

WIE SOLLTE MAN DAS ALTE TESTAMENT AUF DIE ERBSÜNDE
HIN BEFRAGEN?

Im Jahre 1970 schrieb der Tübinger Alttestamentler Herbert Haag seinem Schüler Urs Baumann zu dessen Dissertation ein Geleitwort. Darin heißt es:

Nachdem die abendländische Kirche 1500 Jahre einer durch Augustinus irgeleiteten Tradition gehuldigt hat, kommt heute der Abschied von der "Erbssünde" wahrlich nicht zu früh - eher viel zu spät.
(Baumann 1970, 6)

Kurz zuvor, 1966, hatte Theodor W. Adorno in seiner "Negativen Dialektik" folgenden Satz geschrieben:

Je unbarmherziger die Gesellschaft bis in jegliche Situation hinein objektiv-antagonistisch sich schürzt, desto weniger ist irgendeine moralische Einzelentscheidung als die rechte verbriefte. Was immer der Einzelne oder die Gruppe gegen die Totalität unternimmt, deren Teil sie bildet, wird von deren Bösem angesteckt...^o Dazu hat die Erbsünde sich säkularisiert. (Adorno 1966, 239)

Vielleicht widersprechen die beiden Texte sich nicht einmal. Die Aussagenzusammenhänge, in denen sie jeweils stehen, sind zu disparat. Trotzdem erscheint es mir peinlich, daß im Hinblick auf die gleiche Zeitlage der christliche Theologe eiligst von einem Stichwort Abschied nehmen

möchte, das der Jude und Philosoph angesichts einer gesellschaftlichen Wirklichkeit, die ihm bald das Herz brechen wird, zu Hilfe rufen muß, um sie angemessen beschreiben zu können. Abschiede sollten wir uns schwerer machen. Nicht auf Abschied, auf Verstehen und Wiederentdecken sollten wir aus sein. Wer alte Traditionen der Weltauslegung wieder versteht, hat die Chance, seine eigene Wirklichkeit besser zu verstehen.

Aber dies ist zugegebenermaßen in einem Fall wie dem der theologischen Erbsündenlehre nicht einfach. So ist mein Beitrag zu diesem Symposium als eine Art Herantasten, als fast noch probende Vorverständigung vor der eigentlichen Erkenntnisarbeit gemeint. Wie sollte man das Alte Testament auf die Erbsünde hin befragen? Zum Teil handelt es sich auch am Beispiel "Erbsünde" um grundsätzliche Überlegungen zum theologischen Umgang mit dem Alten Testament.

1.) Ich beginne mit einigen Reflexionen über die beiden wichtigsten Bücher, die in letzter Zeit im deutschen Sprachraum zum Thema "Erbsünde und Altes Testament" erschienen sind. Sie stammen von Herbert Haag und Josef Scharbert (Haag 1966; Scharbert 1968; vgl. Lohfink 1968).

Haag hat in seinem Buch "Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre" eine klare Argumentationsfigur. Er erklärt schon in den ersten Sätzen, daß die Schriften des Alten Testaments keine Erbsündenlehre kennen. Aber ihre Auslegung geriete immer wieder unter den Druck der kirchlichen Erbsündenlehre. Um hier Klarheit zu schaffen, stellt er in einem ersten Teil die kirchliche Erbsündenlehre dar, und zwar so, wie sie heute von Dogmatikern und Katecheten formuliert wird. Dann zeigt

er in zwei weiteren Teilen, daß eine derartige Lehre in den einschlägigen alt- und neutestamentlichen Texten auf keinen Fall nachweisbar ist. Die "kirchliche Erbsündenlehre" findet er - entsprechend dem Stand der theologischen Handbücher und Katechismen um das Jahr 1965 herum - in, sagen wir einmal, "mythischer" Aussageform vor. Bei der Auslegung der biblischen Texte nimmt er dagegen nach Art heutiger Exegese das "mythische" Gewand, in dem sie auftreten, schon weg und verdeutlicht den Sinn der Texte in übersetzter Form. Allein deshalb ist das Ergebnis des Vergleichs, das er im übrigen vorsichtigerweise kaum ausformuliert, von vornherein klar: Die Bibel entspricht der späteren kirchlichen Lehre nicht.

Gegen diese Prozedur hat zwei Jahre später Scharbert in seine "Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre" heftig reagiert. Scharbert macht sich selber nicht die Mühe, die kirchliche Erbsündenlehre noch einmal darzustellen. Er setzt sie als bekannt voraus und meint mit Sicherheit die gleiche Lehre wie die, die Haag in seinem Buch gezeichnet hat. Er insistiert sogar, wenn er auf sie zu sprechen kommt, geradezu auf der Idee der "Vererbung" der Sünde. Er weist dann für den Bereich des Alten Testaments nach, daß dort die gleichen, sagen wir wieder, "mythischen" Vorstellungen vorliegen wie in der kirchlichen Lehre und daß sie dazu dienen, die gleiche Aussage zu machen. Das ist sehr vereinfachend formuliert und wird einer ganzen Reihe von Differenzierungen in Scharberts Buch nicht gerecht. Dennoch trifft es das Entscheidende in seiner Prozedur.

Im einzelnen spricht Scharbert zunächst von der Sündenverfallenheit des Menschen nach der Auffassung der altorientalischen Umwelt des Alten Testaments. Damit erweist

er die Erbsündenlehre als etwas, was im Alten Israel schon kulturell fast zu erwarten war. Dann führt er in die Eigentümlichkeiten des altisraelitischen Clandenkens ein. Dieses erzwang geradezu, eine Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit im Bild von der "Ursünde" eines "Stammvaters" zusammenzufassen. Scharbert entfaltet dann den Sündenbegriff des Alten Testaments, interpretiert den locus classicus in Gen 3 und weist deutlich auf die meist wenig beachtete Tatsache hin, daß das Alte Testament neben einer "Ursünde" der Menschheit auch "Ursünden" des Volks Israel kennt. Dies macht es noch offensichtlicher, daß ein ganz bestimmtes Vorstellungsmuster zugrundeliegt. Schließlich bekämpft Scharbert, wenn auch nicht allzu erfolgreich, noch die Behauptung, die Darstellung von Gen 3 sei im Alten Testament isoliert und habe keinerlei Nachwirkung gezeigt.

Am wichtigsten scheinen mir die Ausführungen über das altisraelitische Clandenken. Hierzu war Scharbert durch seine früheren Veröffentlichungen auch der berufenste Autor. Er hatte sich schon lange Zeit mit dem Verhältnis Individuum-Kollektiv im Alten Orient und im Alten Israel beschäftigt.

Scharbert vermeidet den Ausdruck "mythisch". Dieser ist in der Tat, da er leicht im Sinn urzeitlicher Göttererzählungen mißverstanden werden kann, immer nur mit Vorsicht zu gebrauchen. Das, was mit ihm im Zusammenhang alttestamentlicher Ursündendarstellung gemeint ist, wird von Scharbert vom ursprünglich nomadischen Clandenken her als eine dreifache "Denkform" aufgeschlüsselt:

- 1.) "typologisches" Denken: Was von einer ganzen Gruppe gilt, wird in einer typischen Gestalt zusammengefaßt.

- 2.) "Ätiologisches" Denken: Was jetzt ist, wird aus einem Gründungs- und Ursprungsereignis in früherer Zeit abgeleitet, das normalerweise zu diesem Zweck erfunden wird.
- 3.) "genealogisches" Denken: Das ätiologische Gründungsereignis wird mit der Person des normalerweise fiktiven Stammvaters der in Frage kommenden Gruppe verbunden.

Im "Stammvater" und in dem, was sich nach den Erzählungen in seinem Leben ereignet hat, ist also die ganze von ihm her kommende Gruppe gemeint. Wenn man etwas verdeutlichen wollte, das die ganze Gruppe und jeden einzelnen in ihr betraf, dann erzählt man es vom "Stammvater".

Scharbert weist darauf hin, daß Wörter wie "Erbe" oder "Vererbung" im Alten Testament in solchen Zusammenhängen nicht gebraucht werden. Das entsprechende Vokabular bezieht sich nämlich im Hebräischen nur auf Sachbesitz, nie auf biologische Weitergabe von Eigenschaften. Aber wenn dann in anderen Sprachräumen später bei der Übernahme des Stammvaterdenkens durch die christliche Erbsündenlehre auch die Kategorie des Erbens und Vererbens eingeführt wurde, springe das nicht aus dem Denkmodell heraus, sei nur eine neue Konzeptualisierung desselben.

Daß es sich um ein Denkmodell handelt, zeigt gerade das von Scharbert stark betonte Faktum, daß es im Alten Testament auch für eingegrenztere Gruppen als die Gesamtmenschheit so etwas wie Ursündenerzählungen gibt. Die bekannteste dürfte diejenige vom "goldenen Kalb" sein, eine Ursprungsgeschichte für das Volk Israel.

