

Sünde aus der Sicht feministischer Theologie

In Theologie und Kirche besteht grundsätzlich Einigkeit darüber, daß „Sünde“ zu einer unbekannten oder zumindest unverständlichen Größe geworden ist, die heutige Menschen und deren Vorstellungs- und Erfahrungswelt kaum mehr erreicht¹. Im alltäglichen Sprachgebrauch begegnet Sünde fast nur noch in Form von Steuer-, Verkehrs- und Diätsünde². Auf diesen Bedeutungsschwund und die Trivialisierung des Sündenbegriffs reagieren Theologie und Verkündigung unterschiedlich: Viele Seelsorgerinnen und Seelsorger, Pfarrerinnen und Pfarrer geraten beim Begriff Sünde in Verlegenheit und getrauen sich kaum noch oder sind nicht mehr gewillt, dieses Wort in der Predigt in den Mund zu nehmen. Dies ist nicht zuletzt deshalb bedenklich, weil der Begriff Sünde in jedem Gottesdienst an zentraler Stelle, nämlich im Sündenbekenntnis, vorkommt. Sollte also das, was die Gemeinde Sonntag für Sonntag bekennt, in der Predigt nicht der Rede wert sein?

Problematisch ist die Sprachlosigkeit der Seelsorger und Seelsorgerinnen in dieser Hinsicht aber auch deshalb, weil sie all die Menschen, die in zunehmendem Maß unter Schuldgefühlen leiden und ihre Schuldverstrickung als ausweglos erfahren, in ihrer Ohnmacht und Hilflosigkeit allein läßt.

Anders als in der Verkündigung verhält es sich dagegen in der Theologie, wo es nicht an Bemühungen fehlt, zeitgemäße Verstehenshilfen zu bieten und über neue Zugangsweisen zur christlichen Sündenlehre nachzudenken³. Die in den letzten Jahren konstatierte Renaissance der Sündenproblematik in der herkömmlichen Theologie⁴ weist allerdings ein bedenkliches Defizit auf, insofern sie die intensive Auseinandersetzung um den Sündenbegriff in der feministischen Theologie⁵ – abgesehen von gelegentlichen beiläufigen Bemerkungen⁶ – nicht beachtet. Diese mangelnde Kenntnisnahme ist um so erstaunlicher, als feministische Theologie wesentlich länger schon als traditionelle Theologie daran arbeitet, den Begriff Sünde neu zu bestimmen, und zwar so, daß er gegenwärtigen Lebenszusammenhängen vermehrt Rechnung trägt. Nicht zuletzt durch die im Rahmen einer Theologie nach Auschwitz aufgebrochenen Frage nach dem Verhältnis von Opfern und Tätern bzw. Täterinnen hat sich die Debatte um den Begriff des Bösen und der Sünde speziell in der feministischen Theologie zugespitzt⁷.

Daß die feministisch-theologische Diskussion zur Sündenthematik in den neueren sündentheologischen Beiträgen traditioneller Theologie fast durchgehend ignoriert wird, scheint wesentlich damit zusammenzuhängen, daß diese den genuin theologischen Charakter feministischer Theologie noch immer in Frage stellt und

entsprechend das theologische Interesse feministischer Theologinnen an einer Klärung des Sündenbegriffs anzweifelt⁸. Gleichzeitig ist umgekehrt festzustellen, daß die methodisch wie sachlich vielfältigen feministisch-theologischen Arbeiten zur Sündenthematik⁹ sich über weite Strecken geweigert haben, eine positive Anknüpfung an sündentheologische Entwürfe traditioneller Theologie zu suchen. Mit dem von einem großen Teil feministischer Theologinnen sich selbst auferlegten Diktat zur kritischen Abgrenzung gegenüber der herkömmlichen Theologie einerseits und den Vorbehalten vieler Theologen gegenüber der feministischen Theologie und deren angeblich nichttheologischen Motiven¹⁰ andererseits haben sich bislang aber beide Seiten der prinzipiellen Möglichkeit eines konstruktiven Dialogs in bezug auf ein neues, lebensweltlich relevantes Sündenverständnis¹¹ beraubt.

Diesem deutlichen Defizit soll im folgenden dadurch begegnet werden, daß von der breiten Diskussion um den Sündenbegriff innerhalb feministischer Theologie zwei herausragende Stränge dargestellt werden, um anschließend nach deren Impulsen für ein heute verständliches und hilfreiches Reden von Sünde zu fragen.

