

Begriff und Aktualität der Erbsünde

Zu einem „Forschungsgespräch“ in Mülheim/Ruhr

Im vorigen Jahr erschien in dieser Zeitschrift ein Gespräch mit dem Philosophen *Leszek Kolakowski* unter der Überschrift „Der Mythos, das Christentum und die Realität des Bösen“ (HK, Oktober 1977, 501–506). Hier kommt der polnische Denker u. a. auf das zu sprechen, was er „heute besonders gefährlich“ findet, nämlich: „den absoluten Humanismus, im Sinne des Glaubens an die Selbstgenügsamkeit des Menschlichen; die völlige Freiheit des Menschen in der Schaffung allen Sinnes und aller Bedeutung“. Dieser „prometheische Glaube“, so gesteht Kolakowski, „war es, was mir einst attraktiv erschien. Gerade das erscheint mir heute philosophisch im Marxismus, der in diesem Punkte Nietzsche eng verwandt ist, als gefährlich; mit einem Wort: gefährlich erscheint mir die Ablehnung der Erbsünde“ (502). Dieser Gedanke erfährt im Laufe des Gesprächs noch eine entscheidende Erläuterung, wenn Kolakowski sagt: „Das Spezifische des Christentums ist für mich die Idee der Erlösung durch das Leiden des Gottessohnes auf Erden“; oder, von der anderen Seite her formuliert: „Das Spezifische am Christentum ... ist eine Anerkennung der menschlichen Schwachheit, der Unmöglichkeit der Selbsterlösung“ (504).

Solche Aussagen sollten Warnung sein, nicht voreilig „Abschied von der ‚Erbsünde‘“ (H. Haag im Geleitbrief zu U. Baumanns Buch, s. u.) zu nehmen, scheint sich doch in diesem Begriff eine *menschliche Grunderfahrung* widerzuspiegeln, die (eben weil es eine menschliche Grunderfahrung ist) das Zentrum des Christlichen betrifft. Allerdings, und dies muß sofort hinzugefügt werden, sind sowohl der Begriff „Erbsünde“ (als Übersetzung des lateinischen *peccatum originale originatum*) als auch manche (biologistisch-evolutionistischen) Deutungen wenig dazu angetan, den eigentlichen Sinn des Gemeinten Licht werden zu lassen, so daß der geforderte „Abschied von der ‚Erbsünde‘“ aus Furcht, hier solle dem Menschen ein Bewußtsein von Schuld andemonstriert werden, paradoxerweise von einer Schuld, die gar nicht zu seinen Lasten geht, keineswegs unverständlich erscheint.

Rückbesinnung auf die biblische Tradition

Das diesjährige Forschungsgespräch in der Katholischen Akademie des Bistums Essen, der „Wolfsburg“ (Mülheim/Ruhr) (10.–12. 4. 78), bemühte sich um die *Problematik des Begriffs „Erbsünde“*. Drei sich gegenseitig

durchdringende Dimensionen kristallisierten sich im Laufe des Kolloquiums heraus: erstens die Rückbesinnung auf die Tradition, zweitens der christologisch-soteriologische Horizont, drittens der Dialog mit zeitgenössischen Philosophen (vor allem mit Adorno und Marcel). Als Grundgepräge war das interdisziplinäre Bemühen zu verzeichnen.

Als ein *Minimal-Konsens über das, was mit dem Begriff „Erbsünde“ gemeint ist*, galt zunächst unausgesprochen, dann ausgesprochen: „eine allgemeine, alle Menschen im voraus zu ihrer eigenen personalen Freiheitsentscheidung umfassende Unheilssituation, die dennoch Geschichte und nicht Wesensbestand ist, durch den Menschen geschehen und nicht einfach mit der Kreatürlichkeit gegeben ist“ (K. Rahner, Schriften I, 306).

Es ist nicht zu leugnen, daß dies eine typisch dogmatische und im 20. Jahrhundert (d. h. bereits nach einer langen geschichtlichen Entwicklung) formulierte „Definition“ ist. Aber wird sie den biblischen Schriften gerecht, in denen sich doch auch das zu behandelnde Thema widerspiegeln müßte, sollte es eine menschliche Grundbefindlichkeit betreffen? Prof. *Norbert Lohfink* (Frankfurt) stellte sich als Alttestamentler ausdrücklich dieser Problematik: „*Wie sollte man das Alte Testament auf die Erbsünde hin befragen?*“ – so lautete der Titel seines Beitrages, in dem es ihm darum ging, durch die Wiederentdeckung der alttestamentlichen Tradition die Wirklichkeit heute besser verstehen zu lernen.