Was hat nun Scharbert, indem er auf diese Weise gegen

Haag und andere, ähnlich argumentierende Theologen reagierte, in Wirklichkeit geleistet? Er hat gezeigt, daß sowohl wichtige Schichten des Alten Testaments als auch die kirchliche Erbsündenlehre dann, wenn es gilt, Aussagen über die Sünde in der Menschheit zu machen, sich der gleichen "Denkform" bedienen. Selbstverständlich gibt es dabei Varianten. Aber das kann hier vernachlässigt werden. Und es gibt dafür auch Erklärungen. Da ist einmal die historische Kontinuität zwischen Altem Testament, zwischentestamentarischer Traditionsentwicklung, Neuem Testament und Vätertheologie bis hin zu Augustinus. Ferner hat im gleichen Maß, in dem die gesellschaftlichen Voraussetzungen für die Denkform des Stammvaterdenkens schwanden, aus anderen Gründen heraus der kanonische Charakter der alttestamentlichen Texte zugenommen. Infolgedessen ging das Bewußtsein verloren, man habe es mit frei verfügbaren, daher auch übersetzbaren Denkformen zu tun. Wenn das so ist, dann tut man zwar gut daran, mit Scharbert gegen Haag auf der Kontinuität von alttestamentlicher Ursündendarstellung und kirchlicher Erbsündenlehre zu bestehen. Man hat Recht, wenn man betont, daß alles Wesentliche der Erbsündenlehre eigentlich schon im Alten Testament zu finden ist. Aber zugleich muß man darauf achten, daß hier eine Denkform am Werk ist, und zwar eine Denkform, die letztlich an der nomadischen Gesellschaft hängt. Ihre universale Geltung oder auch nur universale Verständlichkeit sind keineswegs bewiesen. Ja, sie stehen für unsere Kultur und Sprache längst in Frage. Die Denkform bedarf der Übersetzung. Die Übersetzungsarbeit muß dabei gleichzeitig in beiden Bereichen geleistet werden: Sowohl in der auslegenden Vermittlung des Alten Testaments als auch in der theologischen und katechetischen Verarbeitung der augustiniischen und der kirchlichen Erbsündenlehre. Jede Art heimlichen

Rückfalls ins Stammvaterdenken ist zu bedauern, sei es, daß Alttestamentler wie Grelot (oder auch ich selbst vor einigen Jahren) meinen, im Sonderfall des jahwistischen Werks sei das Stammvaterdenken als solches durchschaut und dennoch, nun mit heilsgeschichtlicher Konnotation, durchgehalten worden (Grelot 1968, 61ff; Lohfink 1965, 95ff), sei es, daß Karl Rahner einst meinte, den Monogenismus philosophisch aus der Notwendigkeit eines qualifizierten Ursprungs für universal einheitliche Sachverhalte ableiten zu können (Rahner 1954, 253ff). Gerade ein Buch wie das von Scharbert zwingt dazu, sich um radikales Übersetzen aller Art von Stammvateraussage zu bemühen, so wenig Scharbert selbst auch Hand an diese Arbeit gelegt hat. Auf einem anderen Blatt steht dann, ob nicht nach redlicher Bewältigung und allgemeiner Rezeption solcher Übersetzungsarbeit das Stammvaterbild auf der Ebene symbolischen Sprechens irgendwann wieder einmal ebenso unbeschwert gebraucht werden kann wie wir trotz besseren astronomischen Wissens weiterhin völlig naiv von der auf- und untergehenden Sonne reden.

Das Buch von Scharbert hat noch ein Zweites geleistet. Indem Scharbert zeigte, daß das Stammvaterdenken nicht nur in Bezug auf die Sünde der ganzen Menschheit, sondern auch in Bezug auf die Sünde der Familien, gesellschaftlichen Gruppen und Völkern verwendet wurde, wurde wiederum deutlich, daß im Alten Testament in jenem Zusammenhang, an den die kirchliche Erbsündenlehre anknüpft, die Gesamtheit aller Sünden zur Sprache gebracht wird, und zwar durchaus aller persönlichen Sünden. Damit hat Scharbert aber das Recht dessen erwiesen, was vor allem Piet Schoonenberg vertritt: Die Erbsündenlehre sei im Rahmen einer Lehre von der "Sünde der Welt" zu entwickeln. Dieser Terminus knüpft an die Theologie der

Johannesschriften im Neuen Testament an, trifft aber einen gemeinsamen alt- und neutestamentlichen Lehrinhalt. Er meint die universal verbreitete Sünde im Sinn aktueller, persönlicher Sünden, nicht nur im Sinn einer vorpersonalen Sündenverhaftetheit (worauf man die "Erbsünde" meist reduziert). Doch schließt er diese nicht aus, sondern ein. Schoonenberg läßt die Frage offen, ob die klassische Erbsündenlehre eine Art Teilausschnitt der Lehre von der "Sünde der Welt" ist, der sich auf die vorpersonale Sündenverhaftetheit aller Menschen beschränkt, oder ob sie dann, wenn der Menschheitsvater als denkformhafte Chiffre für alle und jeden einzelnen erkannt wird, nicht sogar einfach in eine volle Lehre von der "Sünde der Welt" übersetzt werden müßte. Dann wäre nur von der theologischen Tradition der Aspekt der vorpersonalen Sündenverflochtenheit besonders ausgearbeitet worden. Für die zweite Alternative spricht, daß jede Erbsündenlehre die vorpersonale Sündigkeit auf eine Freiheit zurückführen muß, wenn auch nicht im gleichen Subjekt. Wenn nun die freie Stammvaterstat Adams übersetzt werden muß als die vielen freien Entscheidungen gegen Gott in allen Menschen, dann gehören diese ja konstitutiv in die Erbsündenaussage hinein. (Vgl. Schoonenberg 1966 und 1967, 886ff)

Zum Abschluß dieser Reflexionen im Anschluß an die Bücher von Haag und Scharbert läßt sich festhalten: Altes Testament und kirchliche Erbsündenlehre erzeugen für uns ein gemeinsames hermeneutisches Problem. Es gibt eine Denkform "Stammvater". Sie ist übersetzbar, sie muß unter bestimmten Umständen, die heute gegeben zu sein scheinen, übersetzt werden. Da die Denkform historisch vom Alten Testament herkommt, hat der Alttestamentler bei der Entschlüsselungsarbeit zweifellos eine besondere Aufgabe. Da die Ent-

schlüsselung einer Denkform andererseits niemals anders gelingt als durch Übersetzung in eine andere Denkform oder zumindest Übertragung in eine eindeutig identifizierbare neue Begriffswelt, geht es nicht ohne den systematischen Theologen, dessen Kompetenz genau hier liegen müßte.

Das führt zu einer zweiten hermeneutischen Überlegung, die das Zusammenspiel von Alttestamentler und Systematiker in der gemeinsamen Aufgabe der Übersetzung betrifft.

2.) Der Alttestamentler ist vor allem Ausleger von Texten. Er trägt nicht seine Fragen an den Text heran, sondern läßt sich vom Text die Thematik vorgeben. Allerdings geht das, wie ja in den letzten Jahren unter dem Stichwort "hermeneutisches Problem" zur Genüge erörtert worden ist, doch nicht ohne Fragen, die der Ausleger mitbringt. Dies gilt in besonderem Maße, wenn ein Unternehmen im Gang ist, das an sich mit dem Ungenügen an einer kirchlichen Lehre und ihrem üblichen Verständnis begonnen hat. Man muß ja in einem solchen Fall am Anfang sogar noch offenlassen, ob man überhaupt weiß, welche Texte zu befragen sind. Vielleicht sind die "klassischen" Belege für eine bestimmte Lehrtradition gar nicht die wichtigsten. Vielleicht werden sich andere in den Vordergrund drängen, sobald man nur die Frage neu und besser stellt.

Scharbert hat die Tatsache, daß es im Alten Testament neben der menschheitlichen Ursünde noch viele andere, begrenztere Ursünden gibt, zum Beispiel nur deshalb bemerken können, weil für ihn und die Gewährleute, deren Arbeiten er zusammenfaßte, das Stammvaterdenken schon als Denkform ansichtig geworden war und weil dadurch auf viele andere, in diesem Zusammenhang sonst nicht

beachtete Texte neues Licht fallen konnte.

Daher ist es wichtig, daß man in unserem Zusammenhang darüber reflektiert, wo man sich, wenn man als Alttestamentler das Alte Testament auf die Erbsünde hin befragen will, seine Vorgaben holt.

Alles wird dadurch erschwert, daß das Unternehmen ja nicht neu beginnt, sondern schon längst im Gange ist. Die systematische Theologie ist längst dabei, die Erbsündenlehre zu übersetzen. Insgeheim, nämlich ohne eine offene Preisgabe des Stammvatermodells, geschieht das sogar schon seit Augustinus selbst. In neuester Zeit geschieht es jedoch offen, auch im katholischen Bereich. Dabei kommt es zu sehr divergierenden Interpretationen.

Dieser Sachverhalt zwingt den Alttestamentler zunächst, sich in einen Bereich zu begeben, in dem er gar nicht zu Hause ist. Er muß sich in der vielfältigen Theorienbildung der Systematiker zu orientieren versuchen. Für mich selbst war die Übersicht, die Urs Baumann über die verschiedenen neueren Erbsündentheorien gegeben hat, am hilfreichsten (Baumann 1970, 181ff). Er unterscheidet zwischen dem "historischen", dem "evolutionistischen", dem "soziologischen" und dem "personalen" Weg. Der Exeget steht unausweichlich vor jeder anderen Arbeit vor der Frage, für welchen Typ der Erbsündenlehre er sich pragmatisch entscheidet, um von dort her dann seine Texte zu befragen.

Natürlich kann er es mit allen versuchen und dann darauf warten, bei welcher er fündig wird. Letzten Endes muß er das sogar, denn nur dann kann er ja die Bibel auch als kritisches Moment in den Prozeß der systematisch-

theologischen Wahrheitsfindung einbringen. Aber man mache sich klar, was so etwas für das konkrete exegetische Arbeiten bedeutet. Man müßte mitten in der systematischen Diskussion stehen und dennoch zugleich auf die völlig anders orientierte Arbeit des Auslegers konzentriert sein.

In der Praxis läuft das dann doch im besten Fall darauf hinaus, daß man die systematische Diskussion nach Möglichkeit verfolgt, sich vielleicht sogar noch einige Gedanken über Chancen des Denkens macht, die man, wäre man Systematiker, besser ausnutzen würde als es bei den Systematikern de facto geschieht, daß man sich dann von einem allgemeinen Vorwissen über die im Alten Testament enthaltenen Möglichkeiten leiten läßt und sich provisorisch für eine bestimmte Richtung der Erbsündeninterpretation vorentscheidet, die unter dieser Voraussetzung relevanten Texte zusammenstellt und an ihnen zu arbeiten beginnt. Ich sehe keine andere Möglichkeit. Man muß sich nur über diesen notwendig blickeinengenden Vorgang Rechenschaft geben, mit möglichen Fehlentscheidungen rechnen und grundsätzlich zur Revision der eigenen Vorentscheidungen bereit sein.