„Selbstverleugnung“ – Sünde an der Geschöpflichkeit

Angeregt wurde die Diskussion um das Sündenverständnis in der feministischen Theologie durch den in den 60er Jahren von der Amerikanerin *Valerie Saiving Goldstein* verfaßten Aufsatz mit dem charakteristischen Titel „The Human Situation: A Feminine View“ (Die menschliche Situation: Ein weiblicher Standpunkt)¹². Saiving Goldsteins Grundthese lautet, daß das in der theologischen Tradition – besonders unter Berufung auf Paulus – vorherrschende Verständnis von Sünde als Hybris und deren Entsprechungen wie „Hochmut“, „Selbstbehauptung“ und „Selbstrechtfertigung“ lediglich die Erfahrung *einer*, nämlich der männlichen Hälfte der Menschheit widerspiegeln.

Diese These ist 1975 von der jüdischen Theologin *Judith Plaskow* aufgegriffen und in Auseinandersetzung mit dem Sünden- und Gnadenverständnis von Reinhold Niebuhr und Paul Tillich weiter entfaltet worden¹³. Plaskow kritisiert an diesen Entwürfen, daß sie vorrangig auf männlichen Erfahrungen beruhen und fordert in der Rede von Sünde nachdrücklich auch die Berücksichtigung der Erfahrungen von Frauen ein. Grund dafür, daß in der herkömmlichen Sündenlehre weibliche Erfahrungszusammenhänge schlechthin ausgeblendet oder übersehen wurden, ist nach Plaskow die Generalisierung und Universalisierung der männlichen Perspektive: Die verallgemeinernde Rede von der Sünde *des* Menschen nimmt spezifische Frauenerfahrung nicht in den Blick.

Im Unterschied zu Saiving Goldstein, die die Erfahrungsdifferenz von Frauen und Männern ausschließlich auf der individualpsychologischen Ebene – nämlich mit der unterschiedlichen weiblichen und männlichen Identitätsbildung – begrün-

det, betont Plaskow die Verbindung von existentiell-psychologischer und sozial-struktureller Ebene in der Entfaltung von individueller Erfahrung. Das heißt: Nicht allein die individualpsychologische Ebene der Identitätsbildung begründet die besondere Frauenerfahrung, sondern vielmehr wirkt die Ebene sozialer Rollenzuweisungen und struktureller Erwartungshorizonte für ein der Norm von Weiblichkeit entsprechendes Wahrnehmen und Verhalten entscheidend auf die individuelle Erfahrungsebene ein¹⁴. Plaskows Analyse der Erfahrung von Frauen führt zum Ergebnis, daß Frauen sich stärker als Männer aus den – ihnen in der Regel von Männern zugeschriebenen – sozialen Rollenzuweisungen verstehen. Entsprechend stehe bei Frauen die Erfahrung von Selbstverneinung und Selbstverleugnung im Vordergrund, bei Männern dagegen Hochmut und Selbstbehauptung¹⁵.

Diese These von der Erfahrungsdifferenz zwischen Frauen und Männern führt Plaskow zu der theologischen Unterscheidung zwischen zweierlei Arten von Sünde: die eher frauenspezifische Sünde der „Selbstverleugnung“ bzw. „Selbstlosigkeit“ und die eher männerspezifische Sünde der „Selbstüberhebung“ bzw. „Selbstbehauptung“. Gegen das in der theologischen Tradition vorherrschende Verständnis von Sünde als Rebellion gegen Gott, Stolz und Ichsucht wendet Plaskow ein, daß die Hauptsünde von Frauen gar nicht Hochmut und Selbstbehauptung sein könne; vielmehr litten Frauen tendenziell an zu wenig Selbstbewußtsein und neigten zur Selbstverleugnung, so daß ihre Sünde vor allem darin bestehe, in die ihnen von der Gesellschaft zugeschriebene Rolle der Selbstverneinung und Selbstaufgabe einzuwilligen¹⁶.

