

iosenden Anthropologie»: die Gesellschaft als «der gewärmte große Kulturstall, in dem die Raubtiere einander umkreisen, ethische Formeln flüsternd» (A. Gehlen, *Der Pluralismus in der Ethik*; Merkur 21 [1967] 117). Diese Position Gehlens wird auch durch sein eben erschienenenes neuestes Werk, *Moral und Hypermoral – eine pluralistische Ethik* (Frankfurt 1969), das erst nach Beendigung dieses Aufsatzes eingesehen werden konnte, nur noch bestätigt.

²¹ Marcuse, aaO. 129 ff.

²² Ebd. 196 f.

²³ 1 Jo 4, 18.

²⁴ K. Marx, *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Einleitung (1843). Karl-Marx-Ausgabe Bd. I, Frühe Schriften, Hrsg. H. J. Lieber und P. Furth (Darmstadt 1962) 497.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd.

²⁷ Vgl. hierzu: *Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*. Gegen Bruno Bauer & Consorten. Von Friedrich Engels und Karl Marx (1845). Karl Marx-Ausgabe aaO. 627–925, bes. 704 ff.

²⁸ W. I. Lenin, *Der ökonomische Inhalt der Volkstümerrichtung und die Kritik an ihr im Buch des Herrn Struve*. Werke Bd. 1 (Berlin 1961) 436. Entsprechend betrachtet der orthodoxe Marxismus alle Moral grundsätzlich als eine Form des gesellschaftlichen Bewußtseins, die, wie das Bewußtsein überhaupt, durch das «gesellschaftliche Sein», letztlich also durch die herrschenden ökonomischen Beziehungen bestimmt ist. Vgl. W. Eichhorn, *Wie ist Ethik als Wissenschaft möglich?* Berlin 1965: «Vom Standpunkt des Marxismus ist die Moral Produkt und Hebel des praktischen Geschichtsprozesses, eine untergeordnete Triebkraft des Klassenkampfes und der Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Gesellschaftsformationen, ein Moment der historischen Gesetzmäßigkeiten. Daher und insofern ordnet der Marxismus in der Tat den «ethischen Standpunkt» dem Determinismus unter.» Ebd. 9.

²⁹ E. Bernstein, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* (1899). Neue, verbesserte und ergänzte Ausgabe (Stuttgart 1920) 257. Vgl. hierzu auch H. Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland* (Basel Stuttgart 1963) 117 bis 125.

³⁰ L. Kolakowski, *Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit Marxist zu sein* (München 1967) 121.

³¹ Ebd. 213; vgl. hierzu auch J. Habermas, *Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus: Habermas, Theorie und Praxis* (Neuwied Berlin 1967) 261–355, bes. 324 ff.

³² Nach Hermann Cohen, dem «eigentlichen Begründer des neukantianischen Sozialismus» (Lübbe aaO. 109), beruht alle politische Verwirklichung als eine *soziale*, wesentlich auf dieser Kantschen Ausformung des kategorischen Imperativs, «welche den Menschen

als Selbstzweck von Allem unterscheidet, was «bloß Mittel» ist». Für Cohen ist deshalb gerade Kant «der wahre und wirkliche Urheber des deutschen Sozialismus» (H. Cohen, *Einleitung mit kritischem Nachtrag: Fr. Alb. Lange, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Erstes Buch [Leipzig 1908] 524 f).

³³ K. R. Popper, *The Open society and Its Enemies*, 2 Bde. (London 1950) (*Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* [Bern 1958]).

³⁴ J. Huxley, *Ich sehe den künftigen Menschen*, aaO.; ders., *Evolution, the Modern Synthesis* (London 1942).

³⁵ J. Fourastié, *Le Grand espoir du 20^e siècle*. (Paris 1949) (*Die große Hoffnung des XX. Jahrhunderts*. Köln 1955).

³⁶ Th. Geiger, *Arbeiten zur Soziologie – Methode, Moderne Großgesellschaft, Rechtssoziologie, Ideologiekritik*. Hrsg. P. Trappe (Neuwied Berlin 1962); ders., *Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts* (Neuwied Berlin 1964).

³⁷ H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft* (Tübingen 1968). Zur Kritik an Albert und Popper vgl. bes. J. Habermas, *Theorie und Praxis* (Neuwied Berlin 1967) 251 ff, sowie ders., *Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik: Logik der Sozialwissenschaften*. Hrsg. E. Topitsch (Köln Berlin 1965) 291 ff.

³⁸ Laplace ist es, der in seiner *Théorie analytique des Probabilités* (Paris 1812, 31820) erstmals die Wahrscheinlichkeitsrechnung als Methode auch für die «moralischen Wissenschaften» fruchtbar zu machen sucht und auf soziale Tatsachen anwendet.

³⁹ A. Quetelet, *Essai sur l'homme et le développement de ses facultés ou Essai de physique sociale*, 2 Bde (Paris 1835); F. Le Play, *Les ouvriers européens, études sur les travaux, la vie domestique et la condition morale des populations ouvrières de l'Europe, précédées d'un exposé de la méthode d'observation* (Paris 1855).

⁴⁰ A. A. Cournot, *Considerations sur la marche des idées et les événements dans les temps modernes*, 2 Bde. (Paris 1872).

⁴¹ P. Ruyer, *L'Humanité de l'avenir d'après Cournot* (Paris 1930) 97.