Dies vorausgesetzt, bleibt mir jetzt nur übrig, meinen eigenen, wie sich versteht nur intuitiv gewonnenen Standpunkt zu referieren. Ich halte mich dabei an Baumanns Klassifikation. Die "historischen" Erbsündentheorien sind gerade noch dem Stammvaterdenken in unübersetzter Form verhaftet. Daher scheiden sie aus. Der "evolutionistische" Weg führt ein neues Denkmodell ein, das aus der biologischen und zoologischen Wissenschaft übernommen wurde. Es ist im Alten Testament nicht vorhanden. Doch das wäre noch nicht entscheidend, es geht ja um die Übersetzung eines alttestamentlichen Modells. Aber ich empfinde größte

Übersetzungsschwierigkeiten. Das heißt nicht, daß evolutionistische Aussagen auf ihrem Feld abzulehnen seien. Ich frage mich nur, ob die im Alten Testament behandelten Fragen und Gegenstände zu jenem Feld gehören. Mir bleibt der Verdacht, daß evolutionistische Übersetzungsversuche der Erbsündenlehre zu kurzschlüssig sind. Insgeheim haben sie sich doch noch nicht vom Stammvaterbild gelöst. Überdies arbeiten sie mit einem Geschichtsbegriff, besser Heilsgeschichtsbegriff, der von biblischen Daten her nicht gewonnen werden kann. So bleiben nur der "soziologische" und der "personale" Weg. Der letztere scheint im evangelischen Raum der eher traditionelle zu sein. Im katholischen Raum wird er in den letzten Jahren vor allem im Zusammenhang mit der Theorie von Vanneste diskutiert (Vanneste 1971, vgl. Labourdette 1973, Gross 1974, Haubst 1974, Gervais 1975, Vanneste 1976; ähnlich Dexinger u.a. 1971). Zweifellos sprechen die biblischen Texte, die von der Sünde der Welt handeln, normalerweise vom personalen Tun. Ebenfalls versteht das Neue Testament die Sünde letztlich nur von Christus her - was für diesen Typ von Theorien sehr wichtig ist. Aber die kirchliche Erbsündenlehre scheint mir dennoch gerade auf einem vorpersonalen Element der gesammenschlichen Sündenverflochtenheit zu insistieren, und das scheint mir auch in den biblischen Texten zumindest nicht zu fehlen. Daher glaube ich nicht, daß die "personalen" Erbsündentheorien, sobald sie sich exklusiv als "personale" geben, die volle Übersetzungsarbeit leisten, die gefordert wäre. Zumindest für die Sicherung des vorpersonalen Elements des "peccatum originale originatum" - um die klassische Terminologie einmal zu gebrauchen - scheint mir doch nur der "soziologische" Weg gangbar zu sein. Das heißt, ich sympathisiere vor allem mit Schoonenberg und Weger (Schoonenberg 1966; Weger 1970).

Der Haupteinwand, der diesen immer wieder gemacht wird, ist ja inzwischen nicht mehr der, sie gäben das "propagatione, non imitatione" des Tridentium auf, sondern der, ihr Situationsbegriff sichere nicht genügend, daß die von ihnen beschriebene "Erbsünde" dem einzelnen Menschen wirklich "eigen" und "innerlich" sei. Darüber wundere ich mich. Zugleich allerdings auch darüber, daß man in der Sprache der Vertreter des "soziologischen" Wegs - von beiläufigen Bemerkungen im Pelagiusbuch von Gisbert Greshake (Greshake 1976) vielleicht abgesehen - eigentlich kaum Spuren einer Vertrautheit sei es mit Hegel, sei es mit der neueren phänomenologisch orientierten systematischen Soziologie (ich denke an Namen wie A. Schutz, G.H. Mead, P.L. Berger, Th. Luckmann) feststellen kann. Dort ist bei der Theorie dessen, was Gesellschaft ausmacht, der Zusammenhang von Entäußerung, Objektivation und Verinnerlichung so eingehend diskutiert, daß es nicht schwer fallen dürfte, darzutun, daß die zum Menschsein notwendig gehörende Übernahme der objektiven gesellschaftlichen Wirklichkeit durch Identifizierung mit ihr auch in einer alles durchziehenden vopersonalen Dimension eine subjektive Wirklichkeit produziert, die dem einzelnen Menschen "eigen" und "innerlich" ist.

Jedenfalls scheint mir in eine übersetzte und vom Stammvatermodell gelöste Erbsündenlehre die Dimension "Gesellschaft" ebenso hineinzugehören wie in eine sachgemäße Übersetzung der Lehre von der "heiligmachenden Gnade". Dies ist ja der Gegenbegriff. Er bezieht sich in der üblichen Interpretation ebenfalls auf eine vopersonale Wirklichkeit im Einzelnen. Um es fast naiv auszudrücken: Die "heiligmachende Gnade" ist identisch mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit "Kirche", insofern sie im Einzelnen verinnerlicht werden kann und wird. Die Kirche als gesellschaftliche

Wirklichkeit unterscheidet sich - falls sie wirklich "Kirche" ist - in ihrer Struktur wesentlich von der allgemeinen Gesellschaft. Die Taufe ist deshalb "Verleihung der heiligmachenden Gnade", weil sie Aufnahme in den gesellschaftlichen Raum der Kirche ist. Natürlich ist damit nicht alles eingefangen, was "heiligmachende Gnade" im traditionellen Sinn meint. Sie öffnet sich ja auch zum Begriff der "ungeschaffenen" Gnade und der "göttlichen Einwohnung" hin. Aber insofern "heiligmachende Gnade" gerade eine der einzelnen Freiheitstat vorauslaufende habituelle Vorgabe im Menschen meint, scheint sie mir ohne einen Rekurs auf das dialektische Verhältnis von Subjekt und Gesellschaft nicht verständlich zu sein, und wenn das so ist, muß man auch feststellen, wie die "heilige" und "heiligmachende" Gesellschaft theologisch benannt wird. Ist das aber bei der "heiligmachenden Gnade" so, dann auch bei ihrer Gegenwirklichkeit, der "Erbsünde". Das führt zum "soziologischen" Weg der Erbsündentheologie, der jedoch die meisten Aussagen des "personalen" Wegs nicht aus-, sondern einschließt.

Hat man sich einmal für den "soziologischen" Weg entschieden, dann ergibt sich sofort ein neues Bündel von Fragen. "Gesellschaft" ist vorfindbar, also beschreibbar. Impliziert eine universale Erbsündenaussage die Behauptung, alle menschlichen Gesellschaften seien böse und sündhaft konstruiert, dann müßten sich die Konstruktionsfehler benennen lassen.

In der Tat ist die Erbsündenlehre, auch als man sie immer nur aus der Subjektdimension heraus entwickelte, stets mit der Theorie von der "bösen Begierlichkeit" und vom Verlust der "präternaturalen Gaben" des Paradieses verbunden gewesen. Es mag logisch berechtigt sein, diese

theologischen Topoi vom theologischen Topos "Erbsünde" nochmals zu unterscheiden. Aber ich frage mich, ob man sie nicht oft viel zu früh und viel zu unbesehen abtrennt und hinterher zu schnell vergißt. Die Bibel vollzieht derartige Trennungen ja nicht. Sie bleibt konkret.

Wenn man nach der biblischen Erbsündenlehre zurückfragt, sollte man daher auch die Frage stellen, ob diese vielleicht auch einfach in der Gestalt von Beschreibungen fehlerhafter, ja sündhafter Gesellschaftskonstruktionen vorliegen könne. Diese müßten allerdings als universale behauptet werden, damit im vollen Sinn Erbsündenlehre vorhanden wäre.

In diesem Zusammenhang ist ein Aufsatz von Jan Sperna Weiland aus dem römischen Castelli-Symposium von 1975 (Weiland 1975) interessant. Weiland versucht darin, den Begriff der "Entfremdung" am Text von Gen 3 zu verifizieren. Hierhin gehören wohl auch die Überlegungen von P. Lengsfeld über "dissoziative" und "unitive" Geschichtlichkeit, die er in seinem Buch "Adam und Christus" entwickelt (Lengsfeld 1965), obwohl er, eher mit existential-philosophischer Begrifflichkeit arbeitet.

Erst wenn man so nach der Erbsünde zu fragen beginnt, wird es für den Exegeten eigentlich interessant. Er wird elektrisiert. Ihm zeigt sich die Möglichkeit, daß eigentlich ungefähr alle seine Texte direkt oder indirekt mit diesem Thema zusammenhängen.

Allerdings erhebt sich nochmals ein neues hermeneutisches Problem. Es ist nicht, wie das der Übersetzung des Stammvaterdenkens in andere Kategorien, Exegeten und Dogmatikern gemeinsam. Es betrifft auch nicht, wie das der rechten systematischen Fragevorgabe, alle Exegeten insgesamt

im Gegensatz zu den Systematikern. Vielmehr ist es ein spezielles Problem des Alttestamentlers. Es ergibt sich notwendig aus der jetzt einmal hypothetisch als zutreffend vorausgesetzten "soziologischen" Erbsündentheorie.

3.) Nach dieser Theorie müßten, denkt man sie durch, alle vorfindbaren Gesellschaften der Welt sündhaft konstruiert sein: anders, als Gott es wollte; vom Menschen her gesehen, letztlich auch unmenschlich. Vom Neuen Testament her läßt sich derartiges auch ohne weiteres exegetisch aufzeigen. Nehmen wir ein so einfaches Wort wie das Jesuslogion Mk 10,42-44 parr.:

"Ihr wisset, daß die weltlichen Fürsten ihre Völker niederhalten, und ihre Mächtigen tun ihnen Gewalt. Aber so soll es nicht sein unter euch. Sondern wer groß sein will unter euch, der sei euer Diener, und wer unter euch will der erste sein, der sei aller Knecht."

Dieser Satz kann, nimmt man ihn beim Wort, nicht individual-ethisch innerhalb eines der bestehenden Gesellschaftssysteme verstanden werden. Er hebt die grundlegenden Axiome der bestehenden Systeme - Herrschaft, Gewalt, Hierarchie - auf zugunsten eines neuen Systems gegenseitigen gewaltlosen Dienens, in dem alle Rangunterschiede schwinden. Im Alten Testament wird man nur schwer eine ähnliche Gegenüberstellung der Gesellschaft Israels und der in der Völkerwelt verwirklichten Gesellschaft finden. Ansätze dazu liegen vor, etwa bei der deuteronomistischen Problematisierung der Einführung des Königtums in Israel im 1. Samuelbuch. Aber nicht mehr.

Fragt man, warum das so ist, dann ergibt sich eine relativ einleuchtende Antwort aus dem Wesen der Gesellschaft

selbst, zumindest der in unserer Welt normalerweise vorfindbaren und deshalb allein wissenschaftlich erforschten "Gesellschaft". Die gesellschaftliche Wirklichkeit ist "konstruiert", vom Menschen gemacht. Aber um sich unverändert erhalten zu können und nicht ständig neuen Umkonstruktionsversuchen ausgesetzt zu sein, versucht sie, diesen Sachverhalt mit allen Mitteln zu verschleiern. Sie stellt sich dem einzelnen Subjekt, das in sie hineinsozialisiert wird, nach Möglichkeit als "Natur" vor. Soweit ihr das gelingt, kann sie natürlich auch nicht als fehlkonstruiert und veränderungswürdig durchschaut werden. Sind wir nun der Meinung, erst Jesus von Nazaret habe real "Erlösung" gebracht, das heißt aber auch, erst von ihm aus sei andere, sündlose Gesellschaft als vorpersonale Voraussetzung freier Gottes- und Nächstenliebe vorfindbar gegeben, dann können wir gar nicht erwarten, daß vor seinem Auftreten die Sündenstruktur jeglicher Gesellschaft der Welt offen zutage lag.