Daß Plaskow ihre Annahme von der frauenspezifischen Erfahrung einer alltäglich diktierten Selbstverleugnung als Sünde identifiziert, ergibt sich aus ihrer Überlegung, daß durch Selbstverleugnung das authentische Selbst verfehlt und somit gegen die Geschöpflichkeit verstoßen wird. Mit der Selbstüberhebung einerseits und der Selbstverleugnung andererseits bringt die menschliche Geschöpflichkeit also eine doppelte Gefahr mit sich. Weil aber Frauen ungleich mehr als Männer durch die Tendenz zur Selbstverleugnung gefährdet seien, bedeute letztlich Umkehr für Frauen nicht die Rücknahme oder Ausrottung des stolzen Selbst, wie es die traditionelle Theologie fordere, sondern zuallererst die Annahme ihrer selbst. Gnaden-erfahrung ereigne sich demnach in der Selbstentfaltung und Personwerdung¹⁷.

Sexismus – strukturelle Sünde der Trennung

Die These von Judith Plaskow hat sich als außerordentlich wirksam erwiesen: Die Meinung, die Sünde von Frauen könne nicht Hybris sein, sondern in der Perspektive weiblicher Erfahrung müsse Sünde zutreffender und diametral entgegengesetzt als Selbstverleugnung beschrieben werden, ist geradezu „common sense“ unter feministischen Theologinnen geworden. Auch wenn heutzutage, als Folge postmo-

dernen philosophischen Denkens, die Differenzen zwischen Frauen mehr hervorgehoben werden als eine allen Frauen gemeinsame Erfahrung, so wird innerhalb feministischer Theologie weiterhin an der Rede von „weiblicher“ und „männlicher“ Sünde festgehalten¹⁸.

Abgesehen von jener Stoßrichtung, die um die Definition von Sünde als Hybris und deren Entsprechungen wie Hochmut und Selbstbehauptung kreist, ist für die feministisch-theologische Debatte zur Sündenlehre charakteristisch, daß sie eine Ausweitung des Sündenbegriffs auf gesellschaftliche Verhältnisse vornimmt und die politisch-soziale Dimension von Sünde unterstreicht. *Rosemary Radford Ruether* orientiert sich am vorwiegend von lateinamerikanischen Befreiungstheologien geprägten Begriff der sozialen oder strukturellen Sünde, wenn sie von der strukturellen Sünde des Sexismus, der Unterdrückung des weiblichen durch das männliche Geschlecht¹⁹ spricht. Ruethers Rede von Sünde baut auf der Gesellschafts- bzw. Patriarchatsanalyse auf: (Leid-)Erfahrungen von Frauen wie sexuelle Gewalt, wirtschaftliche Benachteiligung, materielle Bedürftigkeit usw. bilden den Ausgangspunkt für ihre Bestimmung von Sünde. In ihrer Beurteilung des Sexismus schwankt Ruether allerdings, insofern sie diesen einerseits als Urform der Unterdrückung und somit als Ur- oder Erbsünde betrachtet, ihn andererseits aber als Folge der Sünde schlechthin, nämlich der dualistischen Trennung von Mann und Frau, begreift²⁰. Sie geht also von einem harmonischen – das heißt bei ihr – durch Ganzheit und Zusammengehörigkeit von Mann und Frau gekennzeichneten Urstand aus, dessen Verlust eine reale Störung der menschlichen Beziehungen bedeutet²¹. Fortan beherrschen Dualismus und Trennung die entstellten Beziehungen von Frauen und Männern, was sich auch auf alle übrigen Beziehungssysteme des Menschen zerstörend auswirkt und nicht zuletzt im Umgang mit der Natur katastrophale Folgen zeitigt:

„In allen Dimensionen der Entfremdung des Menschen spiegelt sich diese primäre (sc. sexistische) Entfremdung und Entstellung menschlicher Beziehungsstrukturen wider: in der Entfremdung vom eigenen Körper, vom anderen als dem andersartigen, von der außermenschlichen Natur und von Gott/in.“²²

Die strukturelle Sünde des Sexismus wird in Unterdrückungs- und Unrechtssystemen greifbar und tritt allererst in der Beherrschung und Ausbeutung von Frauen durch Männer zutage. Sünde wirkt sich auf die soziale Wirklichkeit aus und schädigt den Zusammenhalt lebensspendender und lebenserhaltender Schöpfungsverhältnisse. Daß die ursprüngliche Ich-Du-Beziehung zwischen Männern und Frauen durch eine Beziehung der Unterdrückung ersetzt worden ist, führt Ruether nicht auf eine gemeinsame Sünde von Frauen und Männern zurück, sondern nach ihr ist der Sexismus ein geschlechtsbedingtes Privileg der Männer gegenüber den Frauen, insofern es „in erster Linie die Männer (waren), von denen diese Form der Unterdrückung ausgegangen ist, die von ihr profitiert und sie in rechtlicher und

ideologischer Hinsicht zementiert haben“²³. So ist es nur konsequent, wenn sie für Frauen und Männer zwei verschiedene Wege der Bekehrung vom Sexismus aufzeigt.