⁴² Vgl. hierzu auch W. Korff, *Empirische Sozialforschung und Moral: Concilium* 4 (1968) 327–329.

WILHELM KORFF

geboren am 29. November 1926 in Hilden, 1952 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Bonn, dozierte an der Universität Münster Fundamentaltheologie und bereitet sich auf die Habilitation vor. Er veröffentlichte: *Ehre, Prestige, Gewissen* (Köln 1966).

Jacques-Marie Pohier Die Hermeneutik der Sünde vor dem Forum der Wissenschaft, der Technik und der Ethik

«Wie kann man in einer Welt, die von der Wissenschaft und der Technik geprägt ist, in der Theologie und Verkündigung vom sittlichen Übel sprechen?» Dies ist die Frage, welche die Redaktion des «Con-

cilium» dem vorliegenden Aufsatz zum Thema gestellt hat. Betrifft die Frage, wenn sie so gefaßt wird, vielleicht nur einen begrenzten Teil der Christenheit, aber zum Beispiel die afrikanischen, asiatischen oder südamerikanischen Christengemeinden nicht? Angesichts der Verschiedenheit der Situationen und Kulturen kann man auf diesem Gebiet, wie in vielen andern Bereichen, schwerlich zu einer Reflexion *kath'olou*, zu einer katholischen Gesamtschau gelangen. Innerhalb dieser Grenzen, die ebenso schwer zu ziehen wie zu überschreiten sind, stellt sich der Theologie und der Katechese die Frage, wie sie dem in einer Welt der Wissenschaft und der Technik lebenden Menschen die Offenbarungsbotschaft über die Sünde verkündigen soll. Ist es aber nicht paradox, daß diese Frage sie in Verlegenheit bringt?

*I. Die Wissenschaft, die Technik und die Ethik
angesichts des sittlichen Übels*

Theologen und Heilssorger sind nämlich in einer solchen Welt beinahe die einzigen, die nicht wissen, wie sie vom Bösen sprechen sollen. Jede der verschiedenen Disziplinen, Praktiken und Ideologien, die diese Welt der Wissenschaft und der Technik prägen, spricht in ihrem Bereich von etwas, das dem unterworfen ist, was wir das sittliche Übel nennen, sucht es zu erklären und schlägt Mittel vor, um es zu bekämpfen. Der Marxismus zum Beispiel, der sich als Ergebnis einer wissenschaftlichen Analyse der wirtschaftlichen und gesellschaftlich-politischen Phänomene ausgibt, bringt eine eigentliche Moral aus sich hervor. Der Klassenkampf, die Entfremdung der Arbeit und Begriffe wie Deviationismus und Revisionismus dienen zur Erklärung; sie treiben zum tätigen Einsatz an, der sich zum Ziele setzt, gegen alle diese Formen des Schlechten zu kämpfen. Die verschiedenen psychologischen und pädagogischen Disziplinen sprechen von der Entwicklung und Strukturierung, der Dysfunktion und Destrukturierung der verschiedenen psychischen Funktionen oder der Persönlichkeit und befassen sich somit angelegentlich mit der Frage, wie es der Fall sein kann, daß der Mensch seiner eigenen Funktion oder der anderer schadet. Auch sie ersinnen Begriffe, die auf diesem Gebiet der Erklärung dienen: Inadaptation, Regression, Unreife und so weiter. Und selbst wenn sie sich kaum der Kategorie der sittlichen Verantwortung bedienen, führen sie doch zu einer individuellen und kollektiven Praxis, die den Menschen dazu antreibt, seine Verhaltensweisen zu reorganisieren. Der Psychoanalyse hinwieder ist es gelungen, die Bedeutung des Schuldgefühls, der Aggressivität, des Hasses usw. ans Licht zu heben; auch hier ist die Erklärung und die Theorie mit einer Praxis verbunden, der man keine ethischen (ja selbst nicht ausschließlich therapeutische) Zielsetzungen zuschreiben kann, die aber, wie Freuds Werk zeigt, für die Einzelpersonen wie für die Kulturen eine «praktische» Bedeutung hat.

Es ließe sich noch eine Menge von Beispielen dafür anführen, daß die Wirtschaftswissenschaft, die Demographie, die Soziologie in Theorie und Praxis eine massive moralische Wirkung ausüben. Das gleiche gilt sogar von der Biologie und den andern Naturwissenschaften. Somit fällt es unserer modernen westlichen Kultur nicht schwer, vom Übel im Menschen und vom Übel, das der Mensch verübt, zu sprechen; oft legt sie Erklärungen dafür vor und

fast immer propagiert sie Mittel, um gegen diese Übel anzukämpfen.

Es ist deshalb eigentlich verwunderlich, daß Theologen, Heilssorger und Gläubige sich kein Gehör zu verschaffen wissen, wenn sie die Offenbarungsbotschaft über das Böse im Menschen und das böse Tun des Menschen verkündigen wollen. Und doch machen unsere Pastoral und unsere Theologie die Erfahrung, daß man auf ihre Botschaft nicht hört, und die Menschen unserer Zeit behaupten, daß sie diese Botschaft nicht als sinnvoll empfinden, ja daß diese sogar ihrem Erlebnis des Bösen und der Erklärung, die sie dafür suchen, widerspricht. Doch die Verwunderung über diese Tatsache hört auf, sobald man innewird, daß es den verschiedenen Disziplinen, von denen wir gesprochen haben, zwar um das Übel und vielleicht um Moral zu tun ist, aber nicht um das sittliche Übel und schon gar nicht um die Sünde.