Wenn Israel schon anhebende Offenbarung und Erlösung war, dann muß es im Alten Testament auch schon anhebende Entlarvung des wahren Gesichts der Gesellschaft geben. Wenn es das alles aber erst anhebend ist, dann muß man zugleich mit mangelnder Eindeutigkeit oder mit mangelnder Durchgängigkeit dieser Entlarvung rechnen.

Hier liegt die Basis der ganzen Kirchenväterhermeneutik, die gewöhnlich als "allegorische Auslegung" oder als "Lehre vom mehrfachen Schriftsinn" bezeichnet wird. Nach ihr steht der Christ in einer gesellschaftlichen Wirklichkeit (eben der Kirche), die es ihm erlaubt, von den Büchern Moses noch einen Schleier wegzuziehen, den die in ihrer eigenen Gesellschaft sozialisierten Israeliten als solche noch gar nicht erkennen konnten. Nur mit einer analogen

Hermeneutik kann man als Alttestamentler, der auf christliche Gemeinde hin auslegen will, sachgemäß mit dem Alten Testament und der Erbsündenlehre in ihm umgehen.

Wenn ich mich frage, wo ich in der Literatur der letzten Jahre einem derartigen hermeneutischen Ansatz begegnet bin, dann muß ich gestehen, daß ich - aus der Perspektive des Alttestamentlers - nur auf einen Außenseiterbereich verweisen kann. Dort wird außerdem zwar von der uns interessierenden Sache sehr gründlich gehandelt, doch nicht unter dem Stichwort "Erbsünde". Ich denke hier an die vor kurzem erschienene bibeltheologische Arbeit von Raymund Schwager mit dem Titel "Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung nach den biblischen Schriften" (Schwager 1978). Diese baut selbst wieder auf der nicht im Alten Israel, sondern an den Konstruktionsprinzipien der primitiven menschlichen Gesellschaften interessierten Arbeit des französischen Anthropologen René Girard auf, die unter dem Titel "La violence et le sacré" 1972 bei Grasset in Paris erschienen ist. Girard betrachtet als Zentralproblem der frühen Gesellschaften die Frage der gesellschaftlichen Bändigung der menschlichen Gewalttätigkeit. Diese Problematik steht auch schon hinter der Gesellschaftstheorie von Jean Jacques Rousseau, der bekannten Theorie von dem auf der Basis der Vernunft abgeschlossenen Gesellschaftsvertrag, der den Zustand des "homo homini lupus" beendet. Girards Theorie besagt, daß keine vorhandene Gesellschaft, weder die primitive noch weiter fortentwickelte Formen, die menschliche Gewalttätigkeit wirklich bewältigt. Alle bewältigen die Gewalt nur durch gesellschaftlich festgemachte Gegengewalt. Diese wird zugleich verschleiert. In der primitiven Gesellschaft tritt sie in der Gestalt des blutigen Opferwesens auf. In höherentwickelten Gesellschaften kommt das Justizwesen

und anderes hinzu oder tritt an die Stelle der alten religiösen Mechanismen. Das Opferwesen lenkt den Drang zur Gewalttätigkeit ab, bevor er ausbricht. Das Justizwesen läßt ihn zum Zug kommen, aber in kontrollierter Gestalt. In jedem Fall ist die Gewalt in die Gesellschaft selbst einkonstruiert. Auf die Dauer ist ein neuer unkontrollierter Ausbruch der innerlich niemals überwundenen Gewalttätigkeit vom einzelnen Menschen her stets neu möglich. Schwager liest im Licht dieser Theorien das Alte und das Neue Testament. Dabei gelangt er - ohne selbst ausdrücklich diese Folgerung zu ziehen - zu einer ganz neuen Möglichkeit, das Alte Testament quer durch alle seine Bücher hindurch auf die "Erbsünde" hin zu befragen.

Während im Neuen Testament durch Jesus von Nazareth die "Welt" eindeutig als sündenverhaftet, und zwar im Kern als gewaltbestimmt entlarvt wird, ist das Zeugnis des Alten Testaments ambivalent. In ihm spricht sich die von der Gewalt her konstruierte Gesellschaft zunächst einmal einfach aus. Doch wird dies zugleich entlarvt und am Horizont zeigt sich die Möglichkeit einer anderen, gewaltfreien Möglichkeit menschlicher Konstruktion des Zusammenlebens. Hätte ich eine "Erbsündenlehre" des Alten Testaments darzustellen, würde ich also wohl auf der Linie Girard-Schwager beginnen.

Dies ist jedoch in diesem Referat, das nur davon handeln soll, wie man die Frage richtig angeht, nicht mehr gefordert. So soll es nun auch nicht geschehen. Doch es dürfte deutlich geworden sein, daß hier für einen alttestamentlichen Theologen eine echte und noch nicht geleistete Aufgabe läge. Dabei wären auch ganz andere, zum mindesten jedoch viel mehr Texte zu untersuchen und auszulegen als üblicherweise im Zusammenhang der christlichen Erbsündenlehre

herangezogen werden.

Dies bringt mich jedoch für die abschließenden Teile des Referats zur Frage nach den "klassischen" Beweistexten für die Erbsündenlehre aus dem Alten Testament. Es handelt sich um Gen 3 und Ps 51,7. Wie nehmen sie sich im Lichte aller vorangehenden Überlegungen aus? Zeigt sich, daß man eine richtige und breit belegbare Lehre an falschen Texten aufgehängt hatte? Treten sie in eine Reihe mit vielen anderen Texten, sodaß man sich ihnen nicht in besonderer Weise zuwenden müßte? Oder bleiben sie auch im Licht der hier entwickelten Hermeneutik entscheidende Texte, wenn auch vielleicht nicht mehr so einsam-herausragend wie vordem? Alle drei Möglichkeiten sind mit der Richtigkeit des bisher Ausgeführten vereinbar. Aber wenn die dritte zuträfe, wäre das doch besonders erfreulich.

4.) Der "locus classicus" für das "peccatum originale originatum" ist seit den Kirchenvätern Ps 51,7: "Siehe, ich bin in Schuld geboren, und meine Mutter hat mich in Sünde empfangen."

Dieser Vers gehört eindeutig zu einem persönlichen Sündenbekenntnis eines Menschen vor Gott. Das vorangehende Geständnis, vor Gott persönlich schuldig geworden zu sein, wird hier zu einer Aussage, daß die eigene Existenz schon vom ersten Anfang an vor Gott falsch gewesen sei, zurückverlängert. Nach diesem Vers ist die Sünde etwas, was nicht erst in einem bestimmten Augenblick des Lebens eintritt, sondern aus der Tiefe der Vergangenheit heraus ins Leben kommt. Wie das vor sich geht, wird hier nicht ausgebreitet. Doch daß die Sünde ins Vorpersonale zurückverlängert wird, ist eindeutig. Man sollte sich hüten, hier den Begriff der Sünde in den der kultischen Unreinheit

hinüberzuführen, wie es etwa J.K. Zink 1967 tut.

Trotz seiner Kürze und des rein behauptenden, nicht explizierenden Charakters scheint mir der Vers zurecht für die Lehre von der "Erbsünde" herangezogen worden zu sein. Er hat allerdings die Versuchung gefördert, die universale Sündenverflochtenheit mit dem Zeugungsvorgang zu verbinden, und dadurch zweifellos auch die Ablösung der Lehre vom Stammvaterdenken erschwert. Eine Analyse des Zusammenhangs wird überraschenderweise zeigen, wie nah wir uns mit diesem Vers bei Girardschen Gedankengängen finden.

Um die Struktur des gesamten Psalms (in dem die Verse 1-2 nach allgemeiner Auffassung eine später hinzugefügte Überschrift und die Verse 20-21 einen später hinzugefügten, korrigierenden Abschluß bilden), zu erfassen, ist davon auszugehen, daß das tragende Element die Bitte um Sündenvergebung ist. Sie setzt dreimal neu an: in Vers 3, Vers 9 und Vers 16. Das erste Mal mündet sie in ein Bekenntnis der eigenen Sünden (Verse 5-8), das zweite und dritte Mal in das Versprechen, Gottes Ruhm vor der Gemeinde zu verkünden (Verse 15 und 16b-19). Die Bitten und der jeweils entsprechende andere Teil sind verschieden lang. Die Bitten sind beim zweiten Gang am breitesten ausgeführt, beim dritten am kürzesten. Ich mache auf diese Dinge aufmerksam, weil man von daher das Recht ablesen muß, einander strukturell entsprechende Teile auch aufeinander zu beziehen und gegenseitig zur Erklärung heranzuziehen. Wenn zum Beispiel in Vers 16a, wo die Bitte um Sündenvergebung nur noch einmal ganz kurz und prägnant aufgenommen wird, eine neue Bezeichnung für die Sünde auftritt, dann kann damit nicht eine andere, einzelne Sünde gemeint sein, die sich zu den vorher genannten addiert, sondern

alles in früheren Teilen mit anderen Bezeichnungen breiter Ausgeführte dürfte hier wohl repräsentativ mitgemeint sein.

Nun wird in Vers 16a die Sünde mit dem Plural des Wortes dam "Blut" bezeichnet, einer Intensivpluralbildung, die meist dann auftritt, wenn es sich um gewaltsam vergossenes Menschenblut und alle Folgen, die sich daraus ergeben, handelt. So wird das Wort auch hier meist mit "Blutschuld" übersetzt, und schon die alte Überschrift des Psalm deutete es zweifellos auf Davids Mord an Urija. Doch handelt es sich hier ja nicht um ein einmalig gesprochenes, gewissermaßen "historisches" Gebet, sondern um ein Formular, und das eine Wort "Blutschuldverstrickung" steht fast als eine Art Zusammenfassung all der verschiedenen Aussagen über die Sünde des Beters, die vorangingen. Es muß bei jedem Gebrauch dieses Psalms irgendwie zutreffen. Immer muß es richtig sein, daß der Beter des "Miserere" ruft: "Zieh mich heraus aus der Blutlache, Jahwe, mein rettender Gott!"