Eine Zuspitzung erfährt der Begriff der strukturellen Sünde bei *Elisabeth Schüssler Fiorenza*, welche die christliche Theologie, die biblische Tradition und die christlichen Kirchen „der strukturellen Sünde des sexistisch-rassistischen Patriarchats“²⁴ bezichtigt: diese legitimierten die gesellschaftliche Ausbeutung der Frauen und verfestigten die Gewalt gegen sie. Einer Gleichsetzung von frauenfeindlicher Tradition und Praxis mit christlicher Theologie und Tradition widerspricht Schüssler Fiorenza jedoch entschieden, indem sie aufzeigt, daß die Jesustradition selbst die kritischen Kräfte gegen Patriarchat und Sexismus enthält. Anders als bei Ruether werden in Schüssler Fiorenzas Konzept vom Patriarchat als struktureller Sünde vermehrt auch die vielfältigen Beteiligungen und Verflechtungen von Frauen und Männern, ihr Widerstand und ihre Komplizenschaft in den Blick genommen²⁵.

Die lateinamerikanische Theologin *Ivone Gebara* bezieht sich vielfältig auf die feministisch-theologischen Sündenkonzepte von Ruether und Schüssler Fiorenza, vermeidet in ihrer Phänomenologie des Bösen aus der Sicht von Frauen allerdings konsequent den Begriff Sünde²⁶. In dieser Phänomenologie soll das zur Sprache kommen, was Frauen an Bösem widerfahren ist, was die bisherigen theologischen Reflexionen zur Thematik des Bösen aufgrund ihrer männerzentrierten Sicht aber außer acht ließen. Durch ihre Darstellung der vielfältigen Erscheinungsformen des Bösen nunmehr aus der Sicht von Frauen will Gebara neue theologische Perspektiven eröffnen, um die Komplexität des Bösen zu erschließen. Sie bezieht Lebensberichte von Frauen ein und stellt dabei fest, daß das von ihnen erlittene Böse viele Gesichter kennt: Frauen erfahren es als materiellen Mangel, als Ohnmacht, als Mangel an Wissen, als eigene Wertlosigkeit; sie erleiden das Böse nicht nur als verbale und körperliche Gewalt, sondern auch als institutionalisierte Gewalt, die einen Teil der Menschheit herabsetzt und den anderen erhöht. Das Böse begegnet Frauen aber auch als diffuses Etwas, als existentielles Schuldgefühl, als eine Diskrepanz zwischen dem Selbstbild und dem Bild, das sich aus gesellschaftlichen Rollenzuschreibungen ergibt²⁷. Aus all dem folgert Gebara, daß das Böse, so wie es Frauen erfahren, zweifellos mit der Tatsache zusammenhängt, daß Frauen als das zweite Geschlecht nicht nur als anders, sondern auch als minderwertig betrachtet werden:

„Das Böse, das ist die behauptete Überlegenheit des einen Geschlechts über das andere, eine behauptete Überlegenheit, die die sozialen, politischen, kulturellen und religiösen Strukturen durchdringt.“²⁸

Allerdings darf angesichts des von Frauen erlittenen Bösen nicht vergessen werden, daß diese auf ihre eigene Weise für das Böse mitverantwortlich sind: Unter Berücksichtigung der Erfahrungen von Frauen setzt sich Gebara in ihren Reflexionen über das Böse denn auch eingehend mit der Frage nach der Mit-Täterschaft von Frauen auseinander und gibt zu bedenken, daß Frauen in der patriarchalen Gesell-

schaft nicht einfach nur Opfer, sondern in ihrem Kontext und in Abhängigkeit von ihrem sozialen Bezugsfeld auf ihre Weise in das undurchdringbare Geflecht des Bösen verstrickt sind:

