

Rezension: Walter Sparr, Unbegreifliche Sünde. Wie, wem und was kann der dogmatische Sündenbegriff zu verstehen geben?, in: Wilfried Härle, Reiner Preul (Hg.), Marburger Jahrbuch Theologie, Bd. XX: Sünde, Leipzig 2008, 107-143.

Sparr beginnt mit der Beobachtung, dass in jüngerer Zeit in der evangelischen Theologie eine erstaunliche Renaissance der Hamartiologie, der Sündenlehre zu beobachten ist. Die „Universalität und Totalität der (Erb-)Sünde“ (107) scheint wieder Gemeingut evangelischer Lehre zu sein. Allerdings sei, so Sparr kritisch, die dabei vielfach beanspruchte Leistungsfähigkeit des dogmatischen Sündenbegriffs zu bezweifeln. So möchte Sparr im ersten Teil des Aufsatzes (I.) Beobachtungen sammeln, die für diesen Zweifel sprechen.

Eingangs (1.) skizziert er den prägenden Ansatz K. Barths in der Sündenlehre, der das Auftreten der Sünde und ihre andauernden Existenz als das schlechthin und bleibend Unbegreifliche charakterisiert. Diese Unbegreiflichkeit dauert auch und *insbesondere* für die durch die Offenbarung Gottes in Christus im Glauben informierte Vernunft an. Somit gilt: Je begreiflicher uns die Sünde erscheint, desto mehr wird ihre Abgründigkeit verkannt. Bei der Neuorientierung, für die Barth steht, handelt es sich um eine erfolgreiche Reaktion gleichermaßen auf die ethisch motivierte Kritik der Aufklärung an der traditionell-kirchlichen Sündenlehre einerseits und andererseits die insbesondere mit Nietzsche und Freud verbundenen Versuche, welche die Rede von der Sünde als klerikales Machtinstrument entlarven möchten (vgl. 108f.). Wird in „antimoralistische[r] Ausrichtung“ (110) übereinstimmend betont, dass die Sünde ihre Bedeutung und Dramatik aus der durch sie verfehlten Gottesbeziehung bezieht, steht allerdings für den Ungläubigen, also bei einer negierten Gottesbeziehung, wahre Sündenerkenntnis gar nicht zur Debatte. Die Unverständlichkeit der Sünde für Zeitgenossen kann also an sich kein Problem sein (vgl. 109). Sollte die Sündenlehre dann noch auf etwas anderes abzielen „als die Vergewisserung derer, die im Wesentlichen schon wissen, was Sünde ist, weil und insofern sie die Vergebung der Sünden erfahren haben“ (111f.)?

Damit wird zweitens grundsätzlich fraglich, gegenüber wem und wozu der Begriff der Sünde überhaupt sinnvoll zu verwenden ist (2.). Inwiefern kann eine uneigentliche, vorläufige oder gar verblendete Sündenerkenntnis des natürlichen Menschen diesem seine Existenz erschließen? Die doppelte Zielsetzung der Sündenlehre ist also problematisch: Einerseits soll sie für den Standpunkt des Glaubens selbst erschließende Funktion haben, andererseits den Sündern „draußen“ etwas mitteilen – was diese ohne den Glauben aber eigentlich gar nicht, zumindest nicht richtig verstehen können (vgl. 112). Nicht zuletzt ist eine solche Abstraktion an sich fragwürdig, die zwar „für alle und jeden Menschen gelten“ soll (ebd.), aber damit faktisch niemanden konkret trifft. Laut Sparr hängen diese Probleme damit zusammen, dass die konstitutive Asymmetrie von Geschöpflichkeit und Sündersein verkannt wird.

Nimmt man mit vielen aktuellen Theologen (3.) den Ausgang von der (reformatorischen) Intention, durch das *magnificare peccatum* die Sünde „um der Gnade willen groß zu machen“ (Axt-Piscalar im Anschluss an Luther, 113), stellt sich ebenfalls die Frage möglicher Adressaten einer solchen Rede von der Sünde. Auch hier kommen als Adressaten eigentlich nur solche in Frage, „die zwar die Vergebung ihrer Sünden empfangen haben“, aber „unbegreiflicherweise [...] erneut sündigen“ (ebd.). Andernfalls drohe das „mehr oder weniger gewaltsam nötigende[] ‚Sündermachen‘“ (114), was wiederum der moralismuskritischen Grundausrichtung neuerer Sündenlehre zuwider läuft. Sparr deutet auch Beziehungen zu praktisch-theologischen Problemfeldern an.

Ausgehend von diesem Problembefund unterzieht Sparr zentrale, weithin geteilte Grundsätze der aktuellen evangelischen Sündenlehre einer kritischen Prüfung (II.).

Der erste dieser Grundsätze lautet: „Sündenerkenntnis ist Glaubenserkenntnis“ (1.). Damit ist zwar

eine spekulative Sündenlehre ausgeschlossen, welche die Sünde als (notwendigen) Zwischenschritt in den Prozess der Erlösung einordnet. Wird dieser Grundsatz aber ernst genommen und Sündenerkenntnis nur im „Rückblick des gerechtfertigten Sünders auf seine Existenz unter der Sünde“ (117) zugestanden, so ist Sündenerkenntnis vom Standpunkt des Unglaubens aus strikt unmöglich. Dies habe unmittelbar Einfluss auf die Frage nach möglichen „Anknüpfungspunkten“ der christlichen Verkündigung am Selbstverständnis des natürlichen Menschen. Hier sei auch das Grundproblem der unfruchtbaren Diskussion um die Zuordnung von Gesetz und Evangelium zu suchen (vgl. 118f.). Der Überschritt von sich selbst als sündigem Individuum auf alle Exemplare der Gattung Mensch, also zur objektiven Notwendigkeit des Sündenseins, sei jedenfalls ein unzulässiger Trugschluss und das Verhältnis von Individualität und Allgemeinheit bei Sünden- und Glaubenserkenntnis spezifisch verschieden (vgl. 120f.).

An zweiter Stelle ist der Grundsatz „Sünde ist Unglaube“ (2.) zu untersuchen. Mit diesem soll festhalten werden, dass von Sünde nur dort gesprochen werden kann, wo die Dimension des Gottesbezuges im Blick ist. So kann evangelische Theologie zuspitzend formulieren, dass Unglaube als verkehrtes Gottesverhältnis das „Wesen“ der Sünde sei (Axt-Piscalar, vgl. 121). Dieses Verständnis wurzelt im reformatorischen Glaubensverständnis, sei laut Sparrn aber problematisch, wenn mit dieser Abstraktion konkrete „Tatsünden in ihrer Pluralität und Varianz [...] keine wesentliche Rolle mehr spielen“ (123). Zudem werde gerade dadurch die oft beanspruchte anthropologische Erschließungskraft der Sündenlehre wieder eingeschränkt, nicht zuletzt werde der Sündenbegriff durch diese Abstraktion zwangsläufig unscharf (vgl. 124). So richtig Anliegen wie etwa die Abwehr einer sexuellen Verengung der Sündenlehre seien, so fragwürdig seien manche Folgen wie die Ausblendung der Trieb- und Affektsphäre insgesamt (vgl. ebd.). Insgesamt sei bei einer subjektivitätstheoretischen Grundlegung der Sündenlehre der Abweg kaum zu vermeiden, dass die Sünde als das Wesen der menschliche Subjektivität erscheine – und mithin Sünder, Sünde und Sünden zusammenfallen (vgl. 124f.).

Anschließend widmet sich Sparrn der Aussage „Alle Menschen sind Sünder“ (3.). Die Reformation hat ein naturalistisches Verständnis von einer Vererbung der Sünde zurückgewiesen. Allerdings hat sie die Universalität der Sünde als eines *Schuld*zusammenhanges – darin unterschieden von der römisch-katholischen Theologie – in einer Weise betont, die dem juristischen und moralischen Gedanken von Schuld widerspricht, der nach einer persönlich zurechenbaren Tat verlangt (vgl. 126f.). Als Lösung tendiert die evangelische Theologie dazu, jeden Einzelnen mit Adam gleichzusetzen, so dass sich der Fall „faktisch“ in jedem Menschen wiederholt. Sparrn kritisiert hier eine Verwendung des Begriffs „faktisch“, welcher den Überschritt vom Einzelnen zur Universalität der Sünde als selbstevident darzustellen versuche (vgl. 127f.). Zudem sei die zeitliche Dimension, welche in einer anthropologischen Struktur verloren gehe, unverzichtbar, insofern Sünde immer in bestimmten „räumlichen und zeitlichen Kontexten [...] sozial erlernt und habituell eingeübt“ werde (129). Dafür sei aber kulturhermeneutische Reflexion vonnöten, welche anders als eine subjektivitätstheoretische Sündenlehre diese Kontexte erfassen könnte.

Methodisch zieht Sparrn hier drei Folgerungen: Die Aussage über die Universalität der Sünde sei erstens kein eigener Glaubenssatz, sondern nur die Kehrseite der Universalität des Heils. Sie sei zweitens als Allaussage „nichts weniger als eine *Prophetie*“ und daher nur im „heilsgeschichtlichen Horizont“ (131) des Glaubens möglich. Drittens habe man es also nicht mit einem Anknüpfungspunkt für Nichtglaubende zu tun, welche vielmehr diese Aussage immer gesetzlich missverstehen müssten. Begrifflich, so Sparrn, sei das Wort „Erbsünde“ dem der „Ursünde“ vorzuziehen, da auf diese Weise Sünde deutlicher von (moralisch verstandener) Schuld unterschieden bleibe und nicht zuletzt der Begriff des „Erbes“ kulturphilosophisch anschlussfähig sei (vgl. 132f.).

Als letzter Grundsatz ist die Aussage „Auch Christenmenschen bleiben Sünder“ (4.) zu betrachten. Schon die auf Luther zurückgehende Formel *simul iustus simul peccator*, auf die hier rekurriert

wird, sei laut Sparn ihrerseits paradox gemeint und wurde schon im Luthertum keineswegs einhellig interpretiert (vgl. 134). Gerade die Gespräche um die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre 1997 haben gezeigt, dass es sich hier um eine Zuspitzung handelt, die ökumenisch kaum anschlussfähig ist. Wenn man für Christen einen „lebenslangen Kontrast zweier Totalbestimmungen der Existenz“ (ebd.) behauptet, entstehe zudem ein fragwürdiger Anschein der Symmetrie von Sündersein und Gerechtheit. Stattdessen sei, so Sparn, hier die Dimension der Zeit zu betrachten und der Grundsatz so zu interpretieren, dass der „gerechtfertigter Sünder [...] nicht nur auf vergebene Sünde ‚zurückblickt‘, sondern sie in der Kraft des erneuernden Heiligen Geistes tätig ‚vergehen‘ lässt“ (137). In der christlichen Lebensführung müsse das Geflecht von Glaube und Sünde immer wieder neu entwirrt werden, „indem die Frömmigkeit sich ihres (ihr auch in den besten Werken nicht zu eigen werdenden) Grundes vergewissert und Gott um Vergebung der Sünden bittet“ (ebd.).

Sparn stellt daher als Zwischenfazit fest: Die Ziele der neueren Sündenlehre würden oft „dadurch beeinträchtigt, dass ihre Rede von der Totalität und Universalität der Sünde auf einen univoken“ – das heißt scheinbar eindeutigen bzw. klaren – „Begriff zurückfällt, der die Einsicht in die Unbegreiflichkeit der Sünde unterläuft“ (138). So werde der „grundsätzlich relational definierte Begriff der Sünde“ unter der Hand doch zu einem „substanziellen Begriff“ (ebd.). Ausgehend von diesem Befund unternimmt es Sparn im letzten Abschnitt (III.), Richtlinien für eine „Rekontextualisierung“ (ebd.) der Sündenlehre vorzuschlagen.

Erstens sei die „Topische Relativität“ (1.) zu beachten, das heißt, dass christliche Lehre unausweichlich „relativ zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort formuliert wird“ und werden müsse. Die deutsche evangelische Theologie sollte sich also verstärkt ihrer „frömmigkeitsgeschichtlichen und kulturellen Partikularität“ (139) und kulturellen Kontingenz erinnern.

Zweitens ist die „Dogmatische Posteriorität“ (2.) einzugestehen, also: dass die theologische Reflexion dem Gottesdienst nachzuordnen ist und sich „nur als die Reflexion desjenigen Sündenbewusstseins verstehen [sollte], das sich im Gebet bildet, das die Vergebung der Sünden zugesprochen bekommen hat und diesen Zuspruch erneut erbittet“ (140). So wird ein ontologisch-abstraktes Verständnis der Sünde abgewehrt, das Sünde anderen Menschen gewaltsam andemonstrieren will. Sündenerkenntnis könne der Verkündigung des Evangeliums keine zusätzliche Evienz verschaffen werden (vgl. ebd.). Da ihr kein positiver dogmatischen Rang zukomme, regt Sparn an, wäre eventuell auf einen eigenen theologischen Lehrkomplex der Sündenlehre zu verzichten.

Drittens mahnt Sparn „Kommunikative Diskretion“ (3.) an, indem er fordert, in der Rede von der Sünde die Rede in der 1. Person von abstrakten Aussagen in der 3. Person klar zu unterscheiden (vgl. 141). So sei die bekennende Rede in der 1. Person vorzuziehen und stets zu berücksichtigen: „Das *magnificare peccatum* ist eine Aufgabe, die Christenmenschen an sich selbst haben, nicht an anderen“ (142). Damit werde auch die fruchtlose Debatte um das Verhältnis von Gesetzes- und Evangeliumspredigt entschärft: Statt die Sünder anzuklagen sollte die Gesetzespredigt „die alltägliche menschliche Lebenswelt als Raum der Verbindlichkeit der Gebote Gottes zu verstehen [...] geben“ (ebd.), was sich am Besten durch die Entfaltung biblischer Begriffe wie „Schöpfung“, „Bund“ und „Gerechtigkeit“ erreichen lasse.

Schließlich gelte der „Eschatologische Vorbehalt“ (4.) auch bezüglich der Sündenlehre, die „mit guten Gründen die Täter und die Opfer des Bösen nicht schon jetzt eindeutig trennt, dies vielmehr der Wiederkunft Jesu Christi zum Gericht überlassen muss“ (143). In Anbetracht dieses Sachverhaltes erwiesen sich die traditionellen Metaphern des tragischen Verhängnisses und der Krankheit als fruchtbar, da auch hier die säuberliche Trennung in Täter und Opfer versage. Der

Glaube bleibe, so resümiert Sparrn abschließend, „in dieser Weltzeit der Prüfung, der Anfechtung, ja der Versuchung ausgesetzt“ (ebd.), was auch heiÙe, dass eine endgültig befriedigende Erklärung der Sünde ausbleiben muss.

Tobias Grassmann