöre nicht zu Dieben und Drogenkartellen; ich weiß mich durchaus von den gesellschaftlichen Negativitäten abzusetzen. So gesehen verstellt unser Personbegriff uns den Zugang zum Glauben. Die Frage ist dann, ob und wie uns der schon besprochene *relationale Personbegriff* der »Selbstpräsenz-in-Beziehung« aus dieser Schwierigkeit heraushelfen kann. Aber es taucht auch eine Schwierig-

keit mit der Schwierigkeit auf: Warum sollten wir uns um die Lösung einer Schwierigkeit bemühen, die uns gar nicht als Schwierigkeit erscheint?

Die Ursündentheologie hat sich von Augustin an schwer damit getan, über die Sünde und das Böse zu sprechen, ohne es entweder zu übertreiben oder zu *banalisieren*. Wie wir bereits gesehen haben, ist ein Grund für die mögliche Banalisierung der Sünde ihre *Nichtigkeit* in der neuplatonischen Seinshierarchie. Ein anderer ist die traditionelle Rede von der *analogen* Sünde. Sünde im *eigentlichen* Sinn ist nur die persönliche Freiheitstat. Damit fällt notwendig der Akzent auf diese und die Schwere der Ursünde entschwindet sozusagen ins Unwirkliche. Die Funktion der Rede von der analogen Ursünde besteht darin aufzuzeigen, dass sie zwar *wirklich* Sünde ist – sie ist jedem wirklich zu eigen, wie Trient sagte – und *doch* von der persönlichen Sünde verschieden. In den aktuellen Entwürfen und in unserem jetzigen kulturellen Paradigma geht es gerade darum, den Ernst der Gewalttätigkeit und Ungerechtigkeit in unserer Welt aufzuzeigen – wir sind es unseren Mitmenschen und uns selber schuldig, die Sünde *nicht* zu banalisieren. Das heißt, dass wir die Möglichkeit finden müssen, im Glauben von unserer Wirklichkeit so zu sprechen, dass die soziale Sünde, oder »Sünde der Welt«, wenn man will, entlarvt wird als das, was sie ist: systeminhärente Zerstörung, die Tod und Verzweiflung bringt und Millionen an Hunger zugrunde gehen lässt. Ein Besuch der *hunger site* im Internet²⁰⁸ ist nicht fehl am Platz.

Ein letztes Begriffsproblem ist die weitverbreitete Rede von einer »Solidarität in der Sünde«. Die Frage ist, ob diese Rede angemessen ist, oder ob nicht wieder der Parallelismus von Sünde und Gnade mitspielt. Solidarität verweist auf Gemeinschaft, in der geteilt und teilgenommen wird. Gerade das ist aber bei der so genannten Solidarität in der Sünde nicht der Fall. Sünde besteht, auch nach dem Zweiten Vatikanum, in Zerstörung von Gemeinschaft und das gilt sowohl für die Ursünde wie für die persönliche Sünde. Was mit der Solidarität in der Sünde eigentlich gemeint ist, ist dass alle Menschen ihren Anteil an der Zerstörung von Gemeinschaft haben. Dann aber trifft diese Ausdrucksweise das Eigentliche gerade nicht. Der Ausdruck »Solidarität« sollte für die Bezeichnung der Wirklichkeit frei bleiben, die wir in der Glaubenserfahrung der Vergebung und Umkehr haben, in der wir erst anfangen zu lernen, in Gemeinschaft miteinander zu leben.

5. ÖKUMENISCHE AKZENTE

So wie es in unseren Sprach- und Begriffsschwierigkeiten in der Erklärung der Ursünde wesentlich darum geht, dass wir lernen, von dem auszugehen, *was wir gemeinsam haben* und nicht von den individuellen Merkmalen, die uns trennen, ist es auch bei der lutherisch-katholischen Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre vom 31. Oktober 1999²⁰⁹ um das Gemeinsame gegangen, das den Vorrang vor dem noch Trennenden hat. Das Gemeinsame lässt sich so ausdrücken: Im Glauben erfahren wir alle gemeinsam, dass wir »grundlegend aus dem Beschenktsein leben« dürfen²¹⁰. Alle erleben wir das Unheil unserer Welt und alle finden wir nur im Kreuz Versöhnung. Genau darum geht es in der »Rechtfertigung«, die das Glaubenserlebnis der vergebenden Gnade meint. Damit ist zugleich gesagt, dass auch in der öku-

²⁰⁸ www.thehungersite.com (konsultiert 8. August 2002).

²⁰⁹ www.rechtfertigung.de (konsultiert 8. August 2002).

²¹⁰ KUNZ, Gott, 240.

menischen Diskussion über die Ursünde der Ausgangspunkt die Gnade ist. Genau darum ist es ja bei der Antwort des Konzils von Trient auf die Theologie Luthers auch gegangen.

Von diesem Ausgangspunkt aus wäre zu untersuchen, wie sich die Ursünde und die persönliche Sünde zueinander verhalten²¹¹. Nach Luthers Glaubenserfahrung konkretisiert sich die Ursünde, die uns zu Sündern macht, in jeder persönlichen Sünde. Heißt das aber wirklich, dass Ursünde und persönliche Sünde identisch sind – dass, in der traditionellen Sprache, die Konkupiszenz auch im Getauften bleibt und Sünde ist – oder ist damit eine Erfahrung ausgesprochen, nach deren Erklärung wir alle immer noch suchen? Wir hatten in Kapitel II,4 gesagt, dass die Glaubenserfahrung *immer* und *wesentlich* die Erfahrung von *Vergebung* ist und mussten dann natürlich fragen, ob unser Sündersein nie ein Ende hätte. Ist vielleicht in Wirklichkeit der Sachverhalt der, dass wir grundsätzlich nur als in Vergebung bedingungslos Angenommene leben können und verzweifeln müssten, wenn wir diese Identität im Glauben nicht hätten? Geht es letztlich um eine theologische Frage oder um eine anthropologische oder hermeneutische? Das wird in behutsamen Gesprächen noch herauszufinden sein.

VI. VERGEBUNG UND NEUWERDEN IN DER BEGEGNUNG MIT GOTT

In diesem Schlusskapitel sollen die in den Überlegungen zur Erfahrung von Gnade und zum Personbegriff »Selbstpräsenz-in-Beziehung« (Kapitel II) ausgezogenen Denkfäden wieder aufgenommen werden. Gleichzeitig möchte ich die zum Thema Ursünde erarbeiteten Daten in das gnadentheologische Schema einsetzen, damit ein möglichst einheitlicher systematischer Gesamtentwurf entsteht. In einem solchen Entwurf ist auch zu berücksichtigen, dass die Hoffnung, die in der befreienden Begegnung mit Gott in uns aufbricht – Hoffnung auf Gemeinschaft und auf Erfüllung unserer vielen Sehnsüchte – uns in die *eschatologische Dimension* der Begegnung mit Gott verweist.

Auch hier möchte ich zunächst eine These vorausschicken, die gleichzeitig unsere vorherigen Ergebnisse zusammenfasst:

Nur aus der Glaubenserfahrung heraus können wir im eigentlichen Sinn von Sünde sprechen. Außerhalb der Glaubenserfahrung erkennen wir Missstände, Verbrechen, Gewalttätigkeit, soziale Ungerechtigkeit. Im Glauben aber wird die Sünde nicht nur als solche erkannt, sondern als *vergebene Sünde*. Die Vergebung löst »Umkehr« in der Form eines »Neuwerdens« aus: Sie ist Befähigung zu einem Handeln, das in der Hoffnung der Gemeinschaft mit Gott in unserer Gemeinschaft untereinander entspricht.

Wie verhält sich nun diese These zu den vier vorhergehenden, die wir in Kapitel I,3 formuliert haben? Glaubenserfahrung ist Erfahrung dessen, was wir »Begegnung mit Gott« genannt haben (These 4). Das Bild der »Begegnung« ist nur dann verständlich, wenn die »Identität« Gottes als des Vergebenden untrennbar und in gleichzeitiger Gegenseitigkeit einschließt, dass der Glaubende die Identität des in Vergebung »bedingungslos Angenommenen« geschenkt erhält. Die »Selbstvorstellung« Gottes als des Vergebenden löst die Selbstvorstellung des Glaubenden als »Sünder« aus, der um Vergebung bitten kann, weil sie ihm schon gewährt worden ist

²¹¹ Siehe PESCH, Thomas von Aquin, 1988, 259–269.

(Thesen 1, 3, 4). Es gibt Glaubenserfahrung *überhaupt* nur als Erfahrung von Vergebung, die Umkehr schafft (These 2). Und es gibt Glaubenserfahrung auch nur als ein geschichtlich-konkretes »Ereignis«, das gleichzeitig persönlich und gemeinschaftlich ist. Damit sind also alle Thesen und unsere anfängliche Definition der Glaubenserfahrung noch einmal zusammengefasst.

1. HERMENEUTISCHE VORÜBERLEGUNGEN:

DAS VERHÄLTNIS VON DOGMA UND GLAUBENSERFAHRUNG

Die Frage ist zunächst, wie sich die so verstandene Glaubenserfahrung zum kirchlichen Dogma verhält. Wir mögen es zugeben oder nicht, jede Glaubensaussage hat *immer* mit Erfahrung zu tun, konkret mit unserer Gemeinschaft mit Gott – dem Geborgensein in Gott, in dem wir die Angst überwinden können und das uns vor der lauernden Verzweiflung schützt – in unserer Gemeinschaft untereinander, zu der das Geborgensein uns befreit. Zudem ist jede Glaubensaussage *immer* kirchlich, weil sie die Gemeinschaft betrifft, die wir in Gott miteinander haben. Der Unterschied zwischen Glaubenserfahrung und Dogma liegt also weder im Moment der Erfahrung, noch im Moment der Kirchlichkeit. Er liegt in zweierlei: im Verhältnis von »konkret« und »universell« und in der Sprache. Die Glaubenserfahrung erzählt Ereignisse, Einsichten und entwirft Bilder, die wir in einer bestimmten kirchlichen Gemeinschaft miteinander gemeinsam haben. Ein Dogma fasst abstrahierend zusammen, was die Glaubenserfahrung *aller* kirchlichen Gemeinschaften *als solche* kennzeichnet. Anders gesagt, das Dogma bringt die vielen konkreten Glaubenserfahrungen auf einen universellen Nenner. Es bringt den einen Glauben in eine Formel, in der alle ihre Glaubenserfahrung wiederfinden können.

Das heißt auch, dass sowohl die Glaubenserfahrung, wie das Dogma eine ganz bestimmte Funktion haben: Die Glaubenserfahrung ist auf Mitteilung aus, sie leitet zum Teilen und deshalb zu praktischer Gemeinschaftlichkeit an. Die Grundfunktion des Dogmas hingegen besteht darin, Irrtümer abzuwehren und die einigenden Grundaussagen des Glaubens zu benennen. Jede Funktion schließt ein Risiko ein: die der Glaubenserfahrung das Risiko, das Wesentliche aus den Augen zu verlieren; und die des Dogmas das Risiko, das Wesentliche zu verkürzen.

Konkret in Hinsicht auf das Ursündendogma heißt das: Die Glaubenserfahrung kann dazu verleiten, die Sünde groß zu machen, wie wir das bei Augustin gesehen haben; das Dogma kann die Überschwenglichkeit der Gnade eibnen, wie es zum Beispiel Trient unterlaufen ist. Ein Widerspruch zwischen Glaubenserfahrung und Dogma aber ist grundsätzlich nicht möglich, weil es sich dann schlicht nicht mehr um den Glauben handelte. Deshalb gilt für die Glaubensaussage zur Ursünde: Alle unsere verschiedenen Glaubenserfahrungen haben zum Inhalt, dass nur der dreieine Gott uns allen – wenn auch auf je verschiedene Weise – seine Vergebung geschenkt hat, im Kreuz Jesu und in seiner Auferweckung durch den Vater, und dass wir von diesem Ereignis nur im Heiligen Geist wissen können. Insofern kommt das Dogma nicht nur aus der Glaubenserfahrung, wie wir in der dogmengeschichtlichen Zusammenfassung gesehen haben, sondern es verweist auch wieder in die Glaubenserfahrung.

Die Versuchung ist groß, Dogmen nur zu zitieren und zu wiederholen, wenn es in Wirklichkeit darum geht, sie verstehend in die Glaubenserfahrung einzuholen. Hier liegt die eigentliche Aufgabe: Wir können das Dogma von der Ursünde nur dann in unsere Glaubenserfahrung einholen, wenn wir unsere Erfahrungswelt, in der unser Glaube sich ja entfaltet, wirk-

lichkeitsgerecht zur Sprache kommen lassen, und wenn wir unsere eigene Erfahrung und Glaubenserfahrung vom Dogma so korrigieren lassen, dass sie in die *eine* Vergebungserfahrung der *einen* Kirche integrierbar ist.

Diese eigentliche Aufgabe können wir nur dann erfüllen, wenn es uns gelingt, den traditionellen *anthropologischen Pessimismus* zu korrigieren. Es entspricht *nicht* unserer Erfahrung, dass alles Menschliche nur negativ vorbestimmt ist. *Im* Glauben – aber auch *ohne* Glauben – wissen wir von Freude, Kreativität und Dankbarkeit zu erzählen. Jeder von uns hat viel als Geschenk empfangen und auch andere beschenkt; jeder von uns hat Neues zu seiner gesellschaftlichen Mitbestimmtheit beigetragen. Wir sind nicht nur Mitläufer, obwohl wir es *auch* sind. Das alles ist auch dann wahr, wenn wir zugeben müssen, dass wir in Schuld verstrickt sind, aus der wir uns nicht selber befreien können.

Wir haben auch die Aufgabe, konkret in Anwendung auf das Ursündendogma, die Schwierigkeit mit der *Freiheit* und deshalb mit der je eigenen *Schuld* an der Ursünde zu lösen zu suchen, ebenso die Schwierigkeit mit »Solidarität« und »Gemeinschaft«. Solche Versuche können deshalb nur *Vorschläge* sein, weil jede theologische Überlegung immer von einer konkreten Lebenswelt bestimmt ist – das waren selbst die scholastischen Traktate – aber gerade so sind sie doch in einen kirchlichen Raum hinein gesprochen, in dem sie die Erinnerung an Erfahrungen wecken können.

Zunächst ist jetzt noch einmal auf den Personbegriff »Selbstpräsenz-in-Beziehung« zurückzukommen, um einige Aspekte aufzufüllen. Dann ist dieser Personbegriff auf die Ursünde und die persönliche Sünde anzuwenden, konkret: Wir müssen uns mit den nach oben und nach unten weisenden vertikalen *Pfeilen* beschäftigen, deren Funktion wir in Kapitel II,2.1 ausgeklammert hatten. Erst dann haben wir alle Daten zusammen, um sie in den gnadentheologischen Entwurf einzusetzen.