„Sie sind nicht nur Opfer, sie sind auch für eine Form der Reproduzierung von Bösem verantwortlich, das die menschlichen Beziehungen schädigt oder zerstört. An ihrem jeweiligen Ort verüben die Opfer ihrerseits Böses – im Rahmen ihres jeweiligen Grads an Verantwortlichkeit. In konzentrischen Kreisen reproduzieren die Strukturen der Gewalt wiederum Gewalt.“²⁹

Aus den von Gebara analysierten Lebensberichten geht hervor, wie Frauen sowohl im privaten als auch öffentlichen Bereich durch Lügen, Verrat und Intrigen Unrechts- und Unterdrückungssysteme reproduzieren und sich durch stillschweigende Zustimmung zu Komplizinnen des Patriarchats machen³⁰.

Impulse für ein differenziertes Sündenverständnis

Ein unverzichtbarer Beitrag feministischer Theologie zu einer neuen Rede von Sünde besteht in ihrem Bemühen um Differenzierung. Wie der Glaube, so trägt auch die Sünde die ganz persönlichen Merkmale des je einzelnen und der je einzelnen: Ein Kind sündigt anders als ein Erwachsener, Mächtige sündigen anders als Unterdrückte. Weil Glaube und Sünde sich auch individuell manifestieren, muß bei der Neubestimmung von Sünde weiter differenziert und dabei auch die Geschlechterfrage mitbedacht werden. Schon weitaus früher als feministische Theologie hat Karl Barth die Gefahr erkannt, daß ein verkürztes Sündenverständnis, das die Sünde auf Hochmut und Sein-wollen-wie-Gott reduziert, an vielen Menschen vorbeiredet. Die traditionelle Überbetonung der prometheischen Gestalt der Sünde als Hybris und Selbstsucht hat für Barth zur Folge, daß Sünde in ihrer banalen und häßlichen Gestalt aus dem Blickfeld gerät:

„Des Menschen Sünde ist nicht nur ein heroisches, sondern ... auch ein gewöhnliches, triviales, ordinäres Unwesen. Er ist nicht nur Prometheus oder Luzifer, sondern ... auch ganz einfach ein Faulpelz, ein Siebenschläfer, ein Nichtstuer, ein Bummel.“³¹

Mit ihrer Forderung nach einem differenzierten Sündenbegriff befindet sich feministische Theologie nicht nur in Einklang mit einem zentralen Anliegen Barths; mit ihrem Hinweis, daß Hybris zweifellos eine wichtige, aber keineswegs die einzige Manifestation von Sünde sei, erinnert sie auch an das, was in der theologischen Tradition zurückgedrängt wurde, was aber von Martin Luther besonders trefflich herausgearbeitet worden ist und im Blick auf ein heute verständliches Reden von Sünde neue Beachtung verdient: die Einsicht nämlich, daß Sünde sich ebenso in guten Werken und insofern in Selbstlosigkeit und Selbstentsagung manifestieren kann, wie in Selbstvermessenhaft und Stolz³².

Erfährt die Kritik von Barth und Luther an einem eindimensionalen Sündenver-

ständnis aus einer Richtung Verstärkung, von der man es nicht unbedingt erwartet hätte, so verweist die feministisch-theologische Debatte um den Sündenbegriff gleichzeitig auf eine offenkundige und auch in fundamentaltheologischer Hinsicht bedeutsame Leerstelle in der herkömmlichen Sündentheologie: Schlechthin ausgeblendet wird darin nämlich die Frage nach geschlechtsspezifischen Erscheinungsformen von Sünde. Wenn es im Blick auf ein neues Sündenverständnis aber darum gehen soll, Sünde „in der theologischen Lehre in den verzweigten Perspektiven neu zu überdenken und zu reformulieren“³³, ist an dieser Frage nicht vorbeizukommen. Dabei wird allerdings kritisch zu hinterfragen sein, ob die beiden Haltungen der Hybris und der Ich-Schwäche bzw. deren jeweilige Entsprechungen einfach mit der Geschlechterdifferenz verrechnet werden dürfen: Läßt sich die angeblich spezifisch weibliche Form von Sünde als „Selbstverneinung“ bzw. „Selbstentsagung“ nicