

Ein ökumenischer Brückenschlag zur »griechischen« Erbsündenlehre*

Von Leo Scheffczyk, München

Es war seit langem ein wissenschaftliches Desiderat, das Verhältnis der lateinischen zur »griechischen« Erbsündenlehre abzuklären, das in der Vergangenheit den extremsten Interpretationen ausgesetzt war und das in solcher Diskrepanz immer zum Einwand gegen die Zugehörigkeit dieser Lehre zum *depositum fidei* stilisiert werden konnte. Der wissenschaftliche Nachweis einer dennoch bestehenden Konkordanz oder wenigstens einer Konvergenz zwischen der westlichen und östlichen Theologie hätte aber auch, gerade unter den heutigen Vorzeichen einer allgemeinen Distanzierung von der Erbschuldwahrheit, einen ideellen Impuls zur Wiederentdeckung dieser christlichen Grundwahrheit auslösen können, von der z. B. ein so kenntnisreicher Kritiker des Christentums wie A. Schopenhauer erkannte, daß ohne sie die christliche Erlösungsreligion nicht gehalten werden könnte. Der gelungene Nachweis einer solchen Übereinstimmung von West und Ost würde dementsprechend auch der von des Gedankens Blässe angekränkelten westlichen Erbsünden-theologie einen Auftrieb verleihen können.

Wohl von solchen Motiven geleitet, machte sich der Autor an die Realisierung eines Unternehmens, das in seinen systematischen Anforderungen und seinen geschichtlichen Ausmaßen einen Bearbeiter zunächst abschrecken könnte; denn mit einer schlichten Binneninterpretation der griechischen Schriftsteller und Väter war es hier angesichts der Tatsache nicht getan, daß wirklich andere Denk- und Sprachformen, andere Auffassungs- und Deutekategorien vorherrschen, die den Bearbeiter vor ein gewisses Dilemma stellen, ob er sich nämlich dem äußeren Eindruck der Gegensätzlichkeit überlassen soll (was leichter wäre) oder ob er mit wissenschaftlicher Redlichkeit das Wagnis unternehmen soll, hier doch für eine geistige Zusammengehörigkeit zu optieren und diese begründet auszuweisen.

Wenn sich der Verfasser für den letzteren Weg entschied, dann gewiß nicht in Unkenntnis der Schwierigkeiten des Unternehmens, die nur unter Zugrundelegung eines weitgefächerten Problemkanons, einer strengen Organisation des immensen Stoffes und einer auf vielen Feldern zu bewährenden methodischen Exaktheit würden befriedigend gelöst werden können. Man darf nach der Lektüre dieses immensen Werkes behaupten, daß der Autor diese Vorbedingungen erfüllt.

Wie umsichtig und bedächtig die Ökonomie des umfangreichen Werkes angelegt ist, zeigt schon der Einführungsteil (der in fünf Teile gegliederten Arbeit), in dem gleichsam erst der Vergleichsmaßstab für die Beurteilung der beiden scheinbar hete-

* Zu M. Hauke, Heilsverlust in Adam. Stationen griechischer Erbsündenlehre: Irenäus – Origenes – Kappadozier, Paderborn 1993, 850 S.

rogenen Traditionsstränge gefunden werden muß. Dazu gehören u. a. die Vergewisserung über den biblischen (alt- wie neutestamentlichen) Befund der Ur- und Erbsündenlehre, ferner die Bestimmung des (vor allem an Augustinus herausgebildeten) Typus der abendländischen Erbschuldtheologie, der ein ähnlicher Vorentwurf bezüglich der Erbsündenlehre in der orthodoxen Theologie folgt (46–52). Diese Grundlegung geschieht unter dauernder Auseinandersetzung mit den kontroversen Positionen in der exegetischen, historischen und systematischen Forschungsgeschichte, die sich einer vordergründigen Vereinheitlichung entziehen.

Dabei wird auch richtig erkannt, daß die Divergenzen nicht zuletzt aus methodisch unreflektierten Optionen kommen, die das Gesichtsfeld der Forscher von vornherein einschränken. Wenn man z. B., wie der Verfasser in vornehmer Auseinandersetzung mit dem heute weithin als Autorität anerkannten J. Gross ausführt, mit dem Vorentscheid der sich selbst genügenden menschlichen Vernunft und der Ablehnung eines Übernatürlichen an diese Frage herangeht und dabei vornehmlich auf das Vorkommen des Begriffes »Erbsünde« achtet und an spurenhafte Vorformen wie analogen Ausdrucksweisen des Sachverhaltes kein Interesse zeigt, dann macht man sich einer methodischen Engführung schuldig, aus der verständlicherweise nicht nur eine Ablehnung jeder theologisch begründeten Erbschuldlehre resultiert, sondern insbesondere auch die Errichtung eines grobschlächtigen Schemas vom »augustinischen Erbsündenpessimismus« und vom »griechischen Schöpfungsoptimismus« folgt.

Dem stellt der Autor einmal seine eigene methodische Position gegenüber, die, in strengem Sinne geschichtlich eingestellt, mit einer geschichtlichen Entfaltung von Keimen und Ansätzen einer solchen Lehre rechnet und diese nicht isoliert aus einzelnen Aussagen herauszufinden trachtet, sondern sie aus der Analyse von geistigen Strukturen erhebt, in denen nicht schon die Sache selbst, aber ihre »Bauelemente« vorkommen. Dem entspricht methodologisch die Erstellung eines konsequent angelegten systematischen Rasters zur Beurteilung der Zeugnisse und Quellen, der als Kriterien die jeweilige Stellung der biblischen Urgeschichte bei einem Zeugen untersucht, der ferner dessen Auffassung vom urständlichen Heil, vom Gewicht der ersten Sünde, von der Solidarität mit der Ursünde einbezieht und auch ganz spezielle Vorstellungen wie die der Adam-Christus-Typologie, der Eva-Maria-Parallele und der Tauftheologie (51–55) aufnimmt.

Mit diesem methodisch reichhaltigen und differenzierten Rüstzeug geht der Autor im zweiten Teil an die Entwicklung der Erbsündenvorstellung von den Apostolischen Vätern bis hin zu Irenäus heran (86–282), in welcher Epoche gleichsam erst das vorreflexive Stadium einer Erbsündenauffassung anzutreffen ist. Deshalb hütet sich H. hier in besonderer Weise (die freilich auch danach und insgesamt beibehalten ist) vor einer Überforderung der Texte, aus denen z. B. bei den Apostolischen Vätern nur gewisse Grundelemente für eine Erbsündenlehre festgestellt werden (wie etwa die Polarität zwischen heilem Ursprung der Menschheit und endzeitlicher Wiederherstellung durch Christus). Wie ambivalent der Gesamtbefund ist, zeigt die Tatsache, daß im Barnabasbrief bereits die irenäische Rekapitulationslehre anklingt, während die Adam-Christus-Parallele noch ungenutzt bleibt. Auch der Rückbezug auf die Urgeschichte beginnt erst im Diognetbrief.

Die auf dieser Entwicklungsstufe nur bruchstückhaft vorhandene heilsgeschichtliche Theologie gewinnt bezeichnenderweise in zwei Osterpredigten des zweiten Jahrhunderts eine klarere Profilierung, besonders in der von der Forschung erst spät entdeckten Paschahomilie des Melito von Sardes, von der begründet gesagt werden konnte, daß sie sachlich »alle Elemente einer kirchlichen Erbsündenlehre« enthalte. Charakteristisch ist die Art und Weise, wie Hauke mit diesem hochrangigen Urteil, das verständlicherweise auch Kritiker (besonders von seiten der Exegese) gefunden hat, umgeht. Er nimmt es nicht unbedacht auf, sondern widmet ihm eine über zwanzig Seiten umfassende Abhandlung (145–167) mit dem überlegen geführten Beweis, daß Melito ein Präludium des Irenäus darbiete (166).

Mit Recht erfährt daraufhin die Theologie des Irenäus, die immer mehr als Schaltstelle einer heilsgeschichtlichen Theologie erkannt ist, vor allem aber auch als Bindeglied zwischen griechischem Osten und lateinischem Westen anerkannt wird, eine eingehende Aufarbeitung, die wiederum unter Aufnahme aller wesentlichen Beiträge der Forschung geschieht, aber doch in Durchführung und Ergebnis große Eigenständigkeit beweist; denn die Bearbeitung erbringt als Ertrag so ambivalente Elemente wie die Heiligkeit des ursprünglichen Lebens und die Kennzeichnung der Ursünde als Ungehorsam und Hochmut bei fragwürdiger Geringachtung des Schuldmomentes an dieser Sünde. Hier und in der nachfolgenden Behandlung des »Problemfalls Origenes« hütet sich der Verfasser mit hermeneutischem Taktgefühl vor einer gefälligen Harmonisierung der gegeneinander stehenden Gedanken, verzichtet aber doch nicht auf ihre positive Ortung im Entwicklungsgang der Erbsündenlehre. Das fällt bei Irenäus verhältnismäßig leicht, weil der (immer mitgesehene) Problemhorizont im ganzen für eine »Erbsünde« offen ist, was (nebenbei) zur Rechtfertigung des Augustinischen Bezuges auf das Zeugnis des Irenäus führt.