Um das Alte (wie Neue) Testament befragen zu können, bedarf es nicht nur einer systematisch-dogmatischen Vorentscheidung bezüglich einer Grobdefinition, sondern auch bezüglich deren näherer Interpretation. Aus den von der gegenwärtigen Dogmatik-Aura angebotenen vier Hauptrichtungen (vgl. *Urs Baumann*, Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie, Freiburg 1970) entschied sich Lohfink neben dem biologischen, evolutiven und personalen Weg für den „soziologischen“ Weg der Interpretation. Hierfür zog er die Untersuchung von *René Girard*, *La violence et le sacré* (Paris 1972), sowie deren Rezeption von *Raymund Schwager*, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften* (München 1978), als entscheidende Hilfe heran (vgl. auch HK, April 1978, 187–193). Nach Girard/Swager ist das Schicksal der Völker dadurch geprägt, daß Gewalt durch Gewalt kom-

pensiert, nicht aber innerlich überwunden und deshalb weitergetragen wird. Diese Kompensation der Gewalt durch Gewalt geschieht in den „niedrigeren“ Völkern mehr durch Blutopferkult, in den „höheren“ mehr durch Justiz. In beiden Fällen bleiben die einzelnen Gemeinschaften im Kreis der Gewalt- und Bluttaten (näheres: vgl. O. Keel, „Wie böse ist Gewalt?“, in: Orientierung 41 [1978] Nr. 4, 43–46). Auf diesem Hintergrund versuchte Lohfink einen (neuen) Zugang zu den beiden klassischen Texten Ps 51 und Gn 3–4ff, die allerdings nur als pars pro toto stehen sollten. In beiden Texten sah er eine Entlarvung der Gesellschaft in ihrer sündhaft-unmenschlichen, weil gewalttätigen Konstruktion. So bietet der Ps 51 die innere Verflochtenheit vom Ertrunkensein im Blutsee (Blut im Plural), von der Erkenntnis, daß der Mensch von Anfang an in Sünde ist, und von der Aufforderung, statt Opfer ein feinfühliges Herz zu bieten. Vor allem die Erzählung von Gn 3 (Sündenfall), welche zu Gn 4 (Kain und Abel) in einer inneren Einheit zu lesen ist, schildert in urtypischer Form das Gewalt-Problem als Rivalitätsproblem: in Gn 4 zwischen Bruder und Bruder (horizontale Dimension). Der angedrohte gewaltsame Tod in Gn 3 kommt erst in Gn 4 im Mord zum Austrag. In beiden Dimensionen aber geht etwas der konkret-freiheitlichen Tat voraus: in Gn 3 die Schlange, in Gn 4 der Dämon, der an der Tür lauert. Dort, wo die Gewalt nicht durch das Opfer kompensiert werden kann, kommt es zu dem offenen Ausbruch, der aber dann durch die juristische Maßnahme der Blutrache in Bahnen gelenkt wird.

In beiden Texten, so lautete eines der Grundergebnisse Lohfinks, wird die Gesellschaft in ihrer Gewalt-Struktur entlarvt, aber nur vorläufig. Endgültig sei dies dann erst durch Jesus geschehen (s. Mk 10, 55ff), und zwar auch folgerichtig: nämlich erst wo die Wahrheit sich voll mitteilt, kann die Unwahrheit (hier als Gewalt) voll entlarvt werden; wo sie nur vorläufig gegenwärtig ist, ist auch die Entlarvung nur vorläufig.

Unabhängig von der diskutierten Frage, wieweit Girards ethnologisch-soziologische Untersuchungen tragen, erschien der Ausgriff des Alttestamentlers nicht nur auf das Gebiet der Dogmatik, sondern auch auf außertheologische Wissenschaften als fruchtbar.

Aus der Diskussion zwischen *Herbert Haag* (Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre, Stuttgart 1966), der im Alten Testament keinen Anhaltspunkt für die für ihn fragwürdige Erbsündenlehre sieht, und *Joseph Scharbert* (Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre, Freiburg 1968), der die entgegengesetzte Position vertritt, zog Lohfink das Fazit: Das zeitgebundene „Stammvater-Denken“ bedürfe heute einer Übersetzung, die unserem Kultur- und Denkhorizont angemessen erscheint. Eine Überstrapazierung dieses Denkmodells führe notwendig in eine biologistische und damit antibiblische Verengung.