Es könnte als paradox erscheinen, daß es sich dabei um das Übel und die Moral, nicht aber um das sittliche Übel handelt, wo es doch ganz offensichtlich nicht um das physische Übel geht. Doch seit Kant hat sich eine Trennung zwischen der Moral und der Ethik vollzogen, deren Folgen für unser Problem entscheidend sind. Hegel formuliert diese Trennung, die von der ganzen heutigen Kultur ratifiziert wurde, indem er den Übergang von der Moral zur Ethik als den Übergang von der zwar konkreten, aber subjektiven Verwirklichung der Freiheit zur objektiven konkreten Freiheitsverwirklichung in der Geschichte thematisiert. Gewiß handelt es sich in beiden Fällen darum, das Gute zu tun und das Schlechte zu meiden; der Begriff das Schlechte meiden oder verüben hat jedoch in den beiden Fällen nicht den gleichen Sinn. Zur subjektiven Freiheitsverwirklichung genügt schon die tugendhafte Existenz, wie Platon und Aristoteles sie verstanden, oder der Gehorsam gegenüber dem Gesetz, wie der Stoizismus und nach ihm eine lange Tradition der christlichen Moral ihn auffaßten. Dies genügt aber nicht zur objektiven Freiheitsverwirklichung, durch die heute die Ethik bestimmt wird. Nicht als ob diese die Tugend oder das Gesetz verachten würde, sondern weil sie mehr und auf jeden Fall etwas anderes verlangt: den konkreten Freiheitsvollzug in der Objektivität der Welt. Das Tun des Guten hat somit nicht mehr sosehr den Sinn, den Aristoteles ihm gab, wenn er sagte, daß die Tugend das sei, was den Menschen gut mache und sein Werk gut mache, sondern einen viel objektiveren Sinn. Gutsein heißt nun, in den Objekten der Welt die Freiheit vollziehen. Schlechtes verüben

heißt nicht mehr sosehr das tun, was den Menschen und sein Werk schlecht macht, sondern diesen Freiheitsvollzug verweigern oder dabei scheitern. Dies ist ein so bedeutsamer Unterschied, daß die Ausdrücke sittlich gut und sittlich schlecht aus dem Vokabular der Ethik praktisch verschwunden sind, was kein Zeichen für eine amoralische Gesinnung ist, sondern darauf hinweist, daß es sich um etwas anderes handelt.

Nun aber gehen die verschiedenen charakteristischen Unternehmungen unserer modernen westlichen Welt von der gleichen Kultur und der gleichen Geisteshaltung aus, von denen diese Philosophien zeugen. Die Wissenschaft und die Technik sind eine Verwirklichung des Menschen in der Objektivität der Welt. Dies gilt schon von den Naturwissenschaften und erst recht von den Humanwissenschaften. Die Soziologie, die Wirtschaftswissenschaft, die Politik, die Psychologie, die Linguistik usw. haben eben die typischsten Mittel zum Freiheitsvollzug in der Objektivität der Welt zum Gegenstand: die Arbeit, das Geld, die Politik, die Kultur, die Sprache und so weiter. Es ist somit gegeben, daß diese Wissenschaften und Techniken von den oben erwähnten ethischen Anliegen und Folgerungen strotzen, ihr ethischer Sinn aber sich nur schwer in Begriffen von sittlich gut und sittlich schlecht wiedergeben läßt, wie die Moral vor Kant oder vor Hegel sie verstanden.

II. Die Wissenschaft, die Technik und die Ethik angesichts der Sünde im christlichen Sinn

Handelt es sich schon nicht um das sittlich Schlechte im klassischen Sinn, dann erst recht nicht um die Sünde im christlichen Sinn. Nach dem einmütigen Zeugnis der Bibel und der Überlieferung ist die Sünde ein Bruch mit Gott und zieht sie eine Trennung von Gott nach sich. Dieser Bruch und diese Trennung, die die Tat des Menschen sind, erhalten ihre ganze Bedeutung aufgrund eines primären, zuvorkommenden Schrittes Gottes, der mit dem Menschen einen Bund schließt und ihn einlädt, mit ihm und aus ihm zu leben. Wer keinen Sinn für die Existenz eines persönlichen Gottes hat, kann somit auch keinen Sinn für die Sünde haben, und erst recht geht dieser Sinn demjenigen ab, der nicht glaubt, daß dieser Gott mit dem Menschen einen Bund eingeht, daß dieser Schritt Gottes das wichtigste Ereignis in der Geschichte eines Menschen und in der Geschichte der Menschheit ist und daß der Bezug des menschlichen Handelns und Daseins auf diesen Bund zum wichtigsten aller Bezüge

wird, die dem Tun und Dasein des Menschen ihren Sinn geben. Nun aber ist die Wirklichkeitserfahrung, von der die moderne Wissenschaft und Technik ausgeht (und die von ihnen systematisiert wird), für diese verschiedenen Überzeugungen, welche die unerläßlichen Voraussetzungen zum Sinn für die Sünde bilden, nicht offen. Mehr noch: diese Erfahrung ist so geartet, daß sie das Reden von diesen Voraussetzungen und infolgedessen von der Sünde selbst als unsinnig empfindet.