Vermutlich liegt hier die gleiche Einsicht zugrunde, die auch manche Propheten dazu geführt hat, die verschiedensten Sünden, deren sie die Gesellschaft ihrer Zeit anklagten, schließlich unter dem Stichwort "Blut" oder "Gewalttat" zusammenzufassen. Man vergleiche zum Beispiel Hos 4,2; Mich 7,2; Jes 1,15. Diese Vermutung wird vor allem dadurch bestärkt, daß sich im Fortgang unseres Psalms die lobende Verkündigung Jahwes vor der Gemeinde, die der Beter verspricht, als Hintersichlassen des blutigen Opferwesens erweist: "Schlachtopfer willst du nicht - ich würde sie dir geben. An Brandopfer hast du kein Gefallen. Das Opfer, das Gott gefällt, ist ein zerbrochener Geist. Ein zerbrochenes und zerschlagenes Bewußtsein wirst du, Gott,

nicht verschmähen" (Verse 18 und 19). Auch die Propheten gelangen ja fast alle zur Kritik des Opferwesens, und zumindest Jesaja stellt deutlich einen Zusammenhang zwischen blutigen Opfern und blutvergießender Gesellschaft her (vgl. wieder Jes 1,15). Demgegenüber wird hier mit der Möglichkeit eines neuen Bewußtseins gerechnet. Es ist nicht das eines einzelnen, sondern er soll es sofort verkündigend in die Gemeinde hinein ausbreiten. Nimmt man all dies zusammen, dann wird es naheliegen, auch die Sünde, in der der Beter nach Vers 7 schon empfangen und geboren war, eben als jene gesellschaftlich vorgegebene Blutverstrickung zu verstehen, die hier am Ende des Psalms zur Sprache kommt.

Damit sind aber wesentliche Elemente der Gesellschaftstheorie Girards in Sicht gekommen. Nach ihr sind die vorhandenen Gesellschaften konstruiert, um durch symbolische oder kanalisierte Gewalt die allgemeine Gewalttätigkeit zu verhindern, was ihnen, da sie die Gewalt nur durch Gewalt austreiben, dennoch niemals gelingt. Die Befreiung von dieser dem einzelnen jeweils schon vorausliegenden allgemeinen Verstrickung in die letztlich als Gewalt zu definierende Sünde kann deshalb auch nicht privat im einzelnen geschehen, sondern, sosehr sie im neuen Bewußtsein des einzelnen anfangen muß, nur als gesellschaftlicher Vorgang der Wandlung erhofft werden. Es wäre daher nicht zufällig, daß in dem gleichen Miserere, in dem die vorpersonale Dimension der persönlichen Sünde zur Sprache kommt, am Ende alles in dem Drang mündet, eine vom Opferwesen bestimmte Gesellschaft in eine Gesellschaft mit verändertem Bewußtsein zu verwandeln.

Allerdings bleibt der Psalm ein Psalm des Alten Testaments im Sinne der oben entwickelten Hermeneutik. Man hat

seine Aussage, die wohl im babylonischen Exil gewachsen ist, später doch nicht ausgehalten und durch die Hinzufügung der Verse 20 und 21 reduziert. Sie hoffen wieder auf Stadtmauern für Jerusalem - also auf Sicherheitsmaßnahmen einer Welt, in der der Krieg an der Tagesordnung ist - und auf die Wiedereinführung der blutigen Opfer im Tempel - also auf jene Gewaltbändigungsrituale, die Gott gar nicht will und die nach dem vorangehenden Vers durch ein neues Bewußtsein zu ersetzen wären.

Doch wenn man von diesen letzten Versen absieht, enthält der Kontext des klassischen Erbsündenbelegs Ps 51,7 einen Schlüssel zur Erbsündenaussage, der der soziologischen Erbsündentheorie, sogar in der an Girard angelehnten konkreten Gestalt, weithin entgegenkommt. Der Text leistet mehr, als man ihm bisher zuzutrauen wagte. Er wird auch in Zukunft zu den Schlüsseltexten gehören, mit denen man sich beschäftigen muß, wenn man das Alte Testament auf die Erbsündenlehre hin befragt.

5.) Der andere Schlüsseltext war schon immer Gen 3. War Ps 51,7 der "locus classicus" für das "peccatum originale originatum", so der narrative Text Gen 3 der für das "peccatum originale originans". In ihm wird ja erzählt, wie der Stammvater der Menschheit sündhaft jenen Zustand der Menschheit herbeiführt, in dem sich jeder einzelne seiner Nachkommen dann vor jeder eigenen Freiheitstat schon vorfindet und den man "Erbsünde" nennt.

Versteht man den Text so - und das war das Übliche -, dann enthält er eine Faktenbehauptung über ein Ereignis am Anfang der Menschheitsgeschichte und eine Behauptung über einen Kausalzusammenhang dieses Ereignisses mit einem die gesamte Menschheitsgeschichte affizierenden

Sachverhalt. Wie man sich die Herkunft dieser Behauptungen denkt - ob durch historische Nachrichtenübermittlung oder durch Offenbarungserlebnisse oder durch sachlich zutreffendes ätiologisches Rückschlußverfahren - bleibt gleichgültig. Es scheint mir nicht möglich zu sein, dem Text diese Faktenbehauptung plus Behauptung des Kausalnexus zu entnehmen. Im Rahmen des jahwistischen Geschichtswerks wie auch innerhalb der redaktionellen Einheit des jetzigen Pentateuchs behauptet Gen 3 zweifellos, daß schon die ersten Menschen sündigten. Fragt man nach der Herkunft dieser Behauptung, dann wird man am ehesten auf ätiologischen Rückschluß als eigentlichen Geistesvorgang kommen. Aber die erste Sünde bleibt auf der Ebene der Geschichtsdarstellung numerisch erste Sünde, der sich sofort andere zweite und dritte Sünden anschließen. Immer sind es neue, persönliche Sünden.

Durch ihre Aufreihung wird narrativ eine Lehre von der "Sünde der Welt" entwickelt. Sie besagt, daß alle Menschen von Anfang an immer wieder sündigten und die Welt so unter Gottes Fluch ist. Aus einer solchen Lehre muß systematisches theologisches Denken zweifellos erschließen, daß dann die Gesellschaft in ihren Strukturen selbst sündengeformt sein muß und daß im Vorgang der Sozialisation jeder einzelne schon vorgängig zur eigenen personalen Entscheidung sündenbestimmt ist. Das heißt, in einer narrativen Lehre von der "Sünde der Welt" steckt letztlich auch die Erbsündenlehre. Doch das ist nicht die direkte und ausdrückliche Aussage der Geschichtsdarstellungen, noch weniger des zu deren Aussage an wichtiger Stelle beitragenden, aber eben doch nur beitragenden Kapitels Gen 3.

Allerdings ist die Aussagekraft von Gen 3 in der bisher

geschilderten Funktion für die jahwistische oder penta-teuchische Geschichtsdarstellung noch nicht erschöpft. Wir können nicht alles in den Erzählungen der biblischen Urgeschichte, was keine Funktion für das Ganze des umfassenden Werks besitzt, als "Rauschen" betrachten - um einen Terminus moderner Kommunikationstheorien zu benutzen. Vielmehr besitzen innerhalb dieser großen Werke einzelne Erzählungskomplexe zugleich einen gewissen Selbstand und machen als relativ abgerundete Einheiten nochmals eine eigene Mitteilung. In diesem Sinne gehört Gen 3 nun sicher in eine Stammvatergeschichte hinein, die schon im vorangehenden Kapitel beginnt. Als Stammvater-erzählung erzählt sie als ein Ereignis des Anfangs, was immer und überall gilt, wo es Nachkommen dieses Stammvaters gibt.

Da in Gen 3 die Stammeltern der ganzen Menschheit sündigen, besagt das Kapitel als "Stammvatererzählung", daß alle Menschen sündigen, und daß die Sünde aller Menschen etwas von dem an sich hat, was hier urbildlich von den Stammeltern erzählt wird. Wiederum also ist es nicht eine eigentliche Erbsündenaussage, sondern eine Aussage über die "Sünde der Welt". Interessant ist nur, daß auch sehr viel über den Vorgang und die Struktur des menschlichen Sündigens erzählt wird. Es liegt eine Art narrativer Sündenlehre vor. In ihrem Rahmen nun entspringt die urtümliche Sünde nicht unvermittelt aus reiner Freiheit, sondern wird von einer vorgegebenen Wirklichkeit provoziert: der Schlange. Vor der sündigen Tat liegt ein Gespräch zwischen der Schlange und der Frau. Daß das Sündhaft-Widergöttliche nicht allein dem jeweils sündigenden Menschen zuzuschreiben ist, geht klar aus dem der menschlichen Freiheitstat folgenden göttlichen Strafhandeln hervor. Vor Frau und Mann wird zunächst die Schlange dem

strafenden Fluch unterworfen (Gen 3,14 f). Schon das, was die Erzählchiffre "Schlange" darstellt, ist also "Sünde", obwohl die Schlange zunächst eingeführt wird als geschaffene Natur und das, was sie tut, wie etwas, was sich aus ihrem geschaffenen Wesen von selbst ergibt, aus ihrer "Schläue" (Gen 3,1: Die Schlange war schlauer als alle anderen Tiere des Feldes, die Jahwe-Gott gemacht hatte"). Die Schlange steht also für eine gleichsam naturhafte Sünde, die der personalen Sünde vorgegeben ist und aus der diese erst auf dem Weg der Versuchung entsteht, obwohl es sich wiederum nicht um "Natur" handelt, da ja eine Strafe ergeht. Was von den Stammeltern gilt, gilt von allen, die von ihnen abstammen. Gen 3 behauptet also, jede Sünde in der Menschheit habe eine zugleich gleichsam naturhafte und dennoch sündige Vorgabe. Ist das vielleicht sogar die Behauptung des "peccatum originale originatum"?