Die aufgedeckte Stammvater-Problematik prägte auch das Bemühen des Neutestamentlers Prof. *Alexander Sand*

(Bochum), der unter dem Thema „*Sünde, Gesetz und Tod. Zum Menschenbild des Apostels Paulus*“ vor allem die klassische Stelle Röm 5, 12–21 (Adam-Christus-Parallele) neu zu bedenken versuchte. Er kam zu dem Ergebnis, daß Paulus die Stammvater-Gestalt Adams nur heranzieht, um das Erlösungsereignis in Jesus Christus prägnanter herauszuarbeiten. Nicht hier, sondern wenn überhaupt, dann kommt in der Darstellung der Sünde als übergreifende Macht das Erbsündenthema zum Tragen. – Allerdings, so wurde in der Diskussion hinzugefügt, müßten dann auch andere Stellen weiter bedacht werden, wie z. B. Eph 2, 1ff, wo die Sündenmacht als die sich hypostasierte, weil verabsolutierte „Welt“ manifestiert, oder Röm 7, 14ff, wo die Sünde gegen Willen und Wissen des Menschen getan wird. Gerade, weil Röm 5, 12 nicht (wie verhängnisvollerweise durch und vor allem im Anschluß an Augustin geschehen) biologistisch-historisierend interpretiert werden darf, ist der Blick für andere Bilder für das hinter dem Begriff der Erbsünde Gemeinte zu weiten.

Damit wäre auch dem von Sand und Lohfink ausdrücklich hervorgehobenen *pastoralen Anliegen* einer zeitgemäßen Verkündigung gedient: es gilt, an Phänomenen, die jeder Mensch kennt, die Verlorenheit in einer universalen Schuldverflochtenheit zu erhellen. Dazu kann gerade die rechte Interpretation der oft anschaulichen biblischen Bilder (s. Gn 2–11, s. o. Eph 2, 1ff u. a.) unter Zuhilfenahme heute verständlicher Bilder (s. u. Marcel und Adorno) dienlich sein. Selbstverständlich gilt es, neben dieser mehr „narrativen“ Dimension die „spekulativ-begriffliche“ Bemühung zu wahren, will sich Erbsünden-Theologie nicht zu einer Märchenstunde verflüchtigen.

Christologisch-soteriologischer Horizont

Gerade die (anschauliche) Entdeckung des Bösen in seiner Dimension des universalen Verstrickungszusammenhangs läßt nach der rettenden Wirklichkeit rufen, die uns aus dieser Verstrickung herausreißen könnte (übrigens, eine recht bildhafte Rede). Aus eigener Kraft, so scheint es, und dies ist auch der genuine Sinn z. B. der paulinischen Theologie, kann sich die Menschheit nicht befreien. Diesen Zusammenhang entfaltete Prof. *Wilhelm Breuning* (Bonn) aus dogmatischer Sicht unter der Überschrift: „*Die Sünde als Grundbefindlichkeit der Menschen im Angesicht Christi und seiner Gnade*“. In seinem dogmen- und theologiegeschichtlichen Teil machte er auf den eigentlichen „Sitz im Leben“ der Augustinischen „Erbsündenlehre“ aufmerksam: nämlich auf die Abgrenzung sowohl gegen den Manichäismus (die Schöpfung ist im Kern verdorben) als auch gegen den Pelagianismus (die Sünde ist nur ein Schönheitsfehler und aufgrund menschlicher Freiheit zu überwinden). Deshalb die Formulierung: „*propagatio non imitatio*“. Dieser Spannung, nicht total korrupt – aber auch nicht nur Schönheitsfehler, wollte ebenso die scholastische Lehre (mit ihren Begriffen wie „*vulneratus in na-*

turalibus“, „spoliatus gratuitis“, „carentia gratiae debita“ – inhaltlich oft gefüllt mit der allerdings fragwürdig verstandenen „concupiscentia“) gerecht werden. In der typisch christologischen Überlegung wies Breuning (mit Balthasar) direkt auf die Gestalt Jesu hin. Hier trete dem in der Verstrickung von Gott abgewandten Menschen die göttliche Wirklichkeit in einer Ohnmachtsgestalt gegenüber, aber so, daß deutlich wird: dieser Gekreuzigte ist um meinetwillen von Gott verlassen. Das Göttliche erscheint in der Einsamkeit und Verlorenheit des Menschen als der noch Einsamere und zugleich Gegenwärtige.

Dieser Gedanke konnte in der Diskussion durch die Begrifflichkeit von der „geschaffenen und ungeschaffenen Gnade“ weiter interpretiert werden: In der *Sündensituation als Grundbefindlichkeit* ist die geschaffene Gnade (als Erhöhung des Geschöpfes) abwesend, nicht aber die ungeschaffene (als die immer anwesende Hinwendung Gottes zum Menschen). Sünde als Grundbefindlichkeit meint die Unfähigkeit des Menschen, das immer anwesende Angebot Gottes existentiell anzunehmen und zu verwirklichen (denn Gnade ist als Selbstmitteilung Gottes zu verstehen). Erscheint Gott in dieser Situation, dann kann er nur als Abwesender erscheinen (in diesem erhellt sich der Sinn der paulinischen Rede: Christus wurde für uns „zur Sünde“). Dadurch wurde ebenfalls deutlich, daß „Grundbefindlichkeit“ nicht als „Existential“ oder „transzendente Struktur“ (vgl. Georg Scherer, *Strukturen des Menschen*, Essen 1977) interpretiert werden darf; dann wäre das Wesen des Menschen betroffen. Sie ist vielmehr eine in der Geschichte immer vorkommende Größe: eine „urgeschichtliche“ Größe.

Die Minimal-Aussage *Rahners* konnte Breuning schließlich mit *Walter Kasper* konkreter veranschaulichen: Der Mensch befindet sich in dem Teufelskreis von Gewalt und Gegengewalt. Beim Kampf gegen das Böse schleicht sich das Böse unterderhand neu ein (hier hat das Bild der Schlange u. a. seinen genuine Ort). Soll nicht, was an sich das Konsequente wäre, die reine Verzweiflung übrigbleiben, sondern soll es Hoffnung geben, dann bedarf es eines „qualitativ neuen Anfangs“, der gerade in der absoluten Einsamkeit (des Kreuzes) aufkeimt (vgl. *Walter Kasper*, *Jesus, der Christus*, Mainz 1975, S. 67).

Interpretation von Philosophen

Das Gespräch mit zeitgenössischen Philosophen gipfelte in dem Vortrag von Prof. *Georg Scherer* (Essen), Direktor der „Wolfsburg“, „*Bann und Verzweiflung. Philosophischer Versuch zur Erbsünde im Anschluß an Th. W. Adorno und G. Marcel*“. Ein Blick in die Philosophiegeschichte und in die Gegenwart lehrt, daß das Erbsünden-thema bei den Philosophen zumindest angedacht wurde (man denke an *Heraklits* Klage, daß die vielen nicht auf den gemeinsamen Logos hören; an *Platons* Wertung der Materialität, die der Seele ungemäß sei; an den von *Kant*

hervorgehobenen Widerspruch von Pflicht und Neigung; an *Heideggers* Analyse der „Verfallenheit“, die er selbst ausdrücklich in Beziehung zur Erbsünde setzt [vgl. § 38 in „*Sein und Zeit*“]; an marxistische Theorien über die Entfremdung und Verdinglichung des Menschen u. a. mehr). Solche Parallelen erscheinen keineswegs verwunderlich und leuchten gerade demjenigen auf, der hinter dem Begriff der Erbsünde eine Grundbefindlichkeit des Menschen sieht.

Ebenso wie *Kolakowski* und *Heidegger* verweist auch *Th. W. Adorno* ausdrücklich auf Beziehung zur Erbsündenlehre (*Negative Dialektik*, S. 239). Das entscheidende Stichwort ist bei ihm der „*Bann*“. Dieser wurzelt in der Bedrohung durch die ihm feindlich erscheinende Natur. (Die Natur muß nicht notwendig als feindlich erscheinen; *Adorno* denkt sehr wohl an die Möglichkeit einer unmittelbar-kindlichen Begegnung, die es aber tatsächlich nicht gibt.) Will der Mensch sich der Natur in ihrer Bedrohlichkeit gegenüber behaupten, dann ahmt er sie in ihrer Bedrohlichkeit nach (*mimesis*), d. h., er bedroht, er unterdrückt. Eben weil er sich dazu gedrängt fühlt, bezeichnet er das Unterdrücken nicht nur als naturgegeben, sondern – gleichsam um sich zu entschuldigen – auch als naturnotwendig und erhebt es dadurch zur „*zweiten Natur*“. Damit schließt er sich in einen Teufelskreis ein: durch die Natur bedroht, erhebt er das Bedrohen selbst zur Natur und unterwirft sich ihr. Dieser Teufelskreis ruft die *Phänomene des Bösen*, wie Angst, emotionale Kälte unter den Menschen, regressives Bewußtsein und Verhalten hervor.

Vor allem aber zeigt sich der *Bann* darin, daß die Geschichte des Menschen von der Steinschleuder bis zur Megatonnenbombe eine Geschichte des sich ständig reproduzierenden Todes ist. Dabei beginnt der Tod nach *Adorno* bereits darin, daß das Individuum als besonderes unter der Herrschaft der instrumentellen Vernunft gleichgeschaltet wird, so daß der Versuch des Menschen, sich gegenüber der Bedrohung durch den Tod selbst zu erhalten, immer schon in die Weise der Selbstauflösung umgeschlagen ist. Daß es so ist, verschleiert er sich im ideologischen Schein des Bannes. (Jesu Wort „*Sie wissen nicht, was sie tun*“ könnte in diesem Sinne auf alle Menschen angewandt werden.) Bedeutsam erscheint *Adornos* Rückfrage nach einer Urschuld. Aus der Erfahrung unserer eigenen Zeit auf die Urgeschichte extrapolierend, vermutet er ein (freilich durch Faktenwissen nicht belegbares) Ereignis der willkürlichen irrationalen Machtergreifung durch den Menschen. Hier treffen sich *Rahners* und *Adornos* Aussagen (s. o.). Zugleich unterscheidet sich *Adorno* hiermit bewußt von *Hegel*, *Marx* und *Engels*, die einen notwendigen Verlauf der Menschheitsgeschichte rekonstruieren zu können glauben.

Nicht minder bedeutsam ist die Einsicht, daß der *Bann* eigentlich erst *dadurch* seine Macht gewinnt, daß er als Notwendigkeit umgemünzt wird. Von hierher wird die Radikalität des Rufes Jesu deutlich: „*Sinnet um!*“

Ebenso wie Adorno geht auch *Marcel* von der Bedrohung durch den Tod aus; allerdings hat er dabei mehr die freie Entscheidung des einzelnen im Blick. Das Schauspiel des Todes legt den „Verrat“ (der Verzweiflung und des Selbstmordes) nahe, ja dränge ihn uns geradezu auf. Gibt der Mensch dieser Versuchung nach, gerät er in die „Welt des Problematischen“, in die Welt des „Habens“, in der er zu einem Bündel von Funktionen entartet. Allerdings zeitigt sich darin der „negative“ Gebrauch der Freiheit, der sich vom Abgrund des Todes ansaugen läßt. Es gibt auch den „positiven“ Gebrauch, der sich durch die die Hoffnung begründenden „Zeichen“ berühren läßt, von denen die Welt nur so „wimmelt“. Entscheidend für die Erbsündenlehre ist Marceles Aussage, daß die Versuchung zur Verzweiflung „gewissermaßen im Inneren unserer Befindlichkeit selbst“ sitzt. Ob dies die Folge einer Katastrophe oder eine Grundsituation ist, wagt er nicht zu entscheiden (G. Marcel, *Das ontologische Geheimnis*, Stuttgart 1961, S. 8 ff; ders., „Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit“, Frankfurt 1964, S. 80 ff, 147 ff).

Im Anschluß an Adorno und Marcel schlug G. Scherer folgende Argumente für eine Lösung vor:

1. Das Vorlaufen in den Tod stellt den Menschen in die Alternative von Hoffnung und Verzweiflung.
2. Der Mensch ist die Spannung zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, und seine Verwiesenheit auf das Unendliche eröffnet ihm die Möglichkeit, den Tod als radikale Infragestellung seiner selbst und überhaupt allen Seins zu erleben und sich betrogen zu fühlen.
3. Das Sich-Ausliefern an diese stets mögliche Bedrohung, das Sich-Ausliefern an das Gefühl des Betrogenseins – dies ist die kontingente Katastrophe am Anfang der Geschichte, die nicht zu sein brauchte, dann aber, als geschehen, alle Schreckensphänomene des Bösen und des Bannes mit sich brachte.