2. WEITERE ÜBERLEGUNGEN ZUM PERSONBEGRIFF »SELBSTPRÄSENZ-IN-BEZIEHUNG«

In unseren Begegnungen mit anderen erhalten wir das Geschenk, die Gabe unserer Identität als Selbstpräsenz. Nur solche Gaben können wir in eine uns entsprechende Aufgabe verwandeln. Da wir transzendente Frage nach unserer eigenen Identität *sind*, können wir unsere Identität nur von anderen erfragen. Der *einzig* Zugang zu ihr ist das freie Geschenk eines anderen. Wir sind also wirklich *herkünftig*; es gibt keinen von uns als *diese* Selbstpräsenz, ohne dass wir von anderen, denen wir begegnet sind, hergekommen wären. Das haben wir eine wirkliche, wenn auch nicht ausschließliche Abhängigkeit genannt.

Die Herkunftigkeit oder Abhängigkeit ist deshalb nicht ausschließlich, weil sie kein »Eti-kett« ist, sondern wir uns die geschenkte – oder auch die nur hingeworfene – Identität in transzendente Fragen *aneignen* müssen. Erst in der Aneignung wird sie unsere eigene. Gleichzeitig verändern wir das Geschenk in der Aneignung, eben weil Aneignung nur in Hinterfragung möglich ist.

Das transzendente Hinterfragen, das jeder Selbstpräsenz *als solcher* zugehört, ist sozusagen der Schlüssel zum anthropologischen Verständnis von Schuld. An ihm zerbrechen unsere Begegnungen – und irgendwann und irgendwie zerbrechen sie alle. Keine Freundschaft und keine Partnerschaft lässt sich so durchhalten, wie sie begonnen hat oder geradlinig intensivieren. Aus der anfänglichen Freude an der geschenkten Identität wird Zweifel und Ungenügen; ein neues Identitätsgeschenk stellt das vorherige in den Schatten. Wir müssen an Verhältnis-

sen »arbeiten«, um sie beständig machen zu können und oft fühlen wir uns am fremdesten in der Nähe der Menschen, die wir lieben. Dieselben Begegnungen, die uns heil gemacht haben, machen uns auch unheil, weil wir nicht aufhören können, sie zu hinterfragen. Jeder von uns kennt auch das anfängliche »fremdeln«, wenn man Freunde oder Familienangehörige, selbst die eigenen Eltern und Kinder, nach langer Abwesenheit wiedersieht.

Wenn wir ein neues Identitätsgeschenk erhalten, können wir es vielleicht in eine vorherige Begegnung integrieren; oft aber bringen wir das nicht fertig und da wir transzendente Frage *sind*, können wir nicht anders, als den zu verlassen, dessen Kraft nicht mehr ausreicht, um uns eine Identität als Selbstpräsenz zu »schaffen«, die wir uns aneignen und in eine Aufgabe verwandeln können. Wir verlassen den anderen auch dann, wenn wir noch mit ihm zusammen bleiben.

Das Unheile an dieser Wirklichkeit besteht darin, dass wir es als »Schuld« empfinden, gegen die wir nichts vermögen. Wir selber haben anscheinend die Trennung verursacht, einfach weil wir uns eine andere Identität angeeignet haben, und nun gibt es kein Wort und kein Geschenk mehr, das die Kluft überbrücken könnte. Wir hoffen auf Versöhnung, aber wir hoffen vergebens. Es gibt ein endgültiges »es geht nicht«, gegen das kein Argument und kein guter Wille etwas vermag.

Wir können diese Schuld nicht »Sünde« nennen, denn das Wort »Sünde« im eigentlichen Sinn gehört in die Glaubenserfahrung. Wir können auch die Schuld nicht klar benennen: Sie ist ein diffuses Versagen, eine nicht bestimmbare Unmöglichkeit, die möglich und unentrinnbar geworden ist. Und wir leiden nicht nur, wir verzweifeln auch an ihr. Das ist vielleicht die eigentliche Grenze zwischen Schuld und Schuld*gefühlen*. Die Schuldgefühle sind einsichtig und können psychoanalytisch behandelt werden, aber wie steht es mit der Schuld? Ist sie überhaupt fassbar? Das, was tatsächlich als Schuld empfunden wird, löst sich auf in eine Reihe nichtdeckender Zweitbegriffe wie das schon genannte Versagen, Reue, Verantwortung, enttäuschte Hoffnung und Leere.

Als wir in Kapitel II von der Begegnung sprachen, sagten wir, dass »vergeben« ein theologales Wort sei, das genau auf die Bruchstelle der Begegnung trifft. Soll das heißen, dass wir unabhängig vom Glauben, von unserer Eigenwirklichkeit her, gar nicht von Vergebung sprechen können?

Als wir vor einiger Zeit in einem Seminar über die Gnade von dem zwischenmenschlichen Vergeben sprachen, kam das Missverständnis auf, dass das Vergeben darin bestehe, dem anderen immer von Neuem alles durchgehen zu lassen. Das ist ein uneigentliches Verständnis von Vergebung, das sie mit einer Opfermentalität und Entsagung gleichsetzt. Man gibt gleichzeitig die eigenen Ansprüche und den anderen als hoffnungslos auf. Das Vergeben hat auch mit dem Vergessen nichts zu tun, gerade damit nicht. Wir vergessen nicht, was andere uns angetan haben, weil es uns wirkliche Verletzungen zufügt, die lange Zeit zum Heilen brauchen und dann Narben hinterlassen, die ein ganzes Leben lang schmerzempfindlich bleiben können.

Die Vergebung, deren wir fähig sein oder werden können, hat mit der Selbstpräsenz und mit der Identität zu tun, die wir in der Begegnung geschenkt erhalten. Etwas, das uns wirklich verletzt, stellt die Begegnung mit dem anderen in Frage und deshalb auch unsere Identität, so wie wir sie uns angeeignet hatten. Es ist eine Aberkennung dessen, was zu uns als Selbstpräsenz gehört und gefährdet uns. Deshalb gehen uns zum Beispiel ein ungerechter Vorwurf oder Bevormundung, eine geringschätzigte Bemerkung oder eine Bloßstellung so nahe. Wir können solche An- und Übergriffe solange nicht vergeben, wie wir als Selbstpräsenz nicht neuen Fuß

gefasst und uns eine andere, modifizierte Identität angeeignet haben. Wir vergeben im Rückblick, nicht im Augenblick.

Auch außerhalb des Glaubens hat die Schulterkenntnis mit dem Vergeben zu tun, wenn auch nur auf höchst gebrechliche Weise. Wenn wir jemanden verletzt haben, ohne es zu wissen und zu wollen, zieht der andere sich zurück. In ihm beginnt der Prozess der Revidierung der eigenen Identität, der zur Vergebung im Rückblick führt. Diese Vergebung lässt uns dann erkennen, was wir getan haben und wir können um Verzeihung bitten – auch sozusagen im Rückblick. Meist entsprechen sich aber die gewährte Vergebung und die eigene Schulterkenntnis nicht. Wir geben entweder zuviel zu in einer Art Selbstzerfleischung, oder wir wehren uns gegen die Zumutung, dem anderen so viel und gerade dieses zugefügt zu haben. Es gibt also einen gewissen Zugang zu unserer Schuld, aber er wird in der Selbstpräsenz als solcher von vornherein verzerrt. Dieser Prozess ist besonders schwer in der Trauerbewältigung. Der Tod des anderen schließt eine Begegnungswirklichkeit ab, die nun als ganze, mit ihren Bergen und Tälern, vor uns steht. Das ruft Schuldgefühle hervor, versperrt aber den einzigen Zugang zu unserer wirklichen Schuld, weil der einzige, der uns vergeben könnte, nicht mehr da ist.

Wir können noch einen kleinen Schritt weitergehen, wenn wir unsere Fähigkeit zum Vergeben mit dem verbinden, was wir über die Gemeinschaft gesagt haben, die aus Begegnung erwächst. Aus der – sich eher als vermeintlich darstellenden – Sicherheit der Begegnung heraus, lernen wir ein neues »Wir« zu sagen: Wir lernen, in Vertrauen auf andere zuzugehen und auch sie nach unserer Identität zu fragen, indem wir ihnen die Identität anbieten, vertrauenswürdig zu sein. In dem Maße, in dem unsere Begegnungen mit anderen zerbrechen, zerbricht dieses Vertrauen und damit unsere Gemeinschaftsfähigkeit; genauso wächst auch unsere Gemeinschaftsfähigkeit in dem Maße, in dem uns Begegnungen gelingen. Die Erfahrung von Gemeinschaft und gelungenen Begegnungen ist Befähigung zum Vergeben. Das Neue ist hier, dass die Vergebung nicht mehr nur im Rückblick geschieht, sondern sich gewissermaßen in vorausseilende Vergebung wandelt. Auf Grund der vorherigen Verletzungen, die begonnen haben zu vernarben, begegnen wir anderen unter der Voraussetzung, dass wir zwar verletztlich sind, aber bereits im Begriffe zu lernen, wie wir mit Derartigem umzugehen haben. Wir lernen zu kompensieren und zu relativieren. Das heißt, wir vergeben anderen von vornherein dasjenige, dessen wir sie für fähig halten – eine eher prekäre Vergebung.

Was wir von uns selber aus *nicht* leisten können, ist Vergebung im *Augenblick* und *bedingungslose* Vergebung. Unsere Vergebung bleibt an die Bedingung einer bestimmten angeeigneten Identität gebunden und steht und fällt mit dieser. Auf diesem Hintergrund ist die Befähigung zur Vergebung zu sehen, die wir in Glaube und Umkehr erfahren.

3. WAS TRÄGT DIESER PERSONBEGRIFF ZUR ERKLÄRUNG DER URSÜNDE BEI?

Zunächst ist ein *hermeneutisches caveat* anzumelden: Der Personbegriff »Selbstpräsenz-in-Beziehung« hat direkt nicht mit der Glaubenserfahrung zu tun, sondern lediglich mit der Eigenerfahrung, die wir von uns selber aus erfassen können. Infolgedessen können wir hier auch nicht eigentlich von »Sünde« sprechen, sondern »nur« von allem, was uns bedrängt und belastet: von dem Ausschluss so vieler, denen wir innerhalb unserer Gesellschaft keine positive Identität zuzusprechen geneigt sind; von der Gewalttätigkeit aller gegen alle; vom Missbrauch der Autorität und der Macht; von Vertrauensbruch; Täuschung; Manipulation und Korruption.

Die Liste lässt sich beliebig verlängern und vielleicht gelingt es uns sogar, die Lasterkataloge des Neuen Testaments aufzubessern. Die Listen werden anders sein, je nach den Ländern und politischen und wirtschaftlichen Systemen, in denen wir leben. Was sich kaum bestreiten lässt ist, dass wir *alle* in Gesellschaften leben, die uns solchen Erfahrungen des Unheils – oder des Bösen – aussetzen. Genau das ist zunächst mit »Sünde der Welt« gemeint: eine Wirklichkeit, die keine Gemeinschaft aufkommen lässt, weil sie gewalttätig und unentrinnbar in Einzel-, Gruppen- oder Nationalinteressen verstrickt. Das ist das Situiertsein, das Schoonenberg meinte. Hermeneutisch gesehen, setzen wir jetzt diese Wirklichkeit unter dem Begriff »Sünde« ein, *obwohl* wir bereits wissen, dass wir uns diesen Begriff vorläufig nur von der *theologischen* Erklärung der Erfahrung der Begegnung mit Gott ausborgen. Hier geht es im Moment ausschließlich um die Frage, *wie* wir uns diese Wirklichkeit *aneignen*.

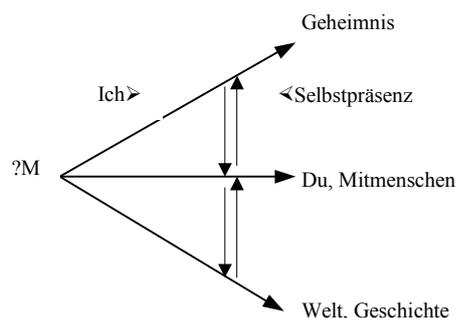
Bevor wir an die Beantwortung der Frage gehen, ist noch darauf einzugehen, dass tatsächlich *alle* Gesellschaften die Merkmale des gewalttätigen Ausschlusses und des Unrechts aufweisen. Man könnte einwenden, es seien doch nur manche Gesellschaften so; oder einige Gesellschaften seien viel weniger gewalttätig als andere; es bestünden also von vornherein Gradunterschiede in der praktizierten »Sünde der Welt«, die theologisch behauptete allgemeine Sündigkeit aber ließe keine Gradunterschiede zu. Täte sie das, dann bedürften auch nicht mehr alle Menschen unterschiedslos der in Christus geschehenen Erlösung, die *allein* von Gewalt und Unrecht befreit. Es geht aber gerade nicht darum, eine Gesellschaft mit einer anderen zu vergleichen, sondern darum, dass grundsätzlich jede Gesellschaft sich als »Natur« gibt und so ihre Gewalttätigkeit und ihr Unrecht legitimiert und gleichzeitig verschleiert. Es geht nicht um ein *Maß* an Unrecht, sondern um die *grundsätzliche Verschleierung*. Das ist der Kern der Theorie von Girard in der Darstellung von Alison und ebenso der heutigen Kritik an der Globalisierung²¹² als einer »verschleiernden Ideologie«²¹³. So wie in der Globalisierung heute der Markt die Menschenrechte verzerrt – und umgekehrt – und das »natürlich« gefunden wird²¹⁴, ist jedes soziologische Modell nur in der Form von Verschleierung und Legitimierung ausschließender und ungerechter Strukturen möglich. Auch hier geht es nicht darum, Modelle zu vergleichen, sondern gerade darum, dass eine Gesellschaft anders *nicht machbar* ist. Es geht also letztlich um die Frage, wie wir uns die »grundsätzliche Verschleierung« aneignen.

Der Einfachheit halber setze ich die Zeichnung des Personbegriffs »Selbstpräsenz-in-Beziehung« hier noch einmal ein.