Die Erkenntnis des physischen Universums z. B. veranlaßt die Naturwissenschaften nicht, dieses Universum als Schöpfung Gottes wahrzunehmen. Weder die Relativitätstheorie noch die verschiedenen Hypothesen über den Ursprung des Universums noch die Evolutionstheorie noch die Gesetze der Genetik und der Physiologie sind gezwungen, zur Erklärung der Naturphänomene den Schöpfergott als Faktor zu bemühen. Die von ihnen vorgelegte Erklärung genügt innerhalb der epistemologischen Grenzen dieser Wissenschaften vollauf. Und die verschiedenen Techniken, die von diesen Wissenschaften ausgehen, haben es nicht nötig, die ursprüngliche und weiterdauernde Schöpfertätigkeit Gottes oder sein Vorsehungshandeln als einen der Faktoren ins Spiel zu bringen, mit deren Hilfe die Natur zu organisieren und zu manipulieren ist. Die Bewerkstellungsmittel, über die sie verfügen, sind völlig zureichend. Der «Faktor Gott» ist somit unnützlich und – was besonders bedeutsam ist – verliert jede Sinnhaftigkeit, denn sein eventuelles Wirken gehört notwendigerweise einer andern Ordnung an als die Faktoren, die von der Wissenschaft und der Technik experimentell und theoretisch erfaßt werden. Er ist ein ihnen fremder Faktor.

In der neueren Zeit hat das Aufkommen der Humanwissenschaften auf diesem Gebiet Konsequenzen, die oft weniger beachtet werden, in bezug auf unser Thema aber noch entscheidender sind, handelt es sich doch hier um die Existenz und das Tun des Menschen. Die spezifischsten Tätigkeiten des Menschen: die Erkenntnis, die Sprache, die Liebe, die Kultur, die Geschichte, die politische und wirtschaftliche Realität und selbst die Religion sind jetzt ebenfalls Gegenstand wissenschaftlicher Forschung. Und diese hat es ebensowenig nötig, Gott als Erklärungsfaktor ins Spiel zu bringen, wie die Naturwissenschaften. Und desgleichen haben es die Techniken, die von diesen Wissenschaften ausgehen, ebensowenig nötig, zur Organisation und Manipulation der betreffenden Phänomene den Faktor Gott zu bemühen, wie die Techniken, die von den Naturwissenschaften ausgehen. Auch

hier ist der Faktor Gott unnützlich und verliert jede Sinnhaftigkeit; auch hier wird Gott zu einem fremden Faktor.

Und selbst wenn die Human- und die Naturwissenschaften nicht behaupten, alles erklären und alles vollbringen zu können, so erscheint ihnen das, was ihre Erkenntnis oder ihre Kräfte übersteigt, nicht als der leere Raum, worin Gott seinen Platz haben könnte, sondern nur als der gegenwärtig noch unzugängliche Raum, den sie eines Tages aber erobern werden, oder, tiefer verstanden, als Zeichen für die Begrenztheit des Menschen, aber einer Begrenztheit, die sie nicht auf Gott verweist. Gott ist selbst derjenigen Erfahrung fremd, worin die Wissenschaft und die Technik ihre Grenzen wahrnehmen.

Wir stehen hier vor einer außerordentlichen Kulturrevolution, deren Folgen unsere moderne westliche Welt noch kaum zu ahnen beginnt. Die Gläubigen können sie zweifellos besser ermessen als andere. Sie brauchen sich nur nach ihrer Überlieferung umzuwenden, um zu sehen, welchen Platz der Faktor Gott in der Erkenntnis des Universums und des Menschen einnahm, und welche lebendige Quelle der Gotteserfahrung ihre Erfahrung des Menschen und des Universums war.

Fügen wir zum Gesagten noch eine Bemerkung hinzu, nach der sich alles Folgende richten wird, denn sie ist für das Verständnis des Glaubens in der modernen Welt entscheidend. Bis das Aufkommen der Wissenschaft und der Technik die geschilderten Folgen hatte, war es den Gläubigen möglich, ihre Erfahrung des Menschen und des Universums einerseits und ihre Erfahrung des sich offenbarenden und sich mit dem Menschen verbündenden Gottes andererseits in den gleichen Kategorien zu denken, da Gott in ihrem Verständnis des Menschen und des Universums einen so großen Raum einnahm. Schöpfung und Bund, Vorsehung und Heil, Natur und Übernatur, «natürliches» Leben des Menschen und «theologales» Leben des Menschen, Theodizee und Theologie ließen sich in einer synthetischen Wahrnehmung aneinanderfügen.

Dies scheint uns, wenigstens zum Teil, die Richtungen zu erklären, die seit ein paar Jahrzehnten die Hermeneutik des Glaubens im allgemeinen und die Hermeneutik der Sünde im besonderen eingeschlagen hat. Wenn nämlich die Sünde sich nur als Bruch mit Gott und als Zuwiderhandlung gegen den Bund verstehen läßt, kann selbstverständlich die moderne Kultur, wie wir sie beschrieben haben, keinen Sinn für sie aufbringen. Dies will nicht hei-

ßen, daß diese Kultur sich nicht die Frage stellt nach dem Übel im Menschen und dem Übel, das der Mensch verübt. Wie wir betont haben, ist dies nicht der Fall. Aber es liegt ihr gänzlich fern, dieses Übel von Gott und von seinem Bund mit Gott her zu interpretieren; eine solche Interpretation würde sie im Gegenteil ihrer Erfahrung des Übels entfremden.