Man muß natürlich nach altorientalischen Vorbildern des Motivs der lebensraubenden Schlange suchen und kann sie, wenn auch mit einigen Schwierigkeiten, auch finden. Man kann aus der generellen Mythenforschung und aus den Erfahrungen der Tiefenpsychologie das Schlangensymbol inhaltlich aufzuschlüsseln versuchen. Man kann auslegungsgeschichtlich feststellen, daß Jahrhunderte später das Judentum und das Christentum in der Schlange die Gestalt des Teufels gesehen haben. All dies wird nicht allzuviel helfen, das Verständnis der Schlange in Gen 3 wirklich zu fördern. Als wirklich greifbare Erzählungsabsicht glaube ich nur festhalten zu können, daß gesagt werden sollte, bei jeder Sünde liege der sündigen Freiheitstat schon gleichsam naturhaft auftretende Sünde voraus. Das ist fast die Lehre vom "peccatum originale originatum". Um sie ganz zu sein, fehlt ein erzählerisches Zeichen dafür,

daß die Schlange etwas dem einzelnen Menschen Innerliches und Eigenes sei. Insofern kann eine satanologische Interpretation hier zumindest nicht ausgeschlossen werden.

Daß der Jahwist dämonologische Vorstellungen gehabt haben könnte, legt die nachfolgende Kainserzählung (Gen 4) nahe, die ja ebenso wie die anderen Urzeiterzählungen alle noch in den Bereich des Stammvaterdenkens gehört, also ebenfalls Aussagen über das macht, was immer und überall gilt. Gen 4,7, der Vers, der hier in Frage kommt, ist allerdings sehr schwierig. Doch scheint er von der Sünde wie von einem vor der Tür des Menschen lauenden Dämon zu sprechen, und ob dieser eindringen kann, hängt dann davon ab, ob der Mensch sich zum Guten entscheidet oder nicht. Hier könnte man wieder, und zwar diesmal in mindestens andeutungsweise dämonischer Gestalt, von einer sündigen Vorgabe der personalen Sünde sprechen. Das gleiche Motiv, diesmal allerdings nun ganz undämonisch, eher psychologisch formuliert, tritt im Rahmen der jahwistischen Fluterzählung auf. Nach Gen 6,5 sah Jahwe, daß das böse Tun der Menschen auf der Erde groß war, ja - und das nun Folgende könnte durchaus rückwärts, ins Vorpersonale gehen - daß "jeder Vorentwurf von Strebungen ihres Bewußtseins den ganzen Tag nur böse war". Deshalb beschloß er die Flut. Nach der Flut beschloß Gott, niemals mehr um des Menschen willen der Erde eine Flut zu senden, "denn der Entwurf des Bewußtseins der Menschen ist böse von Jugend an" (Gen 8,21). Die Logik, die hier spielt, stellt ein schwieriges Problem der Interpretation dar. Es soll nicht versucht werden, es jetzt zu lösen. Doch ist durchaus nicht auszuschließen, daß hier auf eine wiederum andere Weise nochmals ein vorpersonales Böses ins Auge gefaßt ist, das in früheren Erzählungen sprechend als Schlange auftrat und als Dämon

vor der Tür lauerte, um eingelassen zu werden. Hier ist nun ganz undämonologisch gesprochen, und so wird man auch die dämonologische Klangfarbe in Gen 4,7 nicht zu ernst nehmen. Genau so wie sprechende Tiere können auch Dämonen zu erzählerischen Requisiten werden, deren Aussagefunktion erst noch bestimmt werden muß. An allen Stellen geht es um vorpersonales Böses, und mehr läßt sich kaum sagen.

Wenn wir also alle nun erwähnten Urzeiterzählungen als Erzählungen über das nehmen, was immer und überall wahr ist, dann erweisen sie sich direkt zweifellos als narrative Behauptungen der überall zu findenden persönlichen Sünde, also der "Sünde der Menschheit". Doch in der näheren Entfaltung dessen, was diese immer wieder auftretende persönliche Sünde ist, zeigen sich deutlich Elemente, die in die Richtung weisen, in der die spätere Theologie das vorpersonale Element "Ersünde" gesucht hat. Insofern bleibt Gen 3 für die Erbsündenlehre ein wichtiger Text des Alten Testaments.

Ich glaube allerdings darüber hinaus, daß Gen 3 in dem Augenblick noch einmal ganz neu zu sprechen beginnt, wo man den Text unter den Gesichtspunkten befragt, die die Gesellschaftstheorie von Girard uns zur Verfügung stellt. Dabei werden wir uns, wenn auch nie ohne Gründe, bisweilen von den üblichen Wegen der Exegese entfernen müssen.

So schon sofort bei der Bestimmung des Textes, um den es geht, wenn man nach der Aussage von Gen 3 fragt. Daß der Hauptbestand von Gen 2 mit Gen 3 eine Einheit bildet, wird allgemein angenommen. Ich möchte aber darüber hinaus behaupten, daß auch die Erzählung von Kain und

Abel in Gen 4 zur Einheit hinzugehören. Erst mit ihr zusammen haben wir die vollständige "Ursündenerzählung" des Jahwistischen Geschichtswerks. Auf welcher Ebene der Entstehung die Zusammengehörigkeit der beiden Erzählungen anzusetzen ist, mag in unserem Zusammenhang auf sich beruhen. Daß die beiden Erzählungen durch erzählerische Parallelismen und durch Stichwortbezüge mannigfach aufeinander bezogen sind, ist schon häufig beobachtet worden. Die Fakten kann man zuletzt bei Dietrich 1977, 98f nachlesen. Doch mir scheint mehr als nur parallele Gestaltung vorzuliegen. Die in Gen 2 in Gang gesetzte Handlung kommt erst in Gen 4 ans Ziel, nicht schon in Gen 3. Sie wird nämlich in Gang gesetzt durch die göttliche Sanktionsstiftung: "Von allen Bäumen des Gartens darfst du essen, doch vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse darfst du nicht essen; denn wenn du davon ißt, wirst du vom Leben zum Tode gebracht werden" (Gen 2,16f). Ich habe die Todesdrohung bewußt in juristischer Terminologie übersetzt, denn so steht sie auch im Urtext. Die hier gebrauchte Formulierung geht eindeutig auf gewaltsame und vorzeitige Beendigung des Lebens, nicht auf friedlichen Alterstod. Am Ende von Gen 3 tritt ein solcher Tod des ersten Menschenpaares aber nicht ein. Die Vertreibung aus dem Bereich, wo der Baum des Lebens wächst, bringt die Stammeltern zwar in die Todessphäre, ewiges Leben ist also für sie nicht mehr erreichbar, doch nach der klaren Androhung am Anfang der Erzählung erwartet man gewaltsamen und vorzeitigen Tod. Dieser tritt ein, durch Brudermord, in Gen 4 bei den Kindern des ersten Elternpaares. Hier erst kommt die in Gen 2 in Gang gesetzte Erzählung zum Abschluß, und deshalb sind die Erzählung von der Paradies-sünde und die Erzählung vom Brudermord als eine narrative Einheit zu nehmen.

Natürlich kann man einwenden, daß dann ja nicht diejenigen sterben, die die Frucht vom verbotenen Baum gegessen haben. Doch abgesehen davon, daß wir hier am falschen Ort individuelle Beurteilungskategorien einzutragen geneigt sind, ist es vermutlich auch schon von den Gattungsgesetzen volkstümlicher Erzählungen her, die hier zumindest literarisch aufgegriffen werden, nicht notwendig, daß ein Handlungszusammenhang von den gleichen Personen durchgetragen wird.

Gerade im Zusammenhang mit Tod und Mord nahm das alte Israel einen unmittelbaren Haftungszusammenhang innerhalb der Sippe an. Das ist zum Beispiel die Basis der Blutrache, von der ja innerhalb von Gen 4 ebenfalls die Rede ist. Es ist also nicht weiter verwunderlich, wenn eine den Eltern angedrohte Strafe an den Kindern Wirklichkeit wird. Wir müssen hier noch ein Denken voraussetzen, bei dem die Väter saure Trauben essen und den Söhnen die Zähne stumpf werden - wie es später polemisierend formuliert werden wird.

Darüber hinaus ist hier aber auf wichtige Erkenntnisse der strukturalen Erzählforschung hinzuweisen. Wladimir Propp hat in seiner klassischen Abhandlung über die "Morphologie des Märchens" gezeigt, daß in dem von ihm untersuchten Literaturbereich nicht die handelnden Personen das entscheidende Element darstellen. Führend sind vielmehr die Funktionen, die die Handlungsträger ausüben. Es gibt eine feste Reihenfolge, in der funktional bestimmte Handlungen aufeinanderfolgen. Dadurch entstehen Handlungskreise, aus denen sich dann die Gesamthandlung aufbaut. Ein Handlungskreis muß nun nicht notwendig deckungsgleich sein mit dem Auftreten einer bestimmten handelnden Person. Eine Person kann mehrere an sich voneinander unabhängige

Handlungsabfolgen hintereinander oder sogar ineinander verschränkt tragen. Umgekehrt kann in einer in sich geschlossenen Handlungsabfolge die erste Person durch ein zweite ersetzt werden, wenn andere Elemente der Gesamt-erzählung dies nahelegen. Wird zum Beispiel in bestimmten Märchen, wo nach dem Gesetz der Handlungsabfolge auf einen Kampf eine Verfolgung des Helden kommen muß, der Gegenspieler des Helden, der Drache, im Kampf getötet, so kann er natürlich nicht mehr selbst die Verfolgung des Helden aufnehmen. Für diesen Teil des Handlungskreises treten dann neue Gestalten auf, und zwar greift man dann zu Familienangehörigen: den Frauen, Töchtern, Schwestern, Schwiegermüttern oder Müttern des getöteten Drachen (Propp 1972, 81). Im Fall von Gen 2-4 mag die Aufteilung des Handlungsablaufs auf zwei Generationen allein schon dadurch begründet gewesen sein, daß einerseits eine Stammvatererzählung einen Vater bzw. Eltern, also ein Ehepaar forderte, daß andererseits jedoch das Motiv ruchloser Gewalttat fast überall in der Menschheit erzählerisch mit dem Motiv der rivalisierenden Brüder verbunden wird, hierfür also eher ein Brüderpaar als ein Ehepaar in Frage kam. Nach Deurloo 1967, 88ff, hat der Erzähler in Gen 4,1f sogar erkennbar herausgestellt, daß Kain die Rolle "Adams" übernahm.