Indem sich aber der Mensch betrogen fühlt, so schloß Scherer seine Ausführungen, steht Gott selbst zur Frage. Alles löst sich ins Nichts auf, der Mensch weiß nicht, welchen Sinn alles besitzt. (Hier könnten die beiden Erzählungen in Gn 3 und Gn 4 in Erinnerung gebracht werden: der Mensch fühlt sich um sein Leben oder ein Stück seines Lebens betrogen; die aufbrechende Rivalität läßt den Tod Gottes wie den Tod des Bruders auf den Fuß folgen.) Ab jetzt gilt: „Wir töten uns gegenseitig, weil wir wissen, daß wir alle getötet werden. Weil wir den Tod hassen, darum töten wir einander“ (so *Eugène Ionesco* in seinen Tagebüchern). Von hier aus werden wir zurückgeworfen auf die Christologie, d. h. auf die Erscheinung Gottes in unserer vom Bann geprägten Welt. So sagt Marcel, daß es für ihn letztlich keine Phänomenologie der menschlichen Existenz gibt, „die davon absehen kann, das zweifache Mysterium der Kreuzigung und der Auferstehung heraufzubeschwören, das allein fähig ist, ein Licht auf unser Leben zu werfen, das ihm einen Sinn gibt“ (Auf der Suche ... S. 162). Und selbst Adorno sieht sich in diese Richtung

gedrängt, zwar nicht speziell auf die Gestalt Jesu, wohl aber auf das Erscheinen der „absoluten Identität“ (diese heißt bei Schelling „Gott“), die dann aufleuchtet, wenn wir es aufgeben, dem Geheimnis „stets mehr Brocken“ zu entreißen und uns ihm mit „Anthropomorphismen“ anzubiedern – zwei Verhaltensweisen, die selbst wieder im Bann wurzeln (Negative Dialektik, S. 397).

Beispiel der Erschließung religiöser Wirklichkeit

Der evangelische Theologe *Paul Tillich* charakterisiert die religiösen (Sprach- und Handlungs-)Symbole als „lebendige Wesen“, die nicht nur im „kollektiven Bewußtsein“ einer Gemeinschaft entstehen, sondern auch einschlafen, verkümmern und sterben können, vor allem dann, wenn sie „wörtlich“ genommen werden; sie können aber auch neu erstehen, wenn sie wieder als Medium der Begegnung mit dem Göttlichen „akzeptiert“ werden (vgl. *S.-M. Wittschier*, *Paul Tillich. Seine Pneuma-Theologie*, Nürnberg 1975, 108 ff.).

Die Tagung als ganze, so darf man rückblickend vielleicht sagen, hat sich um die Wiederbelebung des Wort-Symbols „Erbsünde“ bemüht. Bei diesem Bemühen zeigten sich folgende drei Elemente, die nicht nur für das Bedenken speziell des Themas „Erbsünde“, sondern grundsätzlich für jedes theologische Denken charakteristisch sind.

1. Entscheidende Hilfe kam gerade von solchen Denkern, die keineswegs von einem typisch theologischen Impetus getrieben sind (Kolakowski, Adorno, Marcel). Unbelastet von der traditionell-geschichtlichen Bürde, zeigen sie einen unmittelbaren Zugang zu dem im Wort „Erbsünde“ Erfahrenen und Gemeinten.
2. Eben dieses Faktum deutet auf die grundsätzliche Notwendigkeit des Gesprächs der Theologen mit den Philosophen hin: ohne Philosophie kann die Theologie ihren universalen Charakter nicht auszeuigen. Als dritter Gesprächspartner muß sich dann auch die Dichtung hinzugesellen: gerade die Rückschau auf das Alte und Neue Testament zeigte, wie dichterisches „Singen und Denken“ (*Martin Heidegger*) in ihrem Miteinander erst die Wahrheit – hier das im Wort „Erbsünde“ Erspürte – zu sich kommen lassen.
3. Das Gespräch zwischen Philosophie, Theologie und Dichtung mag noch so intensiv sein, es läßt Wahrheit nicht zu sich kommen und erstorbene Symbole wiederbeleben, wenn es nicht rückbezogen ist auf das Ur-Symbol: auf Jesus als den Christus. Erst im christologischen Horizont leuchtet das einzelne Symbol; erst im Angesicht Jesu Christi ist es aussagekräftig. Wird es aus diesem Horizont herausgenommen, verliert es notwendig seinen Glanz; es wird problematisch und kann nicht mehr enthüllend wirken.

S.-M. Wittschier