III. Die Reaktionen des gläubigen Denkens

Wie haben die Theologie und die Pastoral auf diese anscheinend gänzliche Verbauung des Weges zu einer Hermeneutik der Sünde reagiert?

Die massivste Reaktion des Glaubens hat darin bestanden, die Verantwortung für diese «Fremdheit» Gottes zu übernehmen und diese auf die Spitze zu treiben: Ja, Gott ist der ganz andere; ja, sein Wort und sein Bund kommen von anderswoher; weder Gott noch das Leben, das er in den Menschen hineinlegt, gehören der Objektivität dieser Welt an. Und wie der Mensch das Wesentliche dessen, was Gott uns offenbart, nicht dadurch in den Blick bekommt, daß er sein Universum und sein Dasein entziffert und vermittels der Analogie diese Entzifferung bis zu Gott als dem Urgrund dieses Universums und dieses Daseins vortreibt, so kommt auch das Wesentliche des christlichen Mysteriums der Sünde nicht dadurch in den Blick, daß der Mensch das Ordnungswidrige am Universum und an seinem Dasein entziffert. In bezug auf die psychologischen, soziologischen oder moralischen Erfahrungen der Schuld, der Gesetzesübertretung, des sittlichen Versagens und auch in bezug auf das Übel in der Welt und das Übel, das von der Welt her kommt, stellt die Sünde etwas «ganz anderes» dar. Wir erblicken hierbei einige der ergiebigsten Themen des heutigen theologischen Denkens mit seiner Betonung der Unableitbarkeit, Andersheit, ja Gewalthaftigkeit des Einbruchs des Gotteswortes.

Vielleicht hat man jedoch zu wenig wahrgenommen, daß damit die Scheidung zwischen dem Wort Gottes und der Objektivität der Welt besiegelt war. Ja man hat dies dem Wort des Evangeliums sogar zur Ehre angerechnet. Man konnte gegenüber der Objektivität der Welt auftrumpfen und im Namen eben dieses Wortes über sie zu Gericht sitzen: «Das Wort richtet die Welt.» Und wie die Offenbarung des Gotteswortes zur Sendung haben konnte, gegen die Ansprüche der Freiheit und ihren Vollzug in der Objektivität der Welt Stellung zu nehmen, so konnte und sollte auch die Offenbarung über die

Sünde dazu dienen, über das Schuldgefühl und das Gesetz zu richten. Die Sünde tritt als etwas «anderes» zutage und dient als Prüfstein oder vielmehr Stein des Anstoßes für die Ethik so gut wie für die vorethische Moral. Ein echt christlicher Sinn für die Sünde scheint sich so schließlich nur auf den Trümmern der Moral und der Ethik aufbauen zu lassen und wird sich sogar zur Aufgabe stellen müssen, diese Zertrümmerung selbst vorzunehmen.

Diese Reaktion konnte somit bei den Metamorphosen der modernen Philosophie und Kultur Nahrung finden. Unmittelbar nachdem Hegel den Übergang der Moral zur Ethik bestätigt und die Aufgabe der Ethik im Freiheitsvollzug in der Objektivität der Welt gesehen hatte, machte sich Kierkegaard zum Propheten des Übergangs über die Ethik hinaus und stellte diese als eine eigentliche Verirrung an den Pranger. Wie der weitere Verlauf des modernen philosophischen Abenteuers zeigt, ist seinem Protest ein großer Kredit einzuräumen. Doch das gläubige Denken setzte sich, ohne sich der Schwierigkeit des Problems stets bewußt zu sein, flugs in dieser in die Objektivität der Welt hineingeschlagenen Bresche fest und kam auf den Gedanken, daß dieser Gedankengang ihm erlaube, die stolze Beziehung der Freiheit zur Welt zu brechen und so über Gott zu sprechen, daß diese Rede der modernen Kultur nicht mehr ganz fremd tönt.

Andererseits machen die Anstrengungen der Wissenschaft und der Technik und, allgemeiner gesprochen, dieser Vollzug der Freiheit in der Objektivität der Welt auch ihre Metamorphosen durch. Das Gewebe der sehr engen Verflechtungen, die sie zwischen dem Menschen und der Welt herstellen wollte, erwies sich als zugleich viel rauher und viel loser, als man es erhofft hatte. Einerseits quälte es den Menschen, andererseits war es viel zu weitmaschig. Diejenigen, die dieses Unternehmen vorantrieben, waren nicht die letzten, die dessen Grenzen feststellten und zwar um so deutlicher, als sie es dennoch fortsetzten und dabei wirkliche Erfolge aufzuweisen hatten. Es lag aber in der Logik der Dinge, daß sich an diese Feststellung eine Kontestation des Unternehmens selbst anschloß, und welche heftigen Formen diese heute annimmt, ist bekannt. Es war auch gegeben, daß man die großen Lücken auszufüllen suchte. Und so sieht man in unserer heutigen Welt Strömungen aufkommen, die in diesem leeren Raum ein verbindendes Gewebe herzustellen suchen, indem sie die harten Kerne mit etwas umgeben, das jenseits der Ethik oder jenseits der Wissenschaft und der Technik und auf jeden Fall neben ihnen liegt. Die Welle, die der

von der Bewegung «Planète» lancierte «phantastische Realismus» ausgelöst hat, bietet hierfür ein treffendes Beispiel. Auch hier hat sich das gläubige Denken in diesen Breschen oder Lücken festgesetzt und gedacht, darin einen günstigen Raum zu einem Gespräch über Gott und zu einem Erwachen des religiösen Sinns im Menschen zu finden, auf die Gefahr hin, recht schnell zu diesem «Lückenbüßer»-Gott zu kommen, den man der klassischen Apologetik doch sosehr zum Vorwurf gemacht hatte. Auch hier findet man sich damit ab, daß der Platz Gottes in dem von der Ethik sowie von der Wissenschaft und der Technik übriggelassenen Vakuum zu sein hat.

Trotz ihrer verschiedenen Inspiration und ihrer extremen Verschiedenheit an religiöser und menschlicher Qualität haben alle diese unterschiedlichen Reaktionen dies gemeinsam, daß sie die radikale Scheidung zwischen dem Raum, den das Wort Gottes entfaltet, und dem Raum, worin sich der Freiheitsvollzug in der Objektivität der Welt entfaltet, ratifiziert. Wie das ganze christliche Mysterium, so leben fast unsere gesamte heutige Theologie und Pastoral der Sünde aus diesem Gegensatz heraus. Es ist ja nicht damit getan, daß man nachträglich den sogenannten «Horizontalismus» hinzufügt, um den möglicherweise übertriebenen «Vertikalismus» einer gewissen Auffassung des Gotteswortes auszugleichen. Dadurch, daß sie von solchen Voraussetzungen ausgehen, sind Horizontalismus und Vertikalismus zum vornherein verurteilt, zwei Dimensionen zu sein, die sich nicht miteinander verbinden lassen und nicht imstande sind, einen echten Raum zu schaffen. Was die Sünde betrifft, so führt diese Unvereinbarkeit dazu, daß die Sünde als Bundesbruch und Zurückweisung des Gotteswortes etwas von Grund auf anderes darstellt als das Übel, wie es der Mensch verschiedentlich erfährt und sich selbst, seinen Mitmenschen und seiner Welt zufügt.

Diese Ausrichtungen der Theologie und der Pastoral scheinen uns das Glaubensverständnis in Sackgassen zu führen. Wir wollen selbstverständlich ihre etwaigen positiven Ergebnisse nicht zurückweisen und nicht bestreiten, daß sie grundlegende Aspekte der Offenbarung und der Überlieferung zur Geltung bringen. Wir empfinden es aber als schwierig, ihnen bis zu ihren extremsten Folgerungen zu folgen, vor allem in der vulgarierten Form, die die landläufige Theologie und Pastoral ihnen geben. Die Sackgasse, in die sie führen, tritt deutlich zutage, wenn wir die Offenbarung über die Sünde prüfen. Wir brauchen dabei

bloß das biblische Wortfeld näher anzusehen. Der hebräische Text des Alten Testaments kennt nicht weniger als fünfzig Worte zur Benennung dessen, was wir mit dem einen Wort Sünde bezeichnen, und der griechische Text des Neuen Testaments verwendet aus fünf verschiedenen Wurzeln abgeleitete Worte. Und was vor allem ins Gewicht fällt: der Sinn jedes dieser Worte ist keineswegs eindeutig und zwischen allen diesen verschiedenen Bedeutungen liegen zahlreiche verwickelte Überschneidungen vor. Gewiß setzt sich immer mehr der Sinn durch: Bruch mit Gott, Zurückweisung des Wortes und des Bundes, jedoch nie in so starkem Maß, daß er die andern Dimensionen der Sünde völlig verdrängen würde: die Sünde als Gesetzesübertretung, als in die Gesellschaft, in den Menschen, ja in das Universum hineingebrachte Unordnung, als Besudelung und als Schuld und so weiter. Die Sünde ist in der Bibel keine eindeutige Wirklichkeit, sondern vielmehr eine analoge Realität, nicht nur im Sinn einer Analogie, wie Thomas von Aquin sie im Unterschied zwischen läßlicher Sünde und Todsünde und zwischen Erbsünde und Todsünde erblickt, sondern aufgrund der Pluralität ihrer Dimensionen.

Indem man diese Verschiedenheit auf bloß eine Bedeutung reduziert – und geschähe dies auch zugunsten der spezifischsten Dimension –, wahrnt man die in der Bibel vorliegende Bedeutungsvielfalt des Wortes und Polyvalenz der Sache nicht. Zudem setzt man sich der Gefahr aus, die Einheit des göttlichen Schöpfungs- und Heilsplans zu zerlegen, denn die durch eine solche Reduktion verkannten Sinnbezüge haben Wirklichkeiten zum Pole, die ebenfalls nach Anordnung Gottes konstitutive Dimensionen der menschlichen Existenz sind: das Gesetz, die Gesellschaft, die Ordnung und die Unordnung des Universums und möglicherweise selbst die Schuld. Nun aber hat der Einbruch des Gotteswortes gewiß nicht zur Folge oder zur Bedingung, daß der Mensch aus dem Zusammenhang mit diesen verschiedenen Wirklichkeiten gelöst wird, und folglich auch nicht, daß die Sünde aus dem Zusammenhang mit diesen verschiedenen Sinnbezügen gelöst wird.

IV. Prolegomena zu einer Hermeneutik der Sünde

Die Theologie und die Pastoral hätten vielleicht das, was an dieser *reductio ad unum* zu weit geht, verhüten können, wenn sie die Natur des wissenschaftlich-technischen Entwurfs und des ethischen Entwurfs, wie wir sie definiert haben, ernster ge-

nommen hätten. Nicht, als ob man innerhalb der Grenzen dieser Entwürfe verbleiben müßte. Es gibt ein Jenseits der Ethik wie ein Jenseits der Wissenschaft und der Technik. Wir behaupten übrigens nicht, es genüge, diese Entwürfe ernst zu nehmen, um endlich eine Hermeneutik ausarbeiten zu können, welche die christliche Botschaft von der Sünde als wahr erweisen würde. Diese Botschaft ist ja, wie die vom Bund, vom Tod und der Auferstehung, letztlich eine Torheit und ein Ärgernis. Wir sind jedoch der Auffassung, daß das gläubige Denken die charakteristischen Werte des wissenschaftlich-technischen Entwurfs und des ethischen Entwurfs noch nicht ernst genug genommen hat, denn unter dem Vorwand, daß sie über sich hinausweisen – was tatsächlich der Fall ist –, hat man sich allzusehr beeilt, sie zu überhüpfen. Nun aber muß man, wie auf jedem andern Gebiet, so auch hier zunächst einholen, um dann zu überholen. Und man muß das Gebiet auch durchqueren und sich darin aufhalten, denn dieses Überholen wird stets ein dialektisches Überholen sein, worin das, was überholt wird, eingeholt und integriert wird. Solange das christliche Denken diese Strecke nicht hinter sich gebracht und diesen Aufenthalt nicht gemacht hat, bietet sich ihm keine Chance, seinen Glauben so zu verstehen und zu formulieren, daß er unserer heutigen Kultur verständlich wird.

Wenn aber das christliche Denken diese Aufgabe auf sich nimmt, könnte es Werten begegnen, die zu einem neuen Verständnis seiner Mysterien verhelfen und es ihm ermöglichen würden, gewisse Aspekte davon besser ans Licht zu rücken, als es von andern Werten (die ihren Wert nicht verloren haben) aus geschehen konnte. Wäre der Freiheitsvollzug in der Geschichte und Objektivität der Welt nicht ein Thema, das eine gewisse Interpretation des Schöpfungs- und Heilsplans Gottes zu begünstigen vermöchte? Sicherlich würde es sich dabei um die Freiheit Gottes handeln, und in diesem Sinne bleibt die christliche Botschaft eine Torheit und ein Skandal, doch diese Torheit und dieser Skandal würden wenigstens in einer Problematik thematisch, welche die der heutigen Kultur ist und die ihnen ebenso gut zu entsprechen scheint wie die klassische ontologische Problematik. Vielleicht würde sie sich noch besser dazu eignen, in der Lehre über die Schöpfung und das Heil den geschichtlichen und für die Objektivität der Welt wahrhaft konstitutiven Charakter herauszustellen, den das Wirken Gottes hat, und die Berufung des Menschen zu verdeutlichen, den Vollzug seiner Freiheit in Verbindung mit dem Freiheitsvollzug

Gottes zu realisieren. Was die Sünde betrifft, so würde eine solche Auffassung des Wirkens Gottes und des Wirkens des Menschen es vielleicht ermöglichen, über die Trennung, von der wir gesprochen haben, hinwegzukommen; der Bruch des Bundes würde seine Besonderheit und sein Übergewicht behalten, aber nicht einer Ordnung anzugehören scheinen, die der Erfahrung, die der Mensch von dem von ihm ausgehenden Übel macht, so von Grund auf fremd ist.

Nun aber schließt diese Erfahrung auch Werte in sich, die zu einem bessern Verständnis der Sünde behilflich sein könnten und von denen sogar zu behaupten ist, daß dieses sie sich zu eigen machen sollte. Sobald es sich um echt menschliche Werte handelt, kann man, wenn man den Menschen als Ebenbild Gottes bezeichnet, den Freiheitsvollzug des Menschen in diesen echt menschlichen Abenteuern unmöglich vom Vollzug des Planes Gottes lösen, den die Freiheit Gottes der Freiheit des Menschen anvertraut hat. So ist z. B. die Erfahrung des Gesetzes eine große menschliche Erfahrung. In der politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, juristischen usw. Betätigung spielt sich etwas für den Menschen Entscheidendes ab, und der Begriff und die Wirklichkeit des Gesetzes, die Haltung des Menschen zum Gesetz, die Festlegung, die Wirksamkeit und auch die Übertretung des Gesetzes haben für alle diese Betätigungen eine grundlegende Bedeutung. Desgleichen ist die Haltung des Menschen zur Welt – ob der Mensch auf der Welt Ordnung schafft oder sie desorganisiert – eine ebenfalls ganz entscheidende Erfahrung, und es handelt sich hierbei nicht bloß um die Kulturwelt des Menschen, sondern auch um seine natürliche Welt. Selbst das Schuldigwerden ist eine Erfahrung, die zur Geschichte des Gesetzes gehört, denn die Schuld hängt vielleicht vor allem mit dem Faktum zusammen, daß man Mensch und damit in der Ordnung des Gutes und des Bösen wie in jeder andern Ordnung kontingent ist. Wenn diese verschiedenen Erfahrungen im Freiheitsvollzug des Menschen die konstitutive Rolle spielen, die ihnen der wirtschaftlich-technische und der ethische Entwurf zuerkennen, muß es sich das gläubige Denken versagen, die Ordnung dieser Erfahrungen und die der Erfahrung der Sünde von Grund auf voneinander zu trennen.

Noch mehr als im Namen eines übrigens vollauf berechtigten Humanismus muß das gläubige Denken sich dies gerade im Namen seines Glaubens versagen. Einerseits nämlich glaubt es, daß der Mensch Ebenbild Gottes ist, und somit vollzieht

der Mensch irgendwie die Freiheit Gottes, wenn er sich auf den seiner Existenz entsprechenden Wegen auf den Vollzug seiner Freiheit begibt. Das Übel, das dann seiner Freiheit entspringt, ist wirklich ein Übel vor Gott, ein Übel im Hinblick auf Gott, somit eine Sünde. Andererseits glaubt es, daß Gott mit dem Menschen einen Bund eingeht; sein Gott ist ein Gott-mit-uns. Wie tiefgreifend auch die Umgestaltung sein mag, zu der der Mensch durch diesen Bund aufgerufen und gebracht wird, so macht sie doch aus ihm nichts anderes als einen Menschen, selbst wenn sie ihn zu einem Kinde Gottes macht. Der Bund läßt nicht der Schöpfung und die Erfahrung der Sünde nicht der Erfahrung des Übels entrinnen. Darum sind die Offenbarung und die Überlieferung nie davor zurückgeschreckt, die Gesetzesübertretung, die Destrukturierung der Welt und die Schuld als vorzügliche Achsen darzustellen, nach denen die Beziehung des Menschen zum Bundesgott und das Mysterium des Bundesbruches, den der Mensch in der Sünde begeht, erlebt werden sollten und denen entsprechend sie formuliert werden sollten.

Wenn das gläubige Denken gegenwärtig zögert, das gleiche zu tun, dann deshalb, weil diese verschiedenen Wirklichkeiten heute einen Sinn haben, der sich von dem, den sie in den vergangenen Kulturen hatten, stark unterscheidet. Somit muß auch ihre «Interpretation», wie die der Sünde, eine andere sein. Weil man klar sieht, was an den alten Interpretationen nicht mehr sinnvoll ist, und noch nicht weiß, wie es mit den neuen Interpretationen steht, zieht man es vor, zu schweigen oder zu glauben, daß es zum Sprechen hinreicht, die alten Deutungen anzufechten. Wenn aber auch der Sinn dieser Erfahrungen sich geändert hat, so hat ihr anthropologischer Primat nur an Bedeutung gewonnen. Daß sie aus der theologischen und pastoralen Formulierung verschwinden oder entfernt werden, bürgt somit nicht für die Authentizität des christlichen Sündenverständnisses, im Gegenteil.

Es scheint somit nicht an Wegen zu fehlen zu einer Hermeneutik der Sünde für eine Welt, die von dem für unsere heutige westliche Kultur charakteristischen wissenschaftlich-technischen Entwurf und ethischen Entwurf geprägt ist. Dieser Kultur fehlt es ja nicht an Erfahrungen des Übels, und diese Erfahrungen sind der Offenbarung über die Sünde keineswegs fremd. Doch das gläubige Denken hat diese Wege noch nicht eingeschlagen; diese Aufgabe liegt noch vor ihm, nicht hinter ihm. Damit es sich auf diese Wege begibt, erscheint mir eine Vorbedingung als unerlässlich: nur Gläubige,

die sich auf den wissenschaftlich-technischen und den ethischen Entwurf wirklich eingelassen haben, also bloß Gläubige, die sowohl Söhne wie Erzeuger unserer modernen westlichen Kultur sind – mögen sie nun Priester oder Laien, Heilssorger oder Vertreter des Lehramtes sein –, können dieses Unternehmen zu einem guten Ende führen. Das gläubige Denken fragt sich, wie es eine Hermeneutik der Sünde für den in diese Entwürfe engagierten oder von ihnen erzeugten Menschen ausarbeiten soll. Doch dieser Mensch bleibt ihm ein Fremder: er steht diesem Denken gegenüber, weil dieses vor ihm stehenbleibt und nicht in ihn eingetreten ist. Es richtet sich an ihn, wie Missionare sich an ein Volk richten konnten, dessen Kultur sie nicht teilten. Auf die diesem Aufsatz gestellte Frage: Wie soll man sich an die Menschen dieser wissenschaftlich-technischen Welt wenden, um ihnen von der

Sünde zu sprechen? wird man solange nicht antworten können, als sie nicht in eine andere Frage umgewandelt wird: in die Frage, die diese Menschen sich selbst stellen, wenn sie die Offenbarungsbotschaft über die Sünde vernehmen wollen, um sie für sich selbst und für ihre Mitmenschen zu formulieren. Dann, und nur dann, kann eine solche Hermeneutik der Sünde zustande kommen.

Übersetzt von Dr. August Berz

JACQUES-MARIE POHIER

geboren am 23. August 1926 in Etrépany, Dominikaner, 1954 zum Priester geweiht. Er studierte an der Sorbonne, an der Philosophischen und Theologischen Fakultät von Le Saulchoir und an der Universität Montreal, ist Lizentiat und Lektor der Theologie, Doktor der Philosophie, Vize-Rektor der Fakultäten von Le Saulchoir, wo er auch außerordentlicher Professor ist. Er veröffentlichte: *Psychologie et Théologie* (Paris 1967).