²¹² HINKELAMMERT, Globalisierung, 2001, 549–559. »Je deutlicher wird, dass immer größere Bevölkerungskreise vor die Tür gesetzt werden, desto weniger lässt sich ein generalisiertes unmenschliches Verhalten den Ausgegrenzten gegenüber vermeiden, und desto mehr wird es zum Maßstab auch für den gegenseitigen Umgang unter denen, die sich innerhalb des Systems befinden«, 551. Wir leben ein globalisiertes Einheitsdenken, das darauf beharrt, »die Armen seien an ihrer Armut selber schuld« und das dann zu dem Schluss kommt, »dass die Armen (Verzweifelte) eine Bedrohung darstellten. Diese Bedrohung erzeugt ein zwanghaftes Sicherheitsbedürfnis, dessen Grund in den Armen gesehen wird, nicht aber im Wesen unserer Wirtschaft selbst«, GONZÁLEZ FAUS, Utopie, 2001, 624.

²¹³ So schon der Titel des zitierten Aufsatzes von HINKELAMMERT.

²¹⁴ Die Menschenrechte werden den Großfirmen zugesprochen, was den Unterschied zwischen juristischen und natürlichen Personen aufhebt. Damit haben die Firmen das Recht, Marktverzerrungen abzuschaffen, und in der Sicht der Großkonzerne verursachen die Rechte der natürlichen Personen diese Verzerrungen, HINKELAMMERT, Globalisierung, 556–558.



Es geht also jetzt um die Erklärung der vertikalen Pfeile.

Die rechts gezeichneten Pfeile zeigen von »Welt« und »Geschichte« auf das »Du« und die »Mitmenschen« und von da aus auf das »Ich« der Selbstpräsenz. Diese Pfeile bezeichnen die *Identitätsangebote*. Aus unserer jeweiligen gesellschaftlichen Situiertheit kommt uns eine Identität zu, die ganz konkrete Formen hat: Unsere Nationalität kann bedeuten, dass unser Land besser und wichtiger ist als andere Länder. Von ihr leiten sich Rechte und Ansprüche ab, die andere ausschließen. Die konkrete Gesellschaftlichkeit kann bedeuten, dass man in einer Zweiklassengesellschaft von Arm und Reich gut aufgehoben ist – vorausgesetzt, dass man zu den Reichen gehört. Die Gesellschaft, zu der wir gehören, gibt uns zu verstehen, dass der Patriarchalismus selbstverständlich die angemessene Form der Vergesellschaftung ist. Zum Beispiel war in einem deutschen Unternehmen vor kurzem zu hören, dass »alle Frauen über fünfzig entsorgt gehörten«. Allgemeine Heiterkeit – unter Männern. In den USA ist es immer noch üblich – wenn auch heute schon merklich eingeschränkter –, davon auszugehen, dass jemand männlich, weiß, angelsächsischer Herkunft und protestantisch zu sein habe, um Erfolg haben zu können. In Mexiko ist nur derjenige der Beachtung wert, der Geld, politische Beziehungen und einen BMW oder einen Cadillac hat. Dass es sich dabei nur um einen Mann handeln kann, ist selbstverständlich.

Es gibt auch subtilere Beispiele: Unsere Gesellschaften suggerieren das Ideal des rücksichtslosen Unternehmers; Produktivität als Kriterium für den Wert eines Menschen; die Geringschätzung der alten Menschen und die Überflüssigkeit von Kindern. Ich habe vor einigen Jahren eine Geschäftsfrau gefragt, ob sie Kinder hätte und die Antwort erhalten: »Ja, zwei, und das sind zwei zuviel«. Das sind die Identitätsangebote, die die Leerformel unserer »Selbstpräsenz-in-Beziehung« anfüllen und von denen unsere Aneignung der Identität ausgeht.

Dabei ist zweierlei im Spiel: *erstens* sind die Menschen, denen wir begegnen, auch Glieder dieser je konkreten Gesellschaft; sie sind von ihr herkömftig; in den mit ihnen erlebten Begegnungen, in denen uns Identität geschenkt wird, die wir uns aneignen können, eignen wir uns die *gesellschaftlich* akzeptierten Identitäten an. Dass diese gesellschaftlich vorgeformten Identitäten in der Begegnung individuell variiert und dann in der persönlichen Aneignung noch einmal modifiziert werden, ist nur ein Teilaspekt desselben Vorgangs. *Zweitens* sehen wir hier die *Verschleierung* am Werk. Die Identitätsangebote erscheinen als positiv, selbstverständlich und »natürlich«. Sie sind notwendige Bausteine der Integrierung in die Gesellschaft und des Funktionierens in ihr. Die Verschleierung wird noch einmal verstärkt durch die heutige Globalisierung, in der es kaum noch möglich ist, die in den verschiedensten Gesellschaften gültigen Identitätsangebote von einer eigenen Kultur her zu hinterfragen. Inzwischen haben asiatische, europäische, amerikanische und lateinamerikanische Großunternehmer alle dieselben

Identitätsmerkmale – wie man ja auch in einem Großhotel in einer x-beliebigen Stadt der Welt wohnen kann, ohne notwendig zu bemerken, wo man sich befindet. Von den überall vorhandenen Armenvierteln steuern einen die Touristenprogramme weg; und sieht man sie trotzdem, dann erscheinen sie einem malerisch. Auch hier geht es wieder um Verschleierung: Armenviertel werden nicht zum Anlass der Hinterfragung, denn es gibt sie wirklich überall und abgesehen von einem bisschen Exotik sind sie sich sogar ähnlich – Hunger und Schmutz sehen überall genauso aus; sie sind auch »natürlich«.

Wir eignen uns die Identitätsangebote nicht unbedacht an, wie Schoonenberg voraussetzte, und es geht dabei auch nicht hauptsächlich um eine Einschränkung unserer Freiheit, wie Rahner meinte. Wir dürfen nicht vergessen, dass das Geschenk von Identität uns ja frei macht für unsere je konkrete Aufgabe. Wir *hinterfragen* die verschiedenen Identitäten – das müssen wir tun, ganz gleich in welchem Maß, um sie uns überhaupt aneignen zu können – und beim Hinterfragen schleicht sich die *Schuld* ein.

Aus dem breitgefächerten gesellschaftlichen Identitätsangebot wählen wir je nach der konkreten Selbstpräsenz aus, die wir schon geworden sind. Wir hinterfragen zum Beispiel das Ideal des rücksichtslosen Unternehmers und das Kriterium der Produktivität, aber Kinder halten wir trotzdem für überflüssig. Oder wir verurteilen den Ausländerhass, halten es aber für selbstverständlich, dass alte Menschen, weil unzumutbar, abgeschoben werden. Alle Kombinationen sind möglich und auch wirklich, weil es völlig unmöglich ist, *alles* zu hinterfragen, was aus unserer Gesellschaft zu uns kommt. Warum hinterfragen wir bestimmte Identitätsbilder, andere aber nicht? Die nicht hinterfragten Identitäten und Verhaltensmuster tragen wir als selbstverständlich mit uns herum. Wir leiden unter Umständen sogar an ihnen – das ist der Ansatzpunkt für die Neurosenanalyse Drewermanns. Niemand eignet sich das ganze Sosein seiner Gesellschaft an, und niemand verwirft es ganz. Auch hier wird die Verschleierung wirksam: Weil wir uns nicht ganz von unserer Gesellschaft identifizieren lassen, können wir uns unserer Unabhängigkeit und Selbständigkeit rühmen, und das wiederum verschleiert, wie wesentlich wir von ihr bestimmt bleiben. Wir alle nehmen in unserem gesellschaftlichen Gefüge unseren je eigenen Platz ein. Wir eignen uns *innerhalb* dieses Gefüges unsere Identität an und mit ihr unsere Aufgabe: Wir führen Neuerungen ein und verbessern manches; anderes verschlimmern wir; wieder anderes schreiben wir fest, gerade weil unsere eigene Identität von ihm abhängt. Aber wir entinnen unserer Gesellschaft nicht, weil wir nur in ihr überhaupt Selbstpräsenz sein können.

Diese Einfügung jedes einzelnen in seine Gesellschaft und seine geschichtliche Kultur ist auf eine doppelte Weise *schuldhaft*. Es ist zwar richtig, dass wir nicht *alles* hinterfragen können, einfach weil wir in unseren je konkreten Möglichkeiten nicht alles übersehen, verstehen und bewerten können, aber es ist schuldhaft, dass wir nur bestimmte Dinge hinterfragen und andere nicht. Wir hinterfragen unsere eigenen Interessen und die unserer eigenen Gruppe nicht. In Mexiko hinterfragt man die Existenz der Armen nicht, die einem an jeder Ecke das Auto waschen; in den USA hinterfragt man nicht das Recht, sich ein persönliches Waffenarsenal zuzulegen; und in Deutschland scheint man nicht zu hinterfragen, dass jeder mehr Rechte als Pflichten hat. Wir können Gewalttätigkeit und Ausschluss hinterfragen, aber wir tun es nicht oder in ungenügender Weise.

Der zweite Aspekt der Schuldhaftigkeit besteht darin, dass wir die nicht hinterfragten Identitäten und Verhaltensmuster *festschreiben*. Wir legitimieren sie stillschweigend und tun so, als ob sie unschuldig wären. Auf diese Weise stricken wir selber an der Verschleierung weiter. Das ist vielleicht das, was die Befreiungstheologie meint, wenn sie sagt, dass wir gleich-

zeitig Sünder und Opfer sind. Wir spielen blind den vielen Formen von Zerstörung gegenüber, wie Alison sagte. Aus der doppelten Schuld gibt es keinen Ausweg. Wir können ohne Kultur nicht leben und alle Kultur ist immer schon nicht nur kreativ, sondern auch gewalttätig gewesen²¹⁵.

Worin besteht nun der Unterschied zwischen der schuldhaften Aneignung der »Strukturen« und der persönlichen bösen Tat? Sehen wir jetzt in der Zeichnung des Personbegriffs auf die links eingezeichneten Pfeile, die von der Selbstpräsenz über »Du« und »Mitmenschen« auf »Welt« und »Geschichte« zu verlaufen – also in den ersten Pfeilen entgegengesetzter Richtung.

In unserer Erklärung der Selbstpräsenz-in-Beziehung hatten wir gesagt, dass jeder das Geschenk seiner Identität in der Aneignung in seine Aufgabe verwandelt. Wir hatten auch gesehen, dass bereits die konkrete Art und Weise der Identitätsaneignung schuldhaft ist. Jeder objektiviert nun seine Identität in einem ihr gemäßen Handeln anderen gegenüber in seiner je konkreten Lebenssituation. Das, was ich mir aus meiner eigenen Gesellschaft angeeignet habe, wird zum Antrieb meiner persönlichen Taten. Die Aneignung der Zweiklassengemeinschaft in Lateinamerika bewirkt, dass ich, als Reicher, einen Armen ausbeute und ihm einen Hungerlohn zahle, und dass ich, als Armer, den Reichen betrüge und bestehle. Die Aneignung des Produktivitätskriteriums bewirkt, dass ich unproduktive Menschen abschreibe. Der angeeignete Patriarchalismus wird zum Auslöser persönlicher Aggression gegen Frauen.

Die schuldhafte Aneignung der Strukturen einer bestimmten Gesellschaft und ihre Objektivierung in Form persönlicher Ausgestaltung der nicht hinterfragten Strukturen hat es immer schon gegeben. Diese Merkmale gehören zu menschlicher Kulturgestaltung. Anders gesagt: Als Selbstpräsenz-in-Beziehung sind wir offen für Gemeinschaft, die aus dem befreienden Geschenk der Identität und seiner ebenso befreienden Verwandlung in Aufgabe erwächst, und trotzdem zerstören wir Gemeinschaft und befreien nicht, sondern schließen aus.

4. NOCH EINMAL DIE PROBLEMGEBIETE

Kommen wir jetzt noch einmal kurz auf die Problemgebiete in der Dogmengeschichte und in den aktuellen Entwürfen zur Ursünde zurück. Um der Klarheit willen benutzen wir dabei das Wort »Sünde« einfach als Vokabel weiter; diesen Gebrauch hatten wir zu Beginn von Abschnitt 3. als hermeneutisches caveat schon angemeldet.

Die Arbeit mit dem neuen relationalen Personbegriff hat die Rede von einem »Ursprungsereignis« der Sünde überflüssig gemacht. Die Aneignung und das Schaffen gewalttätiger Strukturen sowie deren nachfolgende Verschleierung sind in der Struktur der Selbstpräsenz-in-Beziehung angelegt. Der Struktur des Personbegriffs nach ist die Schuld aber lediglich *möglich* – es geht also *nicht* um eine »verderbte Natur« und der anthropologische Pessimismus ist ausgeschaltet; gesellschaftlich und geschichtlich gesehen ist die Schuld hingegen *wirklich* und deshalb auch wirklich schuldig. Zu dieser wirklichen Unterscheidung können wir deshalb kommen, weil »Selbstpräsenz-in-Beziehung« eine *Leerformel* ist, die sich mit geschichtlichem Inhalt füllt. Ontologisch gehört zu dieser Formel, *dass* sie sich mit geschichtlich-konkreten Inhalten füllt aber keineswegs mit *welchen* Inhalten.

²¹⁵ Genau das ist die These von GENOVÉS, »Cuento«, s. Anm. 206.

Alle Sünde ist untrennbar sozial und persönlich. Sie kommt aus einem Sozialzusammenhang und objektiviert sich auch in einem solchen; sie ist persönliche Aneignung sozialer Missstände und wird, weil sie das ist, wieder zu persönlicher Sünde.

Die traditionelle Rede von der *Freiheit* haben wir uminterpretiert: Wir sind frei in unserem transzendentalen Fragen – dieses Fragen ist überhaupt nur als frei vorstellbar –, in unserem Hinterfragen der Identitäten, die andere uns schenken. Deshalb sind wir auch verantwortlich für dieses Hinterfragen und für seine Unterlassung. Wir werden wirklich – auch noch in unserer gesellschaftlichen Schuldverstrickung – in der Begegnung mit anderen befreit für die Aneignung unserer Identität und für unsere Aufgabe, andere zu befreien. Nur wenn es wirkliche Freisetzung in unserer konkreten Situation gibt, können wir auch schuldig werden.

Die Rede von der *analogen* Sünde haben wir aufgegeben. Ihre Funktion hat die anthropologisch strukturelle Unterscheidung zwischen angeeigneter gesellschaftlich vorgegebener Sünde und der von der Selbstpräsenz ausgehenden persönlichen Sünde übernommen. Eine so genannte Sünde der Welt ist uns nicht äußerlich, sondern *innerlich durch Aneignung*. Es ist also möglich, von einer »angeeigneten Sünde der Welt« zu sprechen, die mit der Ursünde identisch gesetzt werden kann. Diese Sünde, insofern sie angeeignet ist, ist Sünde im *eigentlichen Sinn*, ebenso wie die persönliche Sünde. Der Unterschied liegt nicht in der Eigentlichkeit oder der Analogie, sondern in der *anthropologischen Struktur*.