Von einer solchen positiven Offenheit vermag der Verfasser bei dem spekulativ vorgehenden und die Heilsgeschichte vernachlässigenden Origenes nicht zu sprechen (284–439). Ihm und seiner Lehre gegenüber ist nur die dialektische Feststellung von »Ansätzen und Gegenkräften« möglich. Wiederum unter Berücksichtigung des Gesamthorizontes, der für Origenes von »zwei Welten« gebildet ist, von der Welt der Bibel und der der platonischen Philosophie, kommt H. zu der Feststellung, daß es sich bei dem großen Alexandriner um zwei Dimensionen handelt, die der Nichtsystematiker nie zu einer Einheit zu bringen versuchte. In seiner von der Hl. Schrift durchwirkten Theologie kann er von grundlegenden Heilsfakten nicht abgehen (der Ursprung des Bösen im Willen und nicht nur wie bei Celsus im Leiblichen, die Historizität der Stammeltern, die Herleitung des Makels von Adam und nicht von einer präexistenten persönlichen Entscheidung). Aber die Verspannung dieser Einzelheiten in das zirkuläre platonische Geschichtsdenken widersteht einer gänzlich positiven Einordnung dieser Theologie in die Geschichte der Erbsündenlehre. Trotzdem vermag H. am Ende dieser profunden, beinahe monographischen Abhandlung klarzumachen, daß das dialektische Ja und Nein nicht einen gänzlich unversöhnlichen Gegensatz aufreißt; denn selbst wenn das Gesamtbild der origeneischen Theologie nicht in die Richtung einer Erbsündenlehre weist, ist der negative Trend nicht so verfestigt und systematisiert, daß er beim Absehen vor allem vom Präexistentialismus

nicht doch für die Traditionsauffassung offen wäre. In dieser Weise hat sie später der Origeneschüler Didymus tatsächlich geöffnet (wenn auch das platonische Konzept nicht gänzlich abstoßend). So konnten dann auch die Kirchenväter (selbst Augustinus) von Origenes Anregungen aufnehmen, auch wenn sie das ganze Konzept umformten.

Das geschah besonders bei den drei großen Kappadoziern, die als eigentliche Zeugen der »griechischen« Erbsündenlehre zu gelten haben. Ihre Untersuchung (im vierten Teil der Arbeit [442–692]) nimmt nicht nur den größten Raum der Arbeit in Anspruch, sondern trägt auch das Hauptgewicht der großräumigen Anlage des Werkes; denn hier kommt zum Austrag, was letztlich unter der »griechischen« Erbsündenlehre als Entsprechung zur abendländischen Auffassung zu verstehen ist. Es ist eine auf Irenäus zurückgehende, von einem purgierten Origenes beeinflusste, gegen die Abweichungen von Manichäern, Arianern, Pneumatomachen und Appolinaristen entwickelte Konzeption vom universalen Unheil aus Adam und seiner Überwindung durch Christus. Die Gesamtschau entbehrt zwar der begrifflichen Zergliederung der Abendländer, trifft sich aber doch mit ihnen in der Sinnrichtung und dem tiefsten heilstheologischen Anliegen, das Heilswerk Christi als Rückführung zum heilen Anfang verständlich zu machen.

Dabei widersteht der Verfasser auch hier einer harmonisierenden Einebnung der Lehrentwürfe des berühmten Dreigestirns, dessen Vertreter vor allem in der (trotz verbleibender Reminiszenzen) Ablehnung der origeneischen Präexistenztheorie übereinstimmen, aber sonst durchaus unterschiedliche Elemente in das Ganze einbringen: Basilius in der aufschlußreichen Antithese von »Vertrautheit« und »Entfremdung« von Gott, Gregor v. Nazianz mit der Betonung der Ursächlichkeit des Geistes bezüglich der Sünde und der Versehrung der ganzen »Natur«, der Nyssener mit dem Gedanken vom »Tod der Seele«, der in die Nähe Augustins führt. Überhaupt ist die ständig vorgenommene Relation der drei Denkgestalten zu Augustinus für die Zielsetzung und den Ertrag des Werkes äußerst ergiebig. Sie zeigt bei mancher Unterschiedlichkeit im Ansatz und in der Durchführung ein übereinstimmendes Erbe, das über Origenes und Ambrosius vermittelt sein dürfte und das der Kirchenvater von Hippo übernahm, so daß dieser sich mit Recht auf die Kappadozier berufen durfte. Ein Vergleich des Augustinus-Verhältnisses der drei Kappadozier läßt aber deutlich erkennen, daß die Konzeption des Nysseners Augustinus am nächsten steht, obgleich ein direkter Einfluß Gregors v. Nyssa auf Augustinus unwahrscheinlich ist. So ist bei ihm auch die fortschrittlichste Phase in der griechisch-patristischen Lehrentwicklung erreicht. Gleichwohl fehlt ihm, was wiederum auf den Unterschied der beiden Traditionen hinweist, die strenge Systematik, die der geistigen Grundeinstellung des Abendlandes entspricht, die aber auch historisch aus dem Zwang der Auseinandersetzung mit Pelagius zu erklären ist.

Gerade wenn man das Moment der relativ geringen direkten Einwirkungen der Vertreter der beiden Traditionsstränge aufeinander ernst nimmt, erhebt sich um so dringlicher die Frage nach dem Grund und der Herkunft der Geistesverwandtschaft zwischen Abend- und Morgenländern. Er kann nur in einem tieferliegenden Erbe

gesucht werden, das zuletzt auf eine dem Christentum ursprünglich einwohnende »Idee« (im Verständnis Newmans) zurückweist. Unter Zugrundelegung dieses Gedankens, den der Verfasser so nicht ausspricht, kann man das Werk H.s als ein hochwertiges Paradigma zur Erklärung der Dogmenentwicklung (im katholischen Verständnis) ansehen, die unter Vorwalten verschiedener Umstände zu differenzierten Ausdrucksgestalten drängt, welche auch manche Unzulänglichkeiten mit sich führen, aber doch einen einheitlichen Typus erkennen lassen, der sich schließlich immer eindeutiger profiliert, so daß das Übereinstimmende immer deutlicher zutage tritt.

Der Verfasser beläßt es aber nicht bei diesem Fazit, sondern fragt in einer eigenen Reflexion im fünften Teil des Werkes nach der »Bedeutung des Befundes für die moderne Theologie« (718–729). Der Autor vermag hier einsichtig zu machen, daß, trotz des Fehlens des Evolutionsgedankens im alten Weltbild, die betreffenden Entwürfe auch heute noch gültige Menschheitsfragen ansprechen, die weder vom Existentialismus noch vom Psychologismus gelöst werden können, insofern beide der Neigung zu einem unheilen Anfang der Geschichte und zum metaphysischen Dualismus nicht zu widerstehen vermögen. Die hier gemachten Vorschläge zur stärkeren Betonung der umfassenden Wirklichkeit von Heil und Unheil (anstelle der alleinigen Fixierung auf den Sündenbegriff), zur christologischen Ausrichtung des Konzeptes, zur Betonung menschlicher Solidarität im Unheil wie im Heil, verdienen Beachtung. Diese Vorschläge könnten m.E. sogar auf die dem Verfasser unabweislich erscheinende Transmissionsvorstellung ausgedehnt werden. Ebenso überzeugend ist die im ökumenischen Kontext gemachte Feststellung, die an die Adresse der in sich nicht einheitlichen orthodoxen Lehre über die Erbsünde gerichtet ist, »daß die entscheidenden Momente dessen, was die katholische Lehre mit ›Erbsünde‹ meint, auch in der eigenen (griechischen) Tradition vorhanden sind« (726). Darum darf das reife, präzise gearbeitete Werk als geglückter Brückenschlag zwischen den Traditionen angesehen werden, der das, was bisher mehr behauptet oder errahnt wurde, zur wissenschaftlichen Gewißheit erhebt.

Gegenüber der imponierenden Architektonik des Werkes im Großen wie der »Pünktlichkeit« und Exaktheit im Kleinen wiegen verbleibende Desiderate leicht. So wäre z.B. bei der methodischen Grundlegung eine Thematisierung der in dem Werk unstreitig zutage tretenden besonderen hermeneutischen Position dienlich gewesen. Bei der dauernd mitgehenden Beschäftigung mit Augustinus hätte die zusätzliche Fragestellung interessiert, wie dessen von Paulus inspirierter Universalismus mit den auch vorhandenen partikulären Heilsvorstellungen zu vereinen ist. Auch wünschte man die vorhandenen Querverweise auf die alexandrinische Theologie nach Origenes und auf die antiochenische Theologie manchmal umfänglicher ausgeführt. Aber mit dieser Forderung stößt man bereits an die Grenze des Möglichen bei einer so ausgebreiteten und hochdifferenzierten Arbeit, mit welcher der Verfasser einen beachtlichen Beitrag zur modernen Dogmengeschichtsschreibung geleistet hat, der dankenswerterweise für die Nutzung und Auswertung durch ausgezeichnete, umfangreiche Register präpariert ist.