Die elegante Lösung der Verteilung des Handlungsbogens auf zwei Generationen erlaubte es dem Erzähler im übrigen, das, was er darstellen wollte, nämlich "die" Sünde, zweifach darzustellen. So konnte er narrativ zwei Dimensionen der Sünde nacheinander abhandeln, die sachlich zu jeder Sünde gehören und eine Einheit bilden: Die Sünde als Zerstörung des Verhältnisses Mensch-Gott und die Sünde als Zerstörung des Verhältnisses Mensch-Mensch. Indem die beiden Sündenerzählungen dennoch in einem einzigen

Geschehensbogen zusammengefaßt sind, ist auf narrative Weise zugleich die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe ausgedrückt.

Es war erzählerisch sachgemäß, mit dem Aspekt Mensch-Gott zu beginnen. Doch unter unserer Fragestellung ist es sachgemäßer, uns zunächst der Darstellung des Aspekts Mensch-Mensch zuzuwenden. Beginnen wir deshalb mit einigen Beobachtungen zur Kain-Abel-Erzählung!

Als erstes sei einfach festgestellt, daß "die" Sünde, insofern sie Störung des Verhältnisses Mensch-Mensch ist, Gewalttat, und zwar Mord ist. Haben wir hier eine Stammvatererzählung für die Menschheit, daß heißt eine Erzählung mit universalem Geltungsanspruch, dann wird in ihr behauptet, die innerste Essenz jeglicher Sünde sei Mord. Sie komme aus dem menschlichen Hang zur Gewalttätigkeit und sie tendiere letztlich auf die Vernichtung des andern. Dies stimmt mit den Aussagen vieler Propheten und anderer theologischer Schichten des Alten Testaments ebenso überein wie mit den Thesen von René Girard, in deren Licht wir jetzt die Texte befragen.

Nach Girard entspringt die Gewalttat der Rivalität, und diese entsteht immer wieder zwischen Menschen dadurch, daß der Mensch darauf angelegt ist, seine Selbstverwirklichung auf dem Weg der Mimesis zu suchen, da er im Letzten trieblich nicht festgelegt ist. Nun wird in der Tat die Kain-Abel-Erzählung gewöhnlich als Erzählung von Rivalität zwischen Brüdern verstanden. Die (narrativ nicht weiter begründete) Tatsache, daß Jahwe auf Abels Opfer schaute und auf Kains Opfer nicht, wird als die Ursache dafür betrachtet, daß Kain auf Abel neidisch wurde und ihn deshalb erschlug. Die Übersetzungen tragen

auch meist schon eine feine interpretierende Nuance in den Text hinein, die gar kein anderes Verständnis mehr zuläßt ("Da" ergrimmte Kain sehr...). Bildhafte Darstellungen wie etwa die von Doré, wo Abels Rauch senkrecht zum Himmel aufsteigt, während Kains Opferrauch in dunklen Schwaden die Erde entlangkriecht, tun ihr Übriges, uns dieses Verständnis als das einzig selbstverständliche zu insinuieren. So hat auch Schwager den Text derart verstanden (Schwager 1978, 81: "Die Gewalt entstand aus der erlebten Zurücksetzung und aus der Eifersucht") und hier eine narrative Darstellung der These Girards von der Herkunft der Gewalttat aus der Rivalität gesehen. Mir scheint, daß diese Interpretation wichtige Nuancen des Textes übersieht. Vom Text her kann man die Interpretation, die im Ergrimmen Kains eine Reaktion auf die erlebte Zurücksetzung sieht, zwar nicht ausschließen, aber ebenfalls nicht syntaktisch als die einzig zulässige erweisen. Diese Interpretation hat aber eigentlich keine Erklärung dafür, warum sich der Neid Kains gerade im Zusammenhang einer Opferhandlung entzünden muß, warum die Verschiedenheit der Opfertgaben betont wird und warum in den Worten Gottes an Kain das Motiv des Neids gar nicht aufgegriffen wird, vielmehr ein ganz anderes Thema, nämlich das möglicher Eingrenzungen der sich ausbreitenden Gewalt, alles beherrscht. Ich werde auf meine Interpretation des Textes sofort kommen. Hier sei zunächst nur festgestellt, daß ich es nicht für richtig halte, im Gang der Handlung die narrative Entfaltung eines aufkeimenden Neids, der schließlich in Mord endet, zu sehen. Wie der Jahwist höchst nuanciert Mimesis, Neid, Rivalität erzählerisch entfalten kann, ist in Gen 3,1-6 vgl. 22 ablesbar. Wenn er diese Gesichtspunkte auch zwischen Kain und Abel noch einmal hätte darstellen wollen, sähe Gen 4 anders aus. Wir sollten daher darauf verzichten, an dieser Stelle

in dieser Form Girards Theorien vorentworfen zu sehen. Das heißt nicht, daß nicht auch nach Gen 4 Kain seinen Bruder Abel aus Rivalität heraus ermordet habe. Dieses Motiv wird hier nur nicht durch Dialog oder Handlungsablauf narrativ entfaltet. Ausgesagt ist es trotzdem, und zwar einfach in der Tatsache des Mordes des Bruders durch den Bruder. Die feindlichen Brüder sind eine uralte und internationale Chiffre für den ganzen Zusammenhang von Mimesis, Rivalität und Gewalttat. Daß es gerade Brüder sind, zwischen denen im narrativen Erfahrungsschatz der Menschheit die Gewalttat ausbricht, zeigt, daß der Zusammenhang Haß- und zugleich Liebeszusammenhang ist, der die Gewalttat zeugt. Doch das kann hier nicht weiter ausgeführt werden. Jedenfalls ist Girards Rückführung der Gewalttat auf Mimesis und Rivalität im Rahmen der Kain-Abelgeschichte durchaus bestätigt - zwar nicht durch narrativ entfaltete Aussagen, wie man gewöhnlich annimmt, wohl aber zumindest durch die Herausstellung des Bruder-mordmotivs, das in sich selbst schon eine Fülle von Aussagen impliziert.

Durch diese Klärungsarbeit ist der Weg frei geworden, nun noch ganz andere Aspekte der Erzählung aufzuzeigen. Die Handlung setzt damit ein, daß beide Brüder ein Opfer bringen. Daß Opfer dargebracht werden, wird wie selbstverständlich vorausgesetzt, anders etwa als daß nach Gen 4,22 Gott unter dem Namen "Jahwe" angerufen wird: Das wurde erst zu einem definierbaren Zeitpunkt eingeführt. Für die Kain-Abel-Erzählung ist das Opfer also ein Stück fragloser "Welt", es ist - um in unserer Sprache zu reden - gesellschaftlich vorgegeben.

Das Opfer Abels erfüllte seinen Sinn, das Opfer Kains nicht. So müssen wir die Angabe, Jahwe habe Abel und

sein Opfer angesehen, Kain und sein Opfer nicht, zweifellos interpretieren. Aber wie sieht das aus, wenn ein Opfer seinen Sinn nicht erfüllt, wenn seine angezielte Wirkung nicht eintritt? Es wird in der Geschichte nun erzählt. Kain wird von Wut übermannt, er senkt sein Gesicht – so wie der Stier, der auf den Gegner losrennt. Offenbar sollte die latente Eifersucht und Rivalität, deren Existenz einfach schon dadurch angedeutet ist, daß hier zwei Brüder nebeneinander zur gleichen Zeit das gleiche tun, durch die Opferhandlung niedergehalten und besänftigt werden. Dieser Effekt trat bei Abel ein, während das Opfer bei Kain versagte und so das Übel erst voll ausbrach. Stimmt diese Interpretation, dann setzt diese Erzählung eine Auffassung von gesellschaftlichen Sinn der Opfer voraus, die der Theorie Girards entspricht. Sie sollen als symbolisches Ritual den menschlichen Drang nach Gewalttätigkeit abbauen. Dies gelingt ihnen, weil sie selbst als eine Art Gewalttat konstruiert sind. Und hier dürfte die Bedeutung des Hinweises darauf liegen, daß Abel Hirte und Kain Ackerbauer war. Gen 4,3f wendet sogar hohe Aufmerksamkeit auf die Feststellung, daß Kain Feldfrüchte opferte, Abel dagegen Tiere und ihr Fett. In der Vorgeschichte des Erzählungsstoffes mag einmal ein Interesse daran bestanden haben, Hirten und Bauern gegeneinander auszuspielen im Sinne eines Streits um die gottgewollte Lebensweise. Wenigstens nehmen viele Interpreten dies oder Ähnliches an. Doch werden sie in dem Augenblick dem Text nicht mehr gerecht, wo sie solche Hinweise als Deutung der Aussageabsichten der jetzt vorliegenden Erzählung anbieten. Für diese werden wir nicht daran vorbeikommen, einen Zusammenhang zwischen der Art des Opfers und dem Gelingen oder Mißlingen des Opfers anzunehmen. Dann ist es aber so, daß im Falle von Kain das Fehlen von Blut daran schuld war, daß die Opferkrise

eintrat. Auch dies entspricht der Opfertheorie Girards. Beim Opferritus muß die Gewalt deutlich zum Ausdruck kommen, damit der Effekt der Gewaltbändigung im Menschen auch eintritt. Indem Opfer wirkungslos bleiben, ja sogar bei ihrem Mißlingen die Gewalttätigkeit geradezu entfesseln können, erweisen sie sich als Institutionen, die einer insgeheim immer weiter von der Gewalttätigkeit beherrschten Gesellschaft nur notdürftig und nie vollständig einen relativen Frieden bringen. Dem Tun des einzelnen liegt also schon eine gewaltbestimmte und Gewalt nur durch die Gewalt blutiger Opfer überwindende Gesellschaft voraus. Dem einzelnen lauert die Gewalttätigkeit immer schon vor der Tür (vgl. Gen 4,7f). Dies wäre die konkrete Erbsündenlehre, die Gen 4 enthält.

Die Erzählung hat die Thematik damit aber erst angeschnitten. In Gen 4,7 bringt sie nun ein Wort Jahwes an den wutentbrannten und auf Mord zusteuernenden Kain, in dem diesem seine Freiheit, seine Möglichkeit, über die Gewalttätigkeit aus innerer Selbstbeherrschung Herr zu werden, zugesprochen wird. Damit ist das, was Kain dann tut, nämlich der Mord an seinem Bruder, als personale Tat, als Tat der Freiheit, herausgestellt. Als solche steht sie all dem, was voranging, gegenüber.

Die Folge der beim Unwirksamwerden des Opfers einbrechenden Gewalttat ist, wie das dem Mord folgende Gespräch zwischen Gott und Kain ausführt, die Unsicherheit des Einzelnen und die Gefahr immer neuer Gewalttat. Hier stiftet Gott nun einen neuen gesellschaftlichen Wall gegen die Gewalttat, die Institution der Blutrache. Es ist, menscheitsgeschichtlich gesehen, der erste Schritt auf diejenige Methode der Eindämmung der Gewalt hin, welche höhere Gesellschaftssysteme dann anwenden: Die

legalisierte und kanalisierte Gewalt in Form des Justizwesens, die als solche gerade die wild sich ausbreitende Gewalt verhindern soll. Wie sehr in solchen Institutionen aber die menschliche Gewalttätigkeit unüberwunden weiterlebt, wird in der Coda der Kain-Erzählung deutlich, wo Lamech, der Nachkomme Kains in der 6. Generation, sich vor seinen Frauen rühmt: "Für eine Wunde erschlage ich einen Mann, für eine Strieme einen Knaben. Wird Kain siebenfach gerächt, dann Lamech siebenundsiebzigfach" (Gen 4,23f). Eine echte Überwindung der Gewalttätigkeit ist die Blutrache also auch nicht, genau so wenig wie es das Opferwesen war.

Die Gewalttat Kains kommt also aus einer Gesellschaft, deren Institutionen mit der Gewalttätigkeit nicht fertig werden, und sie führt, auf einer neuen Kulturstufe, zu einer Gesellschaft, deren andere Institutionen dann darin ebenfalls versagen. Fragt man Girard, dann erklärt er das dadurch, daß die Institutionen, die die Gewalt überwinden sollen, dies doch nur wieder durch Gewalt versuchen. Sie sind schon Sünde, und so produzieren sie wieder neue personale Sünde. Eine wirkliche Gegengesellschaft, entworfen unter bewußter Bezugnahme auf Gen 4, wird erst bei Jesus ansichtig. Als Petrus ihn fragte, wie oft er einem Bruder, der gegen ihn sündigt, vergeben müsse, antwortete Jesus: "Nicht siebenmal, sondern siebenzigmal siebenmal!" (Mt 18,22).

Das, was einen betroffen macht, ist, daß Gott selbst mit diesen Institutionen einer gewaltgeprägten Gesellschaft zu tun hat. Er wird in Gen 4 als ein Gott vorgestellt, der blutige Opfer anschaut und unblutige nicht - ist also so etwas wie eine Funktion der Opferqualität geworden. Er gilt sogar als Stifter der Blutrache. Vom Neuen Testament

her wird man sagen müssen, daß hier das Bild Gottes verdunkelt ist. Hier wirkt sich die Verschleierungstendenz aus, die nach Girard in allen gesellschaftlichen Institutionen, die die Gewalt durch Gewalt bändigen wollen am Werk ist. Eines ihrer Mittel ist die religiöse Verbrämung und damit die Verzerrung des Bildes Gottes selbst. Dies ist jedoch vom Text selbst her nicht zu entlarven. Erst andere Texte, etwa der Propheten, am Ende erst das Neue Testament, reißen die Maske herunter, die Gott hier tragen muß.

Doch ist immerhin in der ersten Erzählungshälfte dieser Ursündengeschichte, in der Geschichte vom Ungehorsam im Garten, der Aspekt der Veränderung des Gottesverhältnisses und damit auch Gottesbildes im Vorgang der Sünde dargestellt. Durch die Sünde ändern sich die Augen des Menschen. Sie sehen sich selbst anders - nackt. (Gen 3,7). Und sie müssen sich verstecken, um nicht von Gott gesehen zu werden (Gen 3,8) - doch das bedeutet auch, daß sie ihn nicht mehr anzusehen wagen. Sind sie aus dem Paradies vertrieben, wo Gott unter ihnen wandelte, dann sehen sie statt seiner sowieso nur noch die Kerubim und das lodernde Flammenschwert (Gen 3,24). So haben wir in Gen 3 zumindest einen Ansatz dafür, daß der Gott, der nach Gen 4 eine Funktion von Opfern ist und Institutionen des Blutvergießens stiftet, eher von einem durch die Sünde veränderten als von einem wahren menschlichen Auge gesehen wurde.

Im übrigen finden wir in der Sündenerzählung von Gen 3, die zu bekannt und zu häufig analysiert worden ist, als daß ich jetzt im einzelnen auf sie eingehen müßte, noch ein wesentliches Element der Girardschen Theorie: Die Rolle der Mimesis und Rivalität für das Zustandekommen

der Gewalt. Daß die Sünde im Hinblick auf den Menschen Gewalttat ist, führt Gen 4 aus. Im Hinblick auf Gott ist sie Ungehorsam, wie Gen 3 zeigt. Doch kommt dieser Ungehorsam zustande, weil der Mensch sich in die Haltung der Mimesis (Gen 3,5: "Ihr werdet sein wie Gott") und damit der Rivalität zu Gott bringen läßt. Schwager 1978, 84, hat das näher ausgeführt. Der Rivalität zwischen Menschen korrespondiert also die Rivalität des Menschen Gott gegenüber. Sie ist ihr tiefster Grund. Durch sie gerät der wahre Gott außer Sicht.

Abschließend läßt sich sagen, daß auch der klassische Erbsündenbeweistext Gen 3 ebenso wie Ps 51,7, wenn man es nur wagt, ihn ausdauernd und zugleich unkonventionell von den Gesichtspunkten einer soziologischen Erbsündenlehre her zu befragen, keineswegs an Bedeutung verliert, sondern eher gewinnt. Es lassen sich erstaunlich viele Elemente jener Theorie verifizieren, die sowohl die primitiven als auch die entwickelten menschlichen Gesellschaften für falsch konstruiert hält, weil sie dem menschlichen Hang zur Gewalttätigkeit nachgegeben haben. Mit dem Aufweis dieser Elemente sind Gen 3-4 natürlich keineswegs voll ausgelegt, und es werden aus ihnen sogar noch andere, von der Theorie Girards weniger deutlich erfaßte Aspekte der Erbsündenlehre erhoben werden können. Aber das zu tun war nicht das Ziel, das ich mir gesetzt habe.

6.) Überhaupt sei nun am Ende noch einmal ausdrücklich auf die begrenzte Aufgabenstellung der beiden vorangehenden Abschnitte zu Ps 51,7 und zu Gen 3 hingewiesen. Es ging nur um die Frage, ob die bisherige Benutzung des Alten Testaments bei der Frage nach der Erbsünde eigentlich ganz fehlgegangen sei oder ob die Texte, auf die man sich vor allem berief, auch für eine Betrachtungsweise,

wie sie in diesem Referat gefordert wurde, wichtige Texte bleiben. Dies ließ sich aufzeigen.

Die eigentliche Aufgabe für den Alttestamentler ist damit noch nicht getan. Es gälte, im Lichte der hier entwickelten Fragestellung einmal den ganzen Textbestand des Alten Testaments zum Sprechen zu bringen.

Zitierte Literatur.

- Adorno, T.W. 1966 Negative Dialektik, Frankfurt a.M.
(Zitiert nach der Auflage von 1970)
- Baumann, U. 1970 Erbsünde? Ihr traditionelles Ver-
ständnis in der Krise heutiger
Theologie. Ökumenische Forschungen
2,2. Freiburg i.B.
- Deurloo, K.A. 1967 Kain en Abel. Amsterdam
- Dexinger, F. 1971 (und F. Staudinger, H. Wahle,
J. Wiesmayer) Ist Adam an allem
schuld? Erbsünde oder Sündenver-
flochtenheit? Innsbruck
- Dietrich, W. 1977 Wo ist dein Bruder? Zur Tradition
und Intention von Gen 4. In: Beiträ-
ge zur alttestamentlichen Theologie
= Fs. W. Zimmerli. Göttingen, 94-111
- Gervais, M. 1975 Le péché originel selon Alfred Vanneste.
In: Laval theol. phil. 31, 75-84
- Girard, R. 1972 La violence et le sacré. Paris
- Grelot, P. 1968 Réflexions sur le problème du péché
originel. Cahiers de l'actualité
religieuse 24. Tournai
- Greshake, G. 1976 Gnade als konkrete Freiheit. Eine Un-
tersuchung zur Gnadenlehre des Pela-
gius. Mainz
- Gross, J. 1974 Ein neuer Erbsündenbegriff. In: Zeit-
schr. f. Rel.- und Geistesgeschich-
te 26, 68-74

- Haag, H. 1966 Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre. Stuttgarter Bibelstudien 10. Stuttgart
- Haubst, R. 1974 Was bleibt von der "Erbsünde"? Zur aktuellen Diskussion um "Ur-sünde" und "allgemeine Sündigkeit" bzw. "Mitsündigkeit". In: Trierer theol. Zeitschr. 83, 214-231
- Labourdette, M.-M. 1973 Anthropologie théologique et péché originel. In: Rev.thomiste 73, 643-663
- Lengsfeld, P. 1965 Adam und Christus. Die Adam-Christus-Typologie im Neuen Testament und ihre Verwendung bei M.J. Scheeben und K. Barth. Koinonia 9. Essen
- Lohfink, N. 1965 Das Siegeslied am Schilfmeer. Frankfurt a.M.
1968 Besprechung von Scharbert 1968. In: Biblica 49, 564-569
- Propp, W. 1972 Morphologie des Märchens. München
- Rahner, K. 1954 Theologisches zum Monogenismus. In: Schriften zur Theologie, Band 1. Einsiedeln, 253-322
- Scharbert, J. 1968 Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre. Quaest.Disput. 37. Freiburg i.B.
- Schoonenberg, P. 1966 Theologie der Sünde. Einsiedeln

- Schoonenberg, P. 1967 Der Mensch in der Sünde. In: J. Feiner und M. Löhrer, *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik, Band 2.* Einsiedeln, 845-938
- Schwager, R. 1978 Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften. München
- Vanneste, A. 1971 Le dogme du péché originel. *Rech. africaines de théol.*, 1., Löwen und Paris
- 1976 Où en est le problème du péché originel? In: *Eph. theol. lov.* 52, 143-161
- Weger, K.-H. 1970 Theologie der Erbsünde. *Quaest. Disput.* 44. Freiburg i.B.
- Weiland, J.S. 1975 Aliénation et péché. In: *Temporalité et aliénation.* Aubier, 161-175
- Zink, J.K. 1967 Uncleaness and Sin. A Study of Job xiv 4 and Psalm li 7. In: *Vetus Testamentum* 17, 354-361