Dieser Sachverhalt ist noch näher zu bestimmen: Das, was wir *theologisch* als »Erb-« oder »Ursünde« bestimmen, ist zwar in *anthropologischer Hinsicht* die angeeignete Sünde der Welt, dem liegt aber wiederum *theologisch* voraus, dass alle Sünde immer nur in der vorausgehenden Vergebung überhaupt als Sünde erkannt werden kann. Damit ist hier konkret das *hermeneutische caveat* überholt. Genau das ist mit dem Vorrang der Gnade gemeint, der *immer* und *ganz* gilt. Sünde ist von uns selber unerkennbar. Sie ist immer verschleiert und unkenntlich gemacht, weil sie legitimiert ist durch die Gesetze und Handlungsnormen der Gesellschaften, in denen wir leben. Von uns selber her können wir nur Gesetzesverstöße oder Normwidrigkeit erkennen. An dieser Tatsache – genau dem, was wir Verschleierung genannt haben – können die Verschiedenheiten unserer Gesellschaften nichts ändern.

Ebeling scheint, im Anschluss an Luthers Überzeugung, dass die Sünde etwas tief Verborgenes ist, genau das gesehen zu haben: Die Blindheit für die Sünde (vgl. Joh 9) liefert erst recht der Sünde aus²¹⁶. In diesen Zusammenhang gehört die Rede vom »Unschuldswahn« unserer Gesellschaften. Schon allein die Meinung, die Gesellschaft, der je wir angehören, sei weniger gewalttätig und ausschließend als eine andere, ist noch einmal ein »Unschuldswahn« der, für den Glauben, Sündenblindheit verrät.

Die anthropologische Korrektur kann die Augen dafür öffnen, wie zerstörerisch die angeeignete Ursünde eigentlich ist: Sie schafft unbeschreibliches Elend; ethnische Kriege und ethnische Säuberung; Hunger; die Aids-Epidemie in Afrika, konkret in Mexiko die Verelendung von ganzen 70 % der Bevölkerung. Solche Sünde ist nicht in erster Linie Sünde gegen einen in den Himmel verbannten Gott, sondern Sünde gegen die Mitmenschen und *deshalb* gegen Gott, der in Jesus unser Mitmensch geworden ist. Der Prozess der Aneignung unserer sündigen Strukturen wird in der Taufe nicht einfach lahmgelegt, sondern im Taufglauben werden wir befreit zu einem neuen Hinterfragen und zu neuer Gemeinschaft untereinander, die aus der Gemeinschaft mit Gott kommt.

²¹⁶ »Panische Angst und lässige Gleichgültigkeit, überzogene Härte und schwächliches Nachgeben, ideologischer Kreuzzug und Vertrauen auf rein technologische Meisterung – alles das gehört zu den facettenreichen Folgen der nicht erkannten Sünde«, EBELING, Mensch, 106.

5. GLAUBENSERFAHRUNG: NEUWERDEN IN DER BEGEGNUNG MIT GOTT

Wir können jetzt versuchen, mit Hilfe der anthropologischen Daten das biblische Kerygma theologisch systematisch zu formulieren. Gleichzeitig ist die kirchliche Lehre aufzunehmen, dass nur Gott in Christus uns von der Verstrickung in den Verschleierungsmechanismus unserer Gesellschaften befreit – dass also die Gnade den Vorrang vor der Sünde hat. Der traditionelle Parallelismus von Gnade und Sünde ist allerdings auszuschalten und die Überreichlichkeit der Gnade herauszustellen. Es sollte jetzt deutlich werden, dass – wie wir zu Anfang sagten – die Ursündenlehre ein Aspekt der Schöpfungs- und Gnadenlehre ist.

Im Glauben erfahren wir, dass wir hineingenommen sind in die Gemeinschaft des dreieinen Gottes – dass wir geborgen sind in der trinitarischen »Geste«. Die Glaubenserfahrung ist das Ereignis unseres neuen »Wohnens« in dem Gnadenraum, den der Heilige Geist erfüllt. In unseren Begegnungen mit anderen haben wir hin und wieder bereits erfahren, dass wir durch andere heil und befreit werden können. Wir kennen und erkennen Gemeinschaft, so gefährdet sie auch immer war und ist.

Das Neue an der Glaubenserfahrung besteht darin, dass der Geist uns hinter der Schutzmauer hervorholt, hinter der wir uns aus Angst versteckt haben und uns fähig macht, auf andere zuzugehen, offen und ohne Absicherung. Wir lernen im Geist, anderen mit offenen Händen die Identität zu schenken, die sie suchen und erbitten; sie zu befreien von dem Etikett, *nur* ein Gescheiterter oder Außenseiter zu sein. Der Geist schenkt uns sozusagen die Identität eines diskriminierungslos Schenkenden, und wir eignen sie uns an in Form der Aufgabe, als ein solcher zu handeln. Es ist leicht ersichtlich, dass diese neue Identität, die wir vom Geist erhalten und uns auch im Geist aneignen, den Verschleierungsprozess unserer Gesellschaft durchbricht: Wir erkennen jetzt, dass ein Gescheiterter nicht nur an sich selber, sondern an uns und an der Gesellschaft gescheitert ist; und dass der Außenseiter der Ausgestoßene ist.

In dieser Befreiung durch den Geist erkennen wir Christus – als einen am Kreuz Gescheiterten, den der Vater in der Auferweckung zum *Herrn* gemacht hat. Christus, der Sohn, befreit uns in der Begegnung mit ihm dazu, dasselbe zu tun wie er: zu der Aufgabe, das bedingungslose Erbarmen seines Vaters in unserer Welt sichtbar zu machen: zu versöhnen, zu trösten, das Brot mit anderen zu teilen, sie aufzunehmen bei uns. Diese Aufgabe kommt uns aus der Identität, die Christus uns schenkt: der Identität des treu Dienenden, der sich ganz seinem Gott anvertraut, oder der eines »Christusträgers«, wie Ignatius von Antiochien sagte²¹⁷.

Im Aneignen der von Christus geschenkten Identität in Form unserer Aufgabe stehen wir vor seinem Vater, angenommen als seine Söhne und Töchter, und erhalten von ihm das Geschenk eben dieser Identität und der, Gesandte seines bedingungslosen Erbarmens zu sein. Zur Erfüllung dieser Aufgabe befähigt uns der Vater. Er gibt uns das Vertrauen, dass er auch uns auferweckt, wenn wir wie Christus an dieser Aufgabe scheitern. Das heißt Auferweckung steht für die Glaubensgewissheit, dass weder wir noch die Aufgabe untergehen werden. Gott lässt sich nicht mit dem Maßstab des »Scheiterns« messen.

Die dreifach neue Identität, die wir im Geist, durch Christus vom Vater geschenkt erhalten, zusammen mit der Befähigung, sie uns anzueignen, ist im eigentlichen theologischen Sinn »Schöpfung«, aus der wir als »neue Kreatur« hervorgehen. Die Neuschöpfung drückt sich darin aus, dass wir in den »Dienst der Versöhnung« genommen sind, in einen Dienst der gerade nicht so ist, wie wir ihn uns meistens vorstellen: ein »den untersten Weg gehen«, das

²¹⁷ Eph 9,2.

eigentlich unsere vermeintliche Überlegenheit herausstellt und als »Opfer« und »Demut« verstanden werden will.

Mit unserer neuen Identität wohnen wir in der trinitarischen »Geste«, in dem Gnadenraum, der uns jetzt offenbar geworden ist. Das »Wohnen« hat genau die Merkmale, die der uns geschenkten neuen Identität entsprechen: Es ist Befähigung dazu, *jeden* anderen als *gleich* und *gleichwertig* zu sehen und auch so zu behandeln; dazu, *jeden* an- und aufzunehmen und mit ihm zu teilen; und Befähigung, das bedingungslose Erbarmen des Vaters *jedem* gegenüber sichtbar werden zu lassen. Deshalb ist dieses »Wohnen« in der Begegnung mit Gott Gemeinschaft unter uns allen und auch das *Durchhalten* und *Ausbauen* dieser Gemeinschaft. Das gerade ist das Neue, die überreichliche Gnade.

Ein erstaunliches Merkmal dieses »Wohnens« ist, dass wir ja *alle dieselbe* Identität geschenkt erhalten. Wie passt das zu unserer je eigenen Selbstpräsenz und zu unserer so hoch geschätzten Individualität? Die in der Begegnung mit Gott neu geschaffene Identität ist Erneuerung und Verwandlung der Selbstpräsenz, die wir uns in unseren Begegnungen mit anderen je schon angeeignet hatten und gerade auf diese Weise *Umkehr*, nämlich die Umkehrung unserer Angst in rückhaltloses Vertrauen und unserer Abkapselung in eine Offenheit, die keinen Selbstschutz mehr braucht.

Zum Verständnis des Neugeschaffenseins und der Umkehr kann uns unsere Begegnungswirklichkeit helfen. Wir haben von uns aus schon erfahren, dass die Begegnung mit anderen uns heilt, aber auch, dass sie uns doch wieder unheil macht. Die neue Identität, die aus der Begegnung mit Gott kommt, heilt so, dass sie unsere Begegnungen mitteilt. Sie brauchen nun nicht mehr zu zerbrechen, und wenn sie es doch noch tun, heilt die Begegnung mit Gott auch den Bruch. Wir lernen, zu dem anderen umzukehren, weil unsere eigentlichste Identität, die von dem dreieinen Gott geschenkt, zwar auf den anderen bezogen, aber nicht von ihm abhängig ist und wir sie nicht mehr erzwingen müssen.

Bei der Analyse der Begegnung hatten wir gesehen, dass der andere eine Identität für uns »schafft«, die uns wirklich neu erscheint und es auch ist; dass wir sie uns zwar aneignen, aber in der Aneignung auch verändern, weil wir sie hinterfragen müssen. Letztlich reicht die Kraft des anderen nicht aus, uns eine Identität zu »schaffen«, die für uns durchhaltbar wäre. Genau an dieser Stelle geschieht der Bruch der Begegnung und genau an dieser Stelle wird auch die Heilung durch die Begegnung mit Gott²¹⁸ sichtbar: Im Geist, durch den Sohn, vom Vater wird uns eine Identität geschaffen, die uns mit der Kraft der Liebe zwischen Vater und Sohn, die der Geist selber ist, hält und gegen die nichts und niemand mehr ankann. Auch diese Identität müssen wir hinterfragen, weil wir sie uns sonst ja nicht aneignen können, aber sie zerbricht im Hinterfragen gerade nicht, sondern wir wachsen in ihr und in sie hinein. Das heißt dann, dass wir auch immer neu im Geist, durch den Sohn zum Vater umkehren – unser ganzes Leben lang und noch im Tod.

Die Begegnung mit Gott ist also durchgehaltene Umkehr. Das gilt aber nicht nur für den je einzelnen, sondern für jeden als Glied seiner Gesellschaft. Die persönliche Umkehr kann sich überhaupt nur im »schaffen« von Gemeinschaft ausdrücken; das besagen schon die Merkmale der neuen Identität. Wir hatten gesehen, dass die Begegnung mit anderen auf ein »Wir« hin angelegt ist, das ein Offensein für immer neue Begegnungen ist – für alle Begegnungen, deren wir überhaupt fähig sind. Dieses Merkmal der Begegnung wird im Gnadenraum der trinitarischen »Geste« zu wirklicher Gemeinschaft in Gleichheit befreit. Es gibt keine radikalere Um-

²¹⁸ KLAUCK, Frage, 1996, 88, betont die Metapher vom »heilenden Gott«.

kehr als das Hineingenommensein in das Kreuz und die Auferweckung, in dem wir erkennen, dass das in Jesus sichtbar gewordene bedingungslose Erbarmen des Vaters am Kreuz gescheitert ist, weil es eine Gesellschaft destabilisiert, die von Ausschluss und dessen Verschleierung lebt und das bedingungslose Erbarmen mit Mord straft, weil sie nicht bestehen kann, ohne die Bedingungen für das Erbarmen zu kontrollieren. Und es gibt auch keine radikalere Umkehr als das Vertrauen, dass wir es uns ruhig leisten können, das bedingungslose Erbarmen in Zeichen der Hoffnung umzusetzen, weil der Vater uns hält, der seinen Sohn vom Kreuz abgenommen hat.

Umkehr kommt *immer* aus der *Vergebung*. Erst in der Vergebung erkennen wir, dass wir immer schon – das ist das »immer schon« (m" (ólám) des Kerygmas – der Vergebung bedurft haben. Wir erfahren, dass die Identität, die wir im Geist, durch den Sohn, vom Vater empfangen haben, in Wirklichkeit beinhaltet, dass wir »Sünder« – andere Ausschließende, Verletzende und Gemeinschaft Zerstörende – sind, denen bedingungslos vergeben worden ist, weil sie mehr geliebt werden als sie sündigen können. Hier wird die Überreichlichkeit der Gnade besonders deutlich: Die Liebe, mit der uns vergeben wird, ist die Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn, die der Geist selber ist; die Sünde hingegen, so zerstörerisch sie ist, ist »nur« unsere eigene Erfindungskraft im Zerstören.

Von hier aus lässt sich verstehen, wie unser eigenes Vergeben neu wird. In der Begegnung mit Gott, in der wir von vornherein die Identität dessen erhalten, dem vergeben worden ist, werden wir so heil, dass wir uns unserer Sünde nicht mehr zu schämen und sie deshalb auch nicht zu verstecken brauchen. Die uns zuvorkommende Vergebung, die uns mit unseren Sünden gar nicht erst zu Wort kommen lässt²¹⁹, hat uns von dieser Last befreit. Wir sind so geborgen in der Begegnung mit Gott, dass wir weder uns selber noch andere anzuklagen brauchen. Das macht, dass wir nicht nur im Augenblick des Vergehens eines anderen, sondern manchmal sogar schon zuvorkommend vergeben können. Wir können sehr genau wissen, was ein anderer uns zugefügt hat und doch weiter mit ihm leben, ihn geleiten und begleiten, ohne zu Schaden zu kommen. Wir hängen nicht mehr ab von dem, was der andere tut, sondern haben ihm gegenüber die *Aufgabe*, sichtbar und erfahrbar zu machen, dass die Vergebung Gottes uns allen nur in mitmenschlicher Vergebung begegnen kann. Und wir finden langsam – und oft schmerzlich – auch heraus, dass wir das können. Und wenn der andere uns zuvorkommend oder im Augenblick vergibt, können wir seine Vergebung dankbar annehmen, denn alles Rechten ist ja schon überflüssig geworden, weil die Vergebung gerade *nicht* messbar oder sogar an unseren Sünden ablesbar ist.

Das sagt noch einmal etwas über Gemeinschaft und über die Überreichlichkeit der Gnade aus. Es geht nicht mehr darum, Sünder zu identifizieren und ihnen die Folgen ihrer Sünde vor Augen zu führen, sondern um die Erkenntnis, dass es einen Sünder *überhaupt* nur als einen solchen gibt, dem bereits vergeben worden ist. In dieser Perspektive wird deutlich, dass es überhaupt *kein Kriterium* mehr dafür gibt, einem anderen seine Sünde anzudemonstrieren. Wie denn, wenn seine eigene Sünde ihm doch nur in seiner eigenen Begegnung mit Gott als *bereits vergebene* bewusst werden kann? Die ganze Haltung des Vorhaltens von Sünde wird verdächtig, wenn die trinitarische Vergebung im Gnadenraum die Form unserer gegenseitigen, mitmenschlichen Vergebung hat. Diese Vergebung »schafft« – im theologischen Sinn

²¹⁹ Ebd., 94, zum Gleichnis vom verlorenen Sohn: Die Bereitschaft des jüngeren Sohnes zum Sündenbekenntnis lässt ihn eins nicht erwarten, »die Realität einer im Sinn des Wortes entgegenkommenden und zuvorkommenden Vergebung, die ihn wieder in die Beziehung, ins Leben hinein Holt, ehe er mit seinen Sünden überhaupt zu Wort kommt«.

des Wortes – die Gemeinschaft der Vergebung, die in der trinitarischen »Geste« wohnt. Sie schafft auch *kirchliche* Gemeinschaft, wie das Zweite Vatikanische Konzil wohl wusste²²⁰. Deshalb spricht das Glaubensbekenntnis der Kirche von der Sünde »nur im Zusammenhang mit dem Glauben an ihre Vergebung und deshalb gibt es das Sündenbekenntnis grundsätzlich nur im »Horizont der Hoffnung«²²¹.

Wir hatten am Ende von Kapitel II,4 einen Einwand formuliert, den wir jetzt aufnehmen müssen: Wenn jede Begegnung mit Gott immer Vergebung ist, heißt das, dass wir immer und ohne Ende Sünder sind? Selbst wenn wir uns immer als Sünder erfahren, denen vergeben worden ist, ist das nicht doch ein Sündersein ohne Ende und keine Befreiung? Diese Frage hat mit dem »Horizont der Hoffnung« zu tun und mit der noch offenen Frage, ob Luther eigentlich zwischen der Ursünde und der persönlichen Sünde unterschieden hat. Im Horizont der *Glaubenserfahrung*, die Erfahrung rückhaltlosen Vertrauens in den vergebenden – rechtfertigenden – Gott ist, können wir nur im Vertrauen auf Gott wissen, dass uns wirklich vergeben worden ist und dass wir unsere Sünde richtig »verstanden« haben, so dass wir im Glauben auch wirklich »neue Schöpfung« sein können. Die Gnadenerfahrung hat nichts mit einer intellektuellen Gewissheit gemein, sondern eben mit *Vertrauen*. Das war ein wichtiges Thema in den langen Diskussionen über das Rechtfertigungsdekret des Konzils von Trient²²². Letztlich ist die Gewissheit der Vergebung – und deshalb der Gnade – eine Gewissheit in *Hoffnung*. Das hat noch einmal – jetzt systematisch gesehen – mit dem Thema des »Weges« zu tun, das uns schon biblisch (Kapitel III, A., 1. und III, B.) auf den Weg geholfen hat: Die in der Begegnung mit dem dreieinen Gott und in unseren Begegnungen untereinander erfahrene Vergebung enthüllt uns immer aufs Neue, dass wir noch immer nicht genug und richtig vertraut und vergeben haben; dass wir immer noch Gemeinschaft zerstören und nicht schaffen, dass wir immer noch nicht wirklich »umgekehrt« sind und immer noch nicht *alles* in die Hände des Vaters gelegt haben, wie Jesus es am Kreuz getan hat. Es geht also nicht um ein Sündersein ohne Ende, sondern um einen *Weg des Vergebens und der Umkehr*. Das muss sowohl für die Ursünde wie für die persönliche Sünde gelten können, wenn beide – nach unserer Interpretation – eigentlich Sünde sind und zwischen ihnen ein *anthropologischer* aber kein *theologischer* Unterschied besteht.

Zu der Erfahrung der Vergebung gehört ein *doppeltes Erkenntnismoment*. Wir sehen erstens unsere soziale und zweitens unsere persönliche Wirklichkeit mit völlig anderen Augen – mit »Osteraugen« wie Alison sagte. Die Vergebung, die aus dem Kreuz und der Auferweckung gekommen ist, entlarvt unsere Wirklichkeit als das, was sie ist: als systeminhärenten und legitimierten Ausschluss und die zur Durchsetzung des Ausschlusses notwendige Gewalttätigkeit. Die entlarvende Vergebung macht Schluss mit der ohne sie unerkennbaren Verschleierung.

Die sozialen und wirtschaftspolitischen Phänomene, die heute einfach mit der Globalisierung in eins fallen, erkennen wir in der Vergebung als Sünde, als unsere heutige Form der

²²⁰ Die Kirche umgibt »alle mit ihrer Liebe, die von menschlicher Schwachheit angefochten sind, ja in den Armen und Leidenden erkennt sie das Bild dessen, der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war. ... Während aber Christus heilig, schuldlos, unbefleckt war (Hebr 7,26) und Sünde nicht kannte (2 Kor 5,21), sondern allein die Sünden des Volkes zu sühnen gekommen ist (vgl. Hebr 2,17), umfasst die Kirche Sünder in ihrem eigenen Schoße. Sie ist zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung«, LG 8,3.

²²¹ SIEVERNICH, Botschaft, 1996, 103.

²²² Vgl. DH 1534, 1563, 1566; ALFARO, Esperanza, 1972, 71–100, bes. 91–94.

Ursünde, die unsere von vornherein gebrechliche Gemeinschaft untereinander unmöglich macht und zerstört, und die *deshalb* die Gemeinschaft mit Gott zerstört, deren Zeichen unsere mitmenschliche Gemeinschaft ist. In der Vergebung erkennen wir aber nicht nur die soziale Wirklichkeit als Sünde, sondern wir erkennen *unseren eigenen Anteil* an ihr, der vorher im Prozess der Aneignung der von außen kommenden Identität verschleiert worden war. Wir erkennen, dass wir blind waren, weil wir die Augen nicht aufgemacht haben; dass wir geschwiegen haben, wo wir hätten reden müssen, und dass wir das System des Ausschlusses und der Verschleierung legitimiert haben. Nicht nur das, wir erkennen auch, dass wir selber, in persönlicher Sünde, im Sinne dieses selben Systems und es erfindungsreich vervollständigend, andere erbarmungslos ausgeschlossen haben.

Wir erkennen so zwar in der Vergebung unsere Schuld, aber die Vergebung bleibt nicht bei der Schulderkenntnis stehen, sondern verwandelt sie in Dankbarkeit und Freude über das Geschenk unserer neuen Identität und Aufgabe. Deshalb ist Vergebung – die Vergebung Gottes in unserem gegenseitigen Vergeben – so befreiend.

Hier ist der eigentliche Ort für die Rede von der »Solidarität«. Es gibt gerade keine »Solidarität in der Sünde«, sondern ausschließlich in der überreichlichen Vergebung aus der *alle immer* leben dürfen. Dadurch schafft sie eine Gemeinsamkeit – gerade die *der selben* Identität, die der dreieine Gott für alle schafft – die allen persönlichen Verschiedenheiten vorausliegt. In der einen Vergebung vom Kreuz und von der Auferweckung her erkennt jeder auf verschiedene Weise seine Aneignung der »Sünde der Welt«; jeder beginnt, auf je eigene und verschiedene Weise, das Identitätsangebot seiner je eigenen Gesellschaft zu hinterfragen, und jeder übersetzt die allen gemeinsame, von Gott geschenkte Identität in die Aufgabe, die ihm gemäß und zu der er befähigt worden ist. Das führt uns noch einmal zum Verständnis des Paulus von den verschiedenen »Charismen«, »Diensten« und »Handlungsweisen«, in denen der eine Gott die Gemeinschaft oder Solidarität unter uns schafft, die der Gemeinschaft mit ihm entspricht (1 Kor 12,4–7).

Von dieser Solidarität geben wir Zeugnis, indem wir *Zeichen der Hoffnung* setzen. Wer aus Vergebung lebt, lebt aus der Hoffnung, dass die überreichliche Vergebung von allen erfahren werden kann und dass sie unsere Welt wirklich verändert.

Vergabung ist keine Gewissheit, auf die wir pochen könnten, sondern sie begründet die Hoffnung auf Heil auf doppelte Weise: Sie kommt aus dem Osterereignis und kann nur mit »Osteraugen« gesehen werden; und sie verweist in das eschatologische Ereignis der Auferweckung – auf das gute Ende der Schöpfung. Damit wir aber wirklich aus Hoffnung leben können, brauchen wir Zeichen, die wir heute schon wahrnehmen können. Die Zeichen sind das geteilte Brot, nicht nur das eucharistische, sondern das Brot zum Sättigen. Sie bestehen zum Beispiel darin, dass jemand mit spontaner Zärtlichkeit mit einem paralytischen Kind spielt; darin, dass ganz arme Menschen miteinander teilen; dass jemand etwas zum Anziehen und Geld für die Busfahrt nach Hause bekommt; dass alte und kranke Menschen besucht und liebevoll umsorgt werden – und gerade darin, dass wir einander vergeben können.

Die Zeichen der Hoffnung können nur noch einmal in Hoffnung gelesen werden. Sie vielfältigen sich selber und sind nicht systematisierbar, weil sie nur hinweisen auf das Geheimnis Gottes, dessen vergebende Gnade mitten unter uns unvergleichlich größer ist als unsere Fähigkeit zu sündigen. Genau davon hat Paulus in Röm 5,12–21 Zeugnis gegeben.

6. HOFFNUNG FÜR ALLE UND ANKOMMEN BEIM DREIEINEN GOTT

Der Weg der Vergebung und der Umkehr muss zu einem Ziel führen und die Gemeinschaft der Vergebung muss *ankommen* können, sonst kann man auch nicht wirklich von Vertrauen und Hoffnung sprechen. Da die eschatologische Hoffnung auf Vollendung in unseren Überlegungen immer wieder angeklungen ist, kann es vielleicht hilfreich sein, die Linie etwas klarer auszuziehen.

Die Glaubenserfahrung ist nach unserer Definition »ein Ereignis, in dem Gott, gemeinschaftlich und persönlich, als der immerwährend Vergebende erfahren wird und zwar so, dass die Menschen sich selber als Sünder erkennen, denen vergeben worden ist«. Zu dieser Definition gehört die Erkenntnis des Konzils von Trient, dass wir um die Gnade Gottes nicht kategoriell »sicher«, sondern *in Hoffnung* wissen. Das hat auch damit zu tun, dass das »Ereignis« der Glaubenserfahrung – wie auch aus Röm 5 hervorging – ein *Versprechen*, also auf *Zukunft* ausgerichtet ist und zwar auf die end-gültige Zukunft, die den Namen der »Auferstehung der Toten« trägt, in der Gott *alles in allem und in allen* ist (1 Kor 5,28). Das muss in dem Gesamt dieses theologischen Entwurfs heißen können, dass wir *alle für immer* und als Gemeinschaft in endgültiger Vergebung im trinitarischen Gnadenraum wohnen dürfen. Jedenfalls ist das nach dem Neuen Testament der Inhalt des Versprechens und deshalb unserer Hoffnung (Lk 1,68–79; Kol 1,10–13.20; Röm 8,31–39; 1 Thess 4,13–18).

Das Erste Testament drückt seine eschatologische Hoffnung vielleicht am eindrucksvollsten mit dem Bild des šálóm, des »Friedens« aus²²³, das viele Schattierungen hat. Es ist wie ein großes Gemälde, in dem die gesamte Glaubenserfahrung Israels Platz findet und das auch mit der Verheißung des Schöpfungssabbats (Gen 2,3) zu tun hat. Im šálóm »geht es einem gut« (Gen 29,6); er ist ein Ganzsein und Heilsein, das es nur bei Gott gibt (Ps 38,4); er hat mit Geborgensein in Gott zu tun, mit Sicherheit, Angstlosigkeit, Glück (Ib 5,20–26); mit Wohlergehen und Gesundheit (Gen 18,7) und auch mit einem Segenswunsch (Ps 122,7). šálóm ist Friede, Ruhe, Ausgeglichenheit, Zufriedenheit, die mit der Gerechtigkeit einhergehen (Js 32,17). Im Bundesgehorsam kann das Volk in Frieden seinen Weg gehen (Ex 18,23). Das Wort bezeichnet den Frieden in menschlichen Beziehungen und das Vertrauen (Ps 41,10); den messianischen Frieden, in dem den Armen Gerechtigkeit widerfährt und der alles erfüllt (Ps 72,2–8). Der šálóm ist ausdrücklich an die Bundesbeziehung gebunden und gehört zu der »maßlosen Barmherzigkeit« und Treue JHWHs, die für immer gelten (Js 54,10), zum Segen und zur Befreiung aus der Knechtschaft (Ez 34,22–31).

Es wäre wichtig, heute und innerhalb unserer je eigenen Glaubensgemeinschaften Bilder unserer Hoffnung zu entwerfen, in die Hoffnungszeichen eingezeichnet werden können, die wir alle aus unserer Erfahrung zusammentragen und teilen. Gerade wenn es sich um *Bilder* handelt, bleibt deutlich, dass wir unsere *Hoffnung* auszudrücken suchen und nicht etwa einen futuristischen »Endzustand« entwerfen²²⁴. Solche Hoffnungsbilder dürfen nicht individualistisch verkürzt gezeichnet werden und sollten das »Wohnen« aller in einer geretteten, heilen *Erde*, das heißt der *ganzen Schöpfung* einbeziehen (vgl. Röm 8,22–24)²²⁵.

²²³ MOLTSMANN, Kommen, 1995, betont das Bild des »Wohnens«, 331–337, das wir hier eher systematisch gebraucht haben, das aber auch biblisch entwickelt werden kann.

²²⁴ Solche Hoffnungsbilder zeichnet z. B. KEHL nach, Eschatologie, 39–62.

²²⁵ »Nulla salus sine terra«, MOLTSMANN, Kommen, 301; vgl. GERHARDS, Einführung, 1990, 9–12; POTTMEYER, Hoffnung, 1990, 131–146; LANGE, Bilder, 1990, 159–173.

Wir können bei diesen Schlussbetrachtungen genauso vorgehen, wie wir es bisher getan haben: auf die Problemgebiete eingehen, die noch zur Diskussion stehen und die neueren eschatologischen Entwürfe zu strukturieren scheinen. Zunächst wieder eine hermeneutische Vorbemerkung: Wenn wir von der Glaubenserfahrung der Vergebung ausgegangen und von ihr her auf die Hoffnung auf endgültige Vergebung und Versöhnung gekommen sind, muss auch jetzt der Akzent auf dieser Glaubenserfahrung und Hoffnung bleiben. Das Hineingekommensein in das Kerygma vom Kreuz und der Auferweckung kann *grundsätzlich* nur Hoffnung für alle bedeuten und begründen.

Gleich an dieser Stelle erscheint das *erste* Problem: Hat sich nicht der traditionelle Parallelismus von Sünde und Gnade letztlich doch in der Form eines Parallelismus von »Rettung« und »Verdammnis« durchgehalten²²⁶? Das Zweite Vatikanische Konzil spricht einerseits von der *Möglichkeit*, nicht gerettet zu werden (LG 16), fügt dann aber andererseits ohne jede Erklärung eine Reihe von Bibelzitate zusammen – »wie böse und faule Knechte (vgl. Mt 25,26) ins ewige Feuer weichen müssen (vgl. Mt 25,41), in die Finsternis draußen, wo „Heulen und Zähneknirschen sein wird“ (Mt 22,13 und 25,30)« (LG 48)²²⁷ – so dass es durchaus so aussehen kann, als wenn einer realen Existenz der Hölle das Wort geredet würde. Dieser Eindruck wird nicht gemildert, wenn gleich danach die Rede vom Gericht ergeht, in dem die einen zum Leben auferstehen, die anderen aber zur Verdammnis. Dementsprechend formuliert der Katechismus der Katholischen Kirche von 1992 unumwunden, dass die Kirche die »Existenz der Hölle und ihre Ewigkeit« lehre²²⁸. Hier hat sich der Fehler Augustins ausgewirkt, der die Verdammung der meisten Mitglieder der »massa perditionis« als eine aus der »Gerechtigkeit« Gottes folgende Tatsache angesehen hat.

Tatsächlich herrscht heute, ausgehend von Ratzinger, Rahner, von Balthasar, Alfaro, ein theologischer Konsens darüber, dass der Akzent auf den Lebens- und Freiheitsentscheidungen des Menschen liegen sollte und dass gerade deshalb nur von einer *Möglichkeit* des Ausschlusses aus dem endgültigen Reich Gottes gesprochen werden kann²²⁹. An dieser Stelle gabelt sich der Weg. Man kann einerseits nun anders fragen: Ist es dem Menschen wirklich möglich, sich radikal und endgültig gegen Gott zu entscheiden?, und dann Überlegungen zur menschlichen Freiheit anstellen. Richtig daran ist, dass mit der Anzweiflung der Freiheit zu einem »Nein« Gott gegenüber auch die Freiheit zu einem »Ja« hinfällig wird. Problematisch ist allerdings, dass in diesen Diskussionen wieder die Freiheit des *Subjektes* ins Spiel kommt, über die wir in Kapitel II, 1, 3. schon gehandelt hatten. Andererseits führt der Weg weiter zur Frage nach der »Apokatastasis«, der Versöhnung aller in der Gemeinschaft mit Gott.

Sozusagen als kleiner Nebenpfad zu Abhandlungen über die Freiheit kann sich die Versuchung einschleichen, den Himmel und die Hölle fein säuberlich auseinander zu dividieren, ähnlich wie bei den Darstellungen von Sünde und Gnade. Es will scheinen, dass die theologische Versuchung, alles schön zu systematisieren, beinahe unwiderstehlich ist, selbst wenn man die Daten vielleicht etwas strecken muss. Man kann zum Beispiel die traurigsten Bilder

²²⁶ Das eschatologische Schreiben der Glaubenskongregation vom 17. 5. 1979 bezeichnet als Glaube der Kirche »die Seligkeit der Gerechten« und die »ewige Strafe« der Sünder. Dazu vermerkt VORGRIMLER, Hoffnung, 1984, 160: »Es ist befremdlich, daß hier (im Unterschied zu den Glaubensbekenntnissen) eine *negative* Erwartung als Gegenstand des religiösen Glaubens ausgegeben, daß Heil und Unheil als völlig parallele Möglichkeiten vor Augen gestellt und daß das Unheil noch nicht einmal als Selbstverweigerung des Todsünder, sondern als „ewige Strafe“ aufgefaßt wird«.

²²⁷ Vgl. VORGRIMLER, Geschichte, 1993, 331f.

²²⁸ www.vatican.va/archive/catechism_lt/index_lt.htm, Nr. 1035. Vgl. VORGRIMLER, Geschichte, 346–353.

²²⁹ VORGRIMLER, Geschichte, 333–343; KEHL, Eschatologie, 294f.

der menschlichen Existenz in die Ewigkeit projizieren²³⁰ oder moderne Weltbilder invertieren: der Mensch beherrscht die Materie versus die Materie beherrscht den Menschen²³¹.

Der Weg zu einer Neuformulierung der Apokatastasis²³² ist gangbarer. Zunächst einmal unterstreichen die Theologen heute, dass die uns in Christus versprochene Rettung grundsätzlich ein weit größeres Gewicht hat, als eine »negative Endgültigkeit«²³³. Zum anderen werden Stimmen laut, dass sich immer eine Traditionslinie durchgehalten hat, »die aus Liebe zu anderen und aus Identifikation mit anderen eine Hoffnung für alle Menschen fest begründete«. Eine dieser Stimmen ist die von Balthasars²³⁴.

In der hier entwickelten Perspektive der Glaubenserfahrung der Vergebung und der in Kreuz und Auferweckung gründenden Hoffnung – zusammen mit der Bestimmung von Freiheit als Befreit- und Heilwerden in der Begegnung mit Gott und deshalb in der zwischenmenschlichen Begegnung – lässt sich dazu folgendes sagen: In der Begegnung mit Gott erfahren wir im Glauben eine Vergebung, die uns unsere Sünden überhaupt erst erkennen lässt. Diese Vergebung befreit und befähigt zu Begegnungen mit anderen, die uns wiederum zu neuen Begegnungen, neuen Aufgaben und neuer Begegnung mit Gott befreien. Diese Begegnungsdynamik im Glauben ist die Wurzel unserer Hoffnung auf Vollendung, auf die endgültige Gemeinschaft aller im trinitarischen Gnadenraum. Dieser Zugang schließt grundsätzlich aus, dass wir auf irgendeine andere Weise eine Sündenerkenntnis ableiten und dann aus dieser Schlussfolgerungen über die letzten Konsequenzen ziehen könnten. Der Glaubende *weiß* nichts anderes, als dass er in der trinitarischen »Geste« in Gemeinschaft wohnt und dort auch wohnen will – im šálóm. Davon legen wir Zeugnis ab in Hoffnung – und noch einmal in der Hoffnung, dass unsere Hoffnung dem Kreuz und der Auferweckung entspricht. Man könnte vielleicht so formulieren: In diesem Glaubenszeugnis ist eine »negative Endgültigkeit« einfach nicht unterzubringen; sie passt nicht hinein. Auch das verweist wieder in Hoffnung. Es könnte doch sein, dass die neutestamentlichen apokalyptischen »Alternativ«-Bilder genau das meinen: Von unserer Eigenwirklichkeit her ist eigentlich nur die Gottferne möglich; nur die Glaubenserfahrung in Hoffnung kann das ändern²³⁵.

Ein diesem ersten Themenkomplex eng verwandtes *zweites* Problem ist das der so genannten (und sehr unglücklich so genannten) Lehre vom »Fegfeuer«, die auch nicht erbauender zu sein scheint als die Lehre von einer »Erbsünde«. Rahner beschließt seinen Aufsatz zu diesem Thema²³⁶, den er als Dialog zwischen zwei Theologen gestaltet hat, die sich über die Undeutlichkeiten und auch die traditionellen Unzumutbarkeiten der Fegfeuerlehre ergehen, mit den Worten eines dieser Theologen: »Wenn ich betend sage: hoffend glaube ich an das ewige Leben, dann weiß ich, was ich sage, und alle Undeutlichkeiten und Unsicherheiten, die diese Aussage umgeben, bedeuten mir nur die Voraussetzung dafür, dass ich mich vorbehaltlos, aber hoffend dem ewigen Geheimnis überlasse, das Gott genannt wird und ja sagt zu mir selbst«. Dieser Satz nimmt gewissermaßen unsere Überlegungen zu »Hölle« und Apokatastasis auf und nimmt die Erklärung des »Fegfeuers« schon vorweg.

²³⁰ Vgl. VORGRIMLER, Geschichte, 332f.

²³¹ RUIZ DE LA PEÑA, Dimensión, ³1986, 268–271.

²³² Geschichtlicher Überblick zur Lehre von der Apokatastasis bei BREUNING, Lehre, 1981, 19–31.

²³³ Ebd., 262; KEHL, Eschatologie, 294.

²³⁴ VORGRIMLER, Geschichte, 344f; VON BALTHASAR, Apokatastasis, 1988, 169–182. »Einig sind sich die meisten Theologen, daß die Hoffnung *für alle* das Äußerste ist, was Theologie über den endgültigen Ausgang sagen könne«, VORGRIMLER, Hoffnung, 160; vgl. RATZINGER, Eschatologie, ⁵1978, 178f.

²³⁵ VORGRIMLER, Geschichte, 344.

²³⁶ RAHNER, Fegfeuer, 1980, 449.

Wie kann die Vorstellung von einer »Reinigung« nach dem Tod für uns ein Zeichen der Hoffnung sein? Voraussetzung für das heutige Verständnis einer solchen »Reinigung« sind die nüchternen Aussagen des zweiten Konzils von Lyon 1274 und des Konzils von Florenz 1439²³⁷, die das Bild vom »Feuer« und das Substantiv »Purgatorium« meiden und damit von vornherein die Vorstellung eines »Raumes« der Folter ausschalten. Trient beschränkt sich auf die Aussage, dass es eine »Reinigung« nach dem Tode gibt und dass die Fürbitte für die Verstorbenen und die Feier der Messe zu ihrem Gedächtnis sinnvoll sind, weil Christus für Lebende und Tote am Kreuz gestorben ist²³⁸. Es hat sich heute ein theologischer Konsens darüber herausgebildet, dass die Lehre von der »Reinigung« mit der Einheit der Kirche zu tun hat, der Lebende, noch nicht Vollendete und schon Verherrlichte angehören²³⁹. Das eine Volk Gottes ist geeint durch die Liebe Gottes, die sich am Kreuz und in der Auferweckung gezeigt hat und antwortet auf diese Liebe im Gebet, das alle umfasst.

Auf diese Weise kann man von einem Weg des Volkes Gottes durch die Zeit bis zur endgültigen Ankunft in Gottes versprochenem Reich sprechen. Interessant ist, dass die »Buße«, die mit der »Reinigungs«vorstellung verbunden ist, eigentlich das ist, was wir hier mit »Umkkehr« gemeint haben: das leidvolle Erkennen der eigenen Schuld in der Vergebung Gottes, die in der Begegnung mit Gott zugleich freudig und dankbar angenommen wird²⁴⁰. Da die Lehre von der »Reinigung« sich auf keinerlei gültige Zeitvorstellungen stützen kann – auch wenn volkstümliche Darstellungen das manchmal immer noch tun – ist es nur folgerichtig, wenn heute an ein Moment der endgültigen Begegnung mit Gott nach dem Tod gedacht wird, die, wie alle Begegnungen mit Gott, noch einmal Vergebung dafür ist, dass wir uns in unserem Leben als Ganzem doch nicht ganz auf die Gemeinschaft mit Gott in unserer Gemeinschaft untereinander eingelassen haben. Deshalb wird diese letzte Vergebung auch mit dem »Gericht« zusammen gedacht²⁴¹.

Der Hoffungsgehalt der Lehre von der »Reinigung« besteht dann also darin, dass auch der Sterbende – und der Tote – nicht aus der Gemeinschaft der Glaubenden herausfällt, sondern nur einen anderen Platz in ihr enthält und dass auf ihn die Vergebung wartet, so wie sie sein ganzes Leben lang ihm immer wieder begegnet ist und auf ihn gewartet hat. Ein Freund hat mir einmal ein tröstliches Wort gesagt, das auch bei Rahner zu lesen ist²⁴²: Wenn der Glaubende sich selber und alles, was zu ihm gehört hat, loslassen muss, kann er überhaupt nur in die Hände des Vaters Jesu fallen²⁴³.

Allerdings stellt sich, wenn wir so interpretieren, eine andere Frage, die bedacht werden sollte: Wenn die Begegnung mit Gott *immer* Vergebung ist, auf die wir *immer* hoffen dürfen,

²³⁷ DH 865; 1820; 1867. Lange Zeit hat man sich eine »Bußableistung« in einem Kerker vorgestellt, »aus dem man nicht herauskommt, bis der letzte Heller bezahlt ist«, MÜLLER, »Fegfeuer«, 1986, 26.

²³⁸ DH 1743; 1753; 1866; auch 3363, wo Leo XIII aber wieder von einem »Sühnefeuer« (*ignis piacularis*) spricht.

²³⁹ LG 49–50.

²⁴⁰ Vgl. den viel zitierten Artikel von RAHNER, Buße, 815–818.

²⁴¹ Vgl. MÜLLER, »Fegfeuer«, 33–38; LEHMANN, Fegfeuer, 1980, 236–243; REINHARDT, Verständnis, 1987, 111–121; VORGRIMLER, Hoffnung, 158, 163–165; KEHL, Eschatologie, 283–286.

²⁴² RAHNER, Fegfeuer, 442.

²⁴³ Obwohl MOLTSMANN, Kommen, 123f, die Lehre vom Fegfeuer natürlich ablehnt, formuliert er das Gemeinte überzeugend so, 138: »Ich werde noch einmal auf mein Leben zurückkommen und im Licht der Gnade Gottes und in der Kraft seiner Barmherzigkeit das Verquere zurechtrücken, das Angefangene zu Ende bringen, das Versäumte nachholen, die Schulden vergeben, die Schmerzen ausheilen und die Momente des Glücks aufsammeln und die Trauer in Freude ... verwandeln dürfen«.

haben wir dann überhaupt noch Kriterien, nach denen wir aussagen könnten, dass jemand »heilig« ist in dem Sinne, dass er der Vergebung nicht bedarf?

Das *dritte* und wichtigste Problem der Eschatologie hat mit dem Verständnis von *Gemeinschaft* zu tun und mit der Schwierigkeit, Gemeinschaft zu denken. Die Profilierung dieses Problems begann mit dem 1969 veröffentlichten Buch Greshakes »Auferstehung der Toten«, in der die Auferstehung des Menschen *im Tod* herausgearbeitet wurde. Der springende Punkt dieser These ist nicht die Gegenüberstellung einer Unsterblichkeit der Seele auf der einen und der Auferstehung des ganzen Menschen im Tod auf der anderen Seite²⁴⁴, sondern die damit verbundene Auffassung, dass sich »im Tod jedes Individuums die Vollendung der Menschheitsgeschichte und das Ende der Welt« ereignen²⁴⁵. Die These einer Auferstehung im Tod wird heute von den meisten Theologen vertreten²⁴⁶ und ist lediglich Ausdruck einer wirklichkeitsgerechteren Anthropologie – oder eine Überwindung des herkömmlichen anthropologischen Dualismus²⁴⁷; aber wie steht es damit, dass diese Auferstehung mit dem Ende der Geschichte zusammenfällt? Greshake argumentiert, dass im Tod jeweils ein »Stück Welt« in der »konkreten Prägung des Subjekts« verinnerlicht und bleibend aufgehoben ist, so dass der Mensch in seinen Tod die »Ernte der Zeit« einbringt und durch die »Objektivierungen seiner Freiheit« mit der Geschichte in Verbindung bleibt²⁴⁸. In einem gemeinsam verfassten Band²⁴⁹ geht es Greshake und G. Lohfink darum, eine »Vermittlung« vorzuschlagen, wie man in dem heutigen Prozessdenken die weitergehende Geschichte und die endgültige Vollendung in eins sehen kann – nämlich in der Form eines Vollendungsgeschehens, dass sich der Geschichte entlang ereignet, insofern alle Geschichte ständig in die bleibende Gegenwärtigkeit Gottes eintritt²⁵⁰. Dem eschatologischen Entwurf Greshakes hat Alfaro 1973 mit dem Argument widersprochen, dass der Bezug auf die menschliche Freiheit zu kurz greift, weil die Welt der Raum *aller* zwischenmenschlichen Beziehungen in ihrer *Gesamtheit* ist. Er sieht das Problem darin, dass die Einheit oder Gemeinschaft aller Menschen sich in eine »Gemeinschaft« zahlloser freier Subjekte auflöst²⁵¹. Alfaro besteht darauf, dass Menschheit und Geschichte in Christus als Ganze gerettet und geheilt sein sollen. Genau hier ist der Ansatz für eine »Solidarität«, Gemeinschaft im šalóm, die in der trinitarischen »Geste« wohnen soll. Ganz gleich wie man sich die Vollendung der Geschichte denken will, muss doch die Verheißung dieser endgültigen Solidarität stehen bleiben können.

Es ist deutlich, dass die Grenze der eschatologischen Erklärungsversuche mit der Grenze des traditionellen Subjektverständnisses zusammenfällt. Wenn man vom Subjekt und seinen Freiheitsentscheidungen ausgeht, muss sich allein aus diesem Ansatz – oder dieser Voraussetzung – ergeben, dass die Vollendung aller von der Vollendung des Einzelnen her gedacht wird. Solange man bei diesem Subjektdenken bleibt, bereitet ein solcher Gedankengang keine Schwierigkeiten. Die Folge ist aber, dass Gemeinschaft zum Subjekt hinzugesagt werden

²⁴⁴ Siehe GRESHAKE, Verhältnis, 1982, 82–120; DERS., „Seele“, 1986, 107–158.

²⁴⁵ VORGRIMLER, Hoffnung, 151–155, hier 153.

²⁴⁶ KEHL, Eschatologie, 275–281.

²⁴⁷ Die Internationale Theologische Kommission, *De quibusdam quaestionibus actualibus circa eschatologiam*, Gr 73 (1992) 395–435, scheint mit der These von der Auferstehung im Tod deshalb Schwierigkeiten gehabt zu haben, weil sie den Gemeinschaftsaspekt der Auferstehung aller als gefährdet empfand, PRUSAK, Resurrection, ThS 61 (2000) 98.

²⁴⁸ GRESHAKE, Verhältnis, 116f.

²⁴⁹ GRESHAKE / LOHFINK, Naherwartung, 1982.

²⁵⁰ LOHFINK, Geschichte, 1982, 203–207; s. auch ebenda, Zeitproblem, 131–151.

²⁵¹ ALFARO, Resurrección, 1973, 486f. Erstveröffentlichung dieser Stellungnahme in Gr 52 (1971) 537–554.

muss und nur sozusagen in Reihen von Einzelsubjekten aufgelöst vorgestellt wird. Es werden allerdings auch Stimmen laut, dass die Verstorbenen ein Verhältnis zur Gesamtgeschichte bewahren, in der jede Person ihren Platz erhält, den sie nur mit allen anderen zusammen einnehmen kann²⁵².

In unseren bisherigen Überlegungen hatten wir gesehen, dass das Kerygma gerade nicht vom Einzelmenschen ausgeht, sondern von der Gemeinschaft untereinander, die wir in der Gemeinschaft mit Gott haben. Die Frage ist, ob der Personbegriff »Selbstpräsenz-in-Beziehung« uns helfen kann, unsere eschatologische Hoffnung als Hoffnung auf endgültige Gemeinschaft zu erklären. Es geht ja nicht einfach um *die* Geschichte als etwas Abstraktes, sondern um *unser aller* Geschichte, konkret um unser aller Versagen in ihr und unser aller Unfähigkeit zu Gemeinschaft.

Bei der Erklärung des Personbegriffs (Kapitel II,2) hatten wir die *Herkünftigkeit* jedes Menschen von anderen in seinen Begegnungen und von seiner kulturellen Lebenswelt betont. Wir hatten auch gesagt, dass aus unseren Begegnungen die Hoffnung – auch gewissermaßen bereits eine Befähigung – zu einem »Wir« erwächst, das *alle* Begegnungen meint, deren wir fähig sind, ein »Wir«, das uns entzogen ist und das wir trotzdem erhoffen. Genau darum geht es ja bei der eigentlichen Bedeutung von Gemeinschaft. Die Rede von einer allumfassenden kirchlichen Gemeinschaft im Zweiten Vatikanischen Konzil weist in diese Richtung. So gesehen reicht es nicht aus, nur zu postulieren, dass der Einzelne in seiner Auferstehung seine je eigene Geschichte mit sich in die Vollendung nimmt. Unser Leben ist immer unvollendet, weil alles, was wir getan und erlebt haben, in den anderen – von denen wir hergekommen sind und die von uns herkommen – noch unterwegs und unfertig ist. Wir lassen sozusagen das Bild unserer Selbstpräsenz in anderen zurück, in denen es sich verändert und ebenso wie unsere Handlungen noch eine Wirkungsgeschichte hat, die die anderen noch zu Ende leben müssen – ebenso wie unsere Schuldgeschichte. Zu einer Begegnung gehöre nicht nur »Ich«, sondern zu ihr gehört das »Du«, dem ich eine Identität geschenkt oder entzogen habe und das sich mein Geschenk oder meine Verweigerung angeeignet hat; und auch das »Wir«, das anfanghaft aus der Begegnung erwachsen ist. Wie kann ich dann wirklich vollendete auferweckte Selbstpräsenz sein, wenn noch nicht abzusehen ist, was aus dir und uns allen werden soll, aus den wirklichen Verletzungen, die ich anderen zugefügt habe und die ihr Leben verändern? Können wir uns überhaupt ein »Gericht« vorstellen, in dem nur Gott richtet, während unsere Mitmenschen schweigen? Ist es damit getan, wenn Gott vergibt, unsere Mitmenschen uns aber nicht – oder *noch* nicht – vergeben können? Das Entscheidende, theologisch gesehen, scheint mir zu sein, dass wir Gemeinschaft mit Gott ja nur in unserer Gemeinschaft untereinander haben. Kann dann eine eschatologische Hoffnung greifen, die buchstäblich in letzter Minute unsere Gemeinschaft untereinander wieder ausblendet oder zumindest zu einem Randereignis abschwächt?

Ich meine, wir werden nicht anders können als von einer Auferstehung des Einzelnen im Tod so zu sprechen, dass sie sein wirkliches Ankommen bei Gott ist und trotzdem noch wirkliches Hoffen auf die anderen, auf das Ankommen seiner Welt und seiner Geschichte, ohne die er nicht end-gültig Selbstpräsenz sein kann²⁵³. Hofft nicht auch Christus noch auf seine Menschheit, deren Mitglied er geworden ist, damit er sie ganz dem Vater übergeben kann? Wenn die Selbstpräsenz wirklich auf solche Weise ein Beziehungswesen ist, dass sie nur in

²⁵² PRUSAK, Resurrection, 95; RAHNER, Fegfeuer, 440, 445f.

²⁵³ Vgl. ebd., 105: Die Geschichte eines jeden ist »unentwirrbar eingewoben in die ganze Geschichte der Menschen und der Welt und kann nur am Ende vollendet werden«.

ihrer Herkünftigkeit von und Ausrichtung auf die anderen – *alle* anderen – überhaupt diese Selbstpräsenz sein kann, dann wird sie in der Vollendung aller *noch einmal* vollendet und damit verändert sich *noch einmal* ihre Begegnung mit Gott.

Es ist vielleicht hilfreich, noch einmal auf das Bild vom »Weg« zurückzugreifen: Unser aller Leben kann als ein Weg zum dreieinen Gott gedacht werden, den wir zusammen mit all den Menschen gehen, denen wir begegnet sind, gehalten von dem Beziehungsnetz, in das wir gehören und auch beladen mit ihm. Der Mensch, der sich zum Sterben anschickt, ist immer noch ein Teil dieses Beziehungsnetzes, auch in seiner Einsamkeit. Er gibt sich nicht souverän selber auf, sondern er wird auch von anderen aufgegeben und dargebracht als ein Teil ihres eigenen Lebens. Auf den Glauben bezogen: Er lässt sich nicht nur in die Hände Gottes fallen, sondern er wird von anderen Gott zurückgegeben, wie er ihnen auch geschenkt worden ist²⁵⁴. Er ist nicht nur so, wie er selber willentlich aus dem Prozess des Selbstpräsenzwerdens hervorgegangen ist, sondern er ist auch verkrüppelt durch die Schuld anderer und trägt an seiner eigenen Schuld, die er weder übersehen, noch aufarbeiten kann. Als ein solcher kommt er am Ende seines Weges an, in die Begegnung mit Gott, in der er Vergebung erfährt und das Geschenk der Identität des nun *für immer* und *unwiderruflich* Angenommenen empfängt. Gerade so erkennt er seine Schuld als unwiderruflich vergebene.

Er ist am Ende *seines* Weges angekommen und hat seinen Weg annehmen können. Das ist nicht dasselbe wie am Ende *des* Weges angekommen sein. Alle sind unterwegs auf demselben Weg; jeder einzelne teilt sein Stück Weg mit vielen anderen, aber niemand kann, als die konkrete Selbstpräsenz, die er ist und auch in seiner Vollendung bleibt, *alle* die Pilgernden und den *ganzen* Weg sehen. Das geht schon deshalb nicht, weil der ganze Weg noch gar nicht gegangen worden ist. Der Weg geht durch den trinitarischen Gnadenraum und verzweigt sich in ihm, den Charismen entsprechend, die der Geist aufzeigt; und es ist doch nur *ein* Weg der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn. Diese Liebe erfüllt alle Ankommenden, so wie sie auch die erfüllt – sie »erfüllt vom Heiligen Geist« macht – die noch nicht angekommen sind. Die Fülle der trinitarischen Liebe schafft unsere Gemeinschaft untereinander. Aus ihr kann man nicht herausfallen, weil wir schon in sie hinein geschaffen sind – genau deshalb kann man im Glauben die Hölle nicht denken; aber die Fülle und Erfüllung dieser Liebe kann auch an nichts und niemandem abgelesen werden, auch an einem einzelnen Vollendeten nicht und noch nicht einmal an unseren Heiligen. Sie steht einfach aus – ganz unabhängig von etwaigen apokalyptischen oder sonstigen Vorstellungen – solange der Geist nicht die vollständige und vollendete Gemeinschaft schafft, die das »Ebenbild« der trinitarischen Gemeinschaft ist.

Mir will scheinen, dass es keine theologischen Aussagen darüber hinaus geben kann, weil das Kerygma keine darüber hinausgehenden Daten liefert. Auch Paulus hat anscheinend nur gewusst, dass er selber und jeder einzelne Tote »bei (mit) Christus« sein wird und dass dasselbe für alle gilt (Phil 1,23; 2 Kor 13,4; Kol 3,3; 1 Thess 4,14; 5,10).

Es bleibt ein Fragenkomplex offen²⁵⁵, der uns die Grenzen der uns möglichen Aussagen besonders schmerzhaft vor Augen bringt: Wie können wir uns das »ewige Leben« der Verkrüppelten und Behinderten vorstellen; der geistig Zurückgebliebenen und der gestorbenen kleinen Kinder? Was wird aus den tödlich verunglückten jungen Menschen? Und soll die Vergebung Gottes, von der wir hier so oft gesprochen haben, heißen, dass Gott den Mördern – und den Massenmördern unserer Geschichte – ebenso vergibt wie ihren Opfern, so dass in der

²⁵⁴ Siehe ANDRADE, Sterben, 1999.

²⁵⁵ Vgl. MOLTMANN, Kommen, 87f.

Ewigkeit dann einfach alles wieder »gut« ist? Können wir, auch im Glauben, so etwas überhaupt erhoffen?

Ein Stichwort ist die Hoffnung, ein anderes unsere Gemeinschaft untereinander in der Gemeinschaft mit Gott. Wir müssen hoffen können, dass nicht nur Gott jedem einzelnen und allen vergibt, sondern dass wir uns gegenseitig und untereinander vergeben können, bedingungslos und in zuvorkommender Vergebung. Genau das lernen wir doch in der Gnadenerfahrung, wenn auch noch mühsam und unvollständig. Dürfen wir dann nicht auch hoffen, dass Vollendung beinhaltet, dass wir es ganz und für immer lernen? Ist eine wirkliche und endgültige Gemeinschaft aller überhaupt denkbar ohne dieses Vergeben, das alle unsere Vorstellungen übersteigt? Und geht es nicht gerade darum in dem »Überströmen« der Gnade?

Aus dem Kreuzestod Jesu und seiner Auferweckung durch den Vater ist eine »Vergebung der Sünden« gekommen, die die Hoffnung auf eine Gemeinschaft der Vergebung begründet. Diese Hoffnung drückt sich aus in den Zeichen der Hoffnung – da, wo wir sie mit »Osteraugen« sehen können –, aber auch die so wahrgenommenen Zeichen der Hoffnung können nur in der Hoffnung »gegen alle Hoffnung« geglaubt werden (Röm 4,18). Das ist wohl der radikalste Verweis in das Geheimnis des dreieinen Gottes.

Literaturverzeichnis

In den Anmerkungen werden jeweils der Name des Autors und das erste Nomen der hier aufgeführten Ausgabe angegeben. Bei jedem ersten Zitat ist das Erscheinungsjahr beigelegt.

- ALFARO, J., *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Herder, Barcelona 1972.
- *La resurrección de los muertos en la discusión teológica actual sobre el porvenir de la historia*, in: DERS., *Cristología y Antropología*, Cristiandad, Madrid 1973, 477–494.
- ALISON, J., *The Joy of Being Wrong. Original Sin Through Easter Eyes*, Crossroad Herder, New York 1998.
- ALONSO SCHÖKEL, *Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2–3*, Bib 43 (1962) 295–316.
- ANDRADE, B., *Gott mitten unter uns. Entwurf einer kerygmatischen Trinitätstheologie*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1998.
- *Christliches Sterben. Anthropologische und theologische Überlegungen*, ThGl 89,2 (1999) 247–262.
- *La salvación que parte del Padre*, ETrin 34,2 (2000) 239–261.
- *Cuéntanos tu experiencia de Dios*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2001.
- BOFF, L., *Gracia y liberación del hombre*, Cristiandad, Madrid³1987.
- *La fe en la periferia del mundo*, Sal Terrae, Santander 1985.
- BÖTTIGHEIMER, Ch., *Der Mensch im Spannungsfeld von Sünde und Freiheit. Die ökumenische Relevanz der Erbsündenlehre*, MThSS 49, EOS, St. Ottilien 1994.
- BREUNING, W., *Zur Lehre von der Apokatastasis*, IKaZ 10 (1981) 19–31.
- BROWN, F., DRIVER, S. R., BRIGGS, C. A., *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford 1972.
- BROWN, R. E., *The Gospel According to John I–XII (Bd. 1)*, The Anchor Bible 29; *The Gospel According to John XIII–XXI (Bd. 2)*, The Anchor Bible 29A, Doubleday, Garden City, N.Y. 1966.
- BUBER, M., *Ich und Du*, Werke I, Schriften zur Philosophie, Kösel, München und Mabert Schneider, Heidelberg 1962.
- *The Knowledge of Man*, Harper & Row, New York - Evanston 1966.
- DILLON, R. J., *Acts of the Apostles*, in: *The New Jerome Biblical Commentary*, R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy (Eds.), Prentice Hall, Englewood, N.J. 1990, 722–767.
- DOHMEN, C., *Der Dekaloganfang und sein Ursprung*, Bib 74 (1993) 175–195.
- DREWERMANN, E., *Strukturen des Bösen*, Bd. I–III, Schöningh, Paderborn - München - Wien - Zürich 1988.
- EBELING, G., *Der Mensch als Sünder. Die Erbsünde in Luthers Menschenbild*, Lutherstudien III, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1985, 74–107.
- FLICK, M., ALSZEGHY, Z., *El hombre bajo el signo del pecado*, Sígueme, Salamanca 1972 (Original italienisch: *Il peccato originale*).
- GANOCZY, A., *La métaphore diabolique*, RScR 89,4 (2001) 511–525.
- GENOVÉS, S., *El «cuento» de la Violencia*, CONACYT, Mexico 1992.
- GERHARDS, A., *Einführung. Christliches Hoffnungsangebot im Konkurrenzdruck?*, in: *Die größere Hoffnung der Christen. Eschatologische Vorstellungen im Wandel*, QD 127, A. Gerhards (Hrsg.), Herder, Freiburg - Basel - Wien 1990, 9–12.
- GERLEMAN, G., *Das übervolle Maß. Ein Versuch mit haesaed*, VT 28 (1978) 151–164.

- GONZÁLEZ FAUS, J. I., Artikel Pecado, in: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Bd. II, I. Ellacuría, J. Sobrino (Hrsg.), Trotta, Madrid 1990, 93–106.
- Die Utopie der Menschheitsfamilie: Die Universalisierung des wahrhaft Menschlichen als wirkliche Globalisierung, *Conc 37* (2001) 619–627.
- GRELOT, P., *Dans les angoisses: L'espérance. Enquête biblique*, Ed. du Seuil, Paris 1983.
- GRESHAKE, G., Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion über die Zukunft der Geschichte, Essen 1969.
- *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1977.
- Das Verhältnis „Unsterblichkeit der Seele“ und „Auferstehung des Leibes“ in problemgeschichtlicher Sicht, in: G. GRESHAKE, G. LOHFINK, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit*, QD 71, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1982, 82–120.
- „Seele“ in der Geschichte der christlichen Eschatologie, in: *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, QD 106, W. Breuning (Hrsg.), Herder, Freiburg - Basel - Wien 1986, 107–158.
- HÄRING, H., *Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins*, Benziger und Gütersloher Berlags-haus G.Mohn, Gütersloh 1979.
- HILBERATH, B. J., Gnadenlehre, in: *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 2, Th. Schneider (Hrsg.), Patmos, Düsseldorf 1992.
- HINKELAMMERT, F., Globalisierung als verschleiernde Ideologie zur Verdrehung und Rechtfertigung der Missstände in der gegenwärtigen Wirklichkeit, *Conc 37* (2001) 549–559.
- KASPER, W., *Der Gott Jesu Christi*, Grünewald, Mainz 1982.
- KEDAR-KOPFSTEIN, B., *Semantic Aspects of the Pattern qôtel*, *Hebrew Annual Review I* (1977) 155–174.
- KEHL, M., *Eschatologie*, Echter, Würzburg 1986.
- KLAUCK, H.-J., Eine Frage von Tod und Leben. Zur Metaphorik von Sünde und Vergebung in der Bibel, *Diakonia 27* (1996) 86–94.
- KNAUER, P., *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1991.
- Handlungsnetze. Über das Grundprinzip der Ethik, <http://www.st-georgen.uni-frankfurt.de/bibliogr/knauer-ethik.pdf>, Frankfurt am Main 2002.
- KOCH, K., P – kein Redaktor! Erinnerung an zwei Eckdaten der Quellenscheidung, *VT 37* (1987) 446–467.
- KOCH, R., *Die Sünde im Alten Testament*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1992.
- KÖSTER, H., *Urstand, Fall und Erbsünde (Scholastik)*, HDD II, Fasz. 3b, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1979.
- KRAUS, G., Gnadenlehre – Das Heil als Gnade, in: *Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik*, Bd. 3, W. Beinert (Hrsg.), Schöningh, Paderborn 1995.
- KUNZ, E., *Gott in allen Dingen finden*, www.st-georgen.uni-frankfurt.de/buecher.htm, Frankfurt am Main 2001.
- LADARIA, L. F., *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1998.
- LANGE, G., Bilder christlicher Hoffnung über den Tod hinaus, in: *Die größere Hoffnung der Christen. Eschatologische Vorstellungen im Wandel*, QD 127, A. Gerhards (Hrsg.), Herder, Freiburg - Basel - Wien 1990, 159–178.

- LEHMANN, K., Was bleibt vom Fegfeuer?, *IKaZ* 9 (1980) 236–243.
- LÉON-DUFOUR, X., Als der Tod seinen Schrecken verlor. Die Auseinandersetzung Jesu mit dem Tod und die Deutung des Paulus. Ein Befund, Walter, Olten und Breiburg i. B. 1981.
- LEVINAS, E., *De Dieu qui vient à l'idée*, LP, Paris 1982.
- *Totalité et Infini*, LP, Paris 1990.
- *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, LP, Paris 1991.
- LOHFINK, G., Das Zeitproblem und die Vollendung der Welt, in: G. GRESHAKE, G. LOHFINK, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit*, QD 71, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1982, 131–155.
- *Geschichte und Vollendung*, in: G. GRESHAKE, G. LOHFINK, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit*, QD 71, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1982, 193–207.
- LOHFINK, N., Die Ursünden in der priesterlichen Geschichtserzählung, in: *Die Zeit Jesu*, FS für Heinrich Schlier, G. Bornkamm, K. Rahner (Hrsg.), Herder, Freiburg - Basel - Wien 1970, 38–57.
- *Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1987.
- *Der niemals gekündigte Bund*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1989.
- ZENGER, E., *Der Gott Israels und die Völker*, SBS 154, Stuttgart 1994.
- LONERGAN, B., *La notion de verbe dans les écrits de Thomas d'Aquin*, Beauchesne, Paris 1966.
- MANEMANN, J., Ende des Menschen? Reflexionen im Zeitalter der Posttraditionalität (Erster Teil), *Orientierung* 65 (2001) 231–234; (Zweiter Teil) 242–246.
- MARDONES, J. M., *En el umbral del mañana. El cristianismo del futuro*, PPC, Madrid 2000.
- MOLTMANN, J., *TRINITÄT UND REICH GOTTES*, KAISER, MÜNCHEN 1980.
- *Gott in der Schöpfung*, Kaiser, München 1985.
- *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Kaiser, Gütersloh 1995.
- MÜLLER, G. L., »Fegfeuer«. Zur Hermeneutik eines umstrittenen Lehrstücks der Eschatologie, *ThQ* 166 (1986) 25–39.
- *Katholische Dogmatik*, Herder, Freiburg – Basel – Wien ²1995.
- NEUSCH, M., *Le péché original. Son irréductible vérité*, NRT 118 (1996) 237–257.
- PESCH, O. H., *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie*, Grünewald, Mainz 1988.
- PESCH, R., *Römerbrief, Die Neue Echterbibel*, Bd. 6, Echter, Würzburg 1983.
- PFLEIDERER, G., »Die eigentliche Sünde ist allen Menschen unbekannt«. Überlegungen zum Verhältnis von Sünde und Sündenerkenntnis, *NZStH* 43 (2001) 330–349.
- POTTMEYER, H. J., *Christliche Hoffnung zwischen Jenseitsvertröstung und Diesseitsoptimismus*, in: *Die größere Hoffnung der Christen. Eschatologische Vorstellungen im Wandel*, QD 127, A. Gerhards (Hrsg.), Herder, Freiburg - Basel - Wien 1990, 131–146.
- PRUSAK, A. P., *Bodily Resurrection in Catholic Perspectives*, *ThS* 61 (2000) 64–105.
- RAD., G. VON, *Es ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes*, in: *DERS., Gesammelte Studien zum Alten Testament I*, TB 8, Kaiser, München 1958.
- RAHNER, K., *Artikel Buße*, ²LThK Bd. II, 1958, 815–818.
- *Artikel Kerygma*, ²LThK Bd. VI, 1961, 122–126.
- *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, *MySal* II/1, J. Feiner, M. Löhrer (Hrsg.), Benziger, Einsiedeln - Zürich - Köln 1967, 369–397.

- Theologie und Anthropologie, Schriften zur Theologie VIII, Benziger, Einsiedeln - Zürich - Köln 1967, 43–65.
- Grundkurs des Glaubens, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1976.
- Wer ist dein Bruder?, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1981.
- RATZINGER, J., Eschatologie – Tod und ewiges Leben, J. AUER, J. RATZINGER, Kleine Katholische Dogmatik Bd. IX, Pustet, Regensburg⁵1978.
- REINHARDT, K., Das Verständnis des Fegfeuers in der neueren Theologie, TThZ 96 (1987) 111–121.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L., La otra dimensión. Escatología cristiana, Sal Terrae, Santander³1986.
- Teología de la creación, Sal Terrae, Santander²1987.
- SCHARBERT, J., Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre, QD 37, Herder, Freiburg 1968.
- SCHMAUS, M., Artikel Appropriation, ²LThK Bd. 1, 1957, 773–775.
- SCHMITHALS, W., Der Römerbrief. Ein Kommentar, Gerd Mohn, Gütersloh 1988.
- SCHÖNBORN, Ch., Die kirchliche Erbsündenlehre im Umriß, in: Ch. SCHÖNBORN, A. GÖRRES, R. SPAEMANN, Zur kirchlichen Erbsündenlehre. Stellungnahmen zu einer brennenden Frage, Johannes, Einsiedeln 1991, 69–102.
- SCHOONENBERG, P., Der Mensch in der Sünde, in: MySal Bd. II, J. Feiner, M. Löhner (Hrsg.), Benziger, Einsiedeln - Zürich - Köln 1967, 845–938.
- SCHÜRMAN, H., Gottes Reich – Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Licht seiner Basileia-Verkündigung, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1983.
- SCHÜTZ, Ch., Perspektiven der Erbsünde, in: MySal Ergänzungsband, M. Löhner, Ch. Schütz, D. Wiederkehr (Hrsg.), Benziger, Zürich - Einsiedeln - Köln 1981, 341–347.
- SIEVERNICH, M., Die Botschaft von der Sündenvergebung, Diakonia 27 (1996) 101–108.
- SIMONS, E., Artikel Kerygma, SM Bd. III, Herder and Herder, New York 1969, 245–248.
- THEOBALD, M., Die überströmende Gnade. Studien zu einem paulinischen Motivfeld, Forschung zur Bibel 22, Echter, Würzburg 1982.
- VIDAL, M., Artikel Pecado, in: Conceptos fundamentales del Cristianismo, C. Floristán, J. J. Tamayo (Hrsg.), Trotta, Madrid 1993, 983–1001.
- VORGRIMLER, H., Hoffnung auf Vollendung. Aufriß der Eschatologie, QD 90, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1984.
- Geschichte der Hölle, Fink, München²1994.
- WEINFELD, M., Artikel berit, ThWAT I, G. J. Botterweck, H. Ringgren (Hrsg.), W. Kohlhammer, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1973, 781–808.
- WESTERMANN, C., Gen 1–11, BKAT, Neukirchener Verlag, Neukirchen - Vluyn 1974.
- WIEDENHOFER, S., Hauptformen gegenwärtiger Erbsündentheologie, Communio 20 (1991) 315–328.
- Die Lehre der Kirche von der Erbsünde. Geschichtliche Entwicklung und heutiges Verständnis, in: Erbsünde – was ist das?, S. Wiedenhofer (Hrsg.), Pustet, Regensburg 1999, 35–65.
- ZENGER, E., Zum biblischen Hintergrund der christlichen Erbsündentheologie, in: Erbsünde – was ist das?, S. Wiedenhofer (Hrsg.), Pustet, Regensburg 1999, 9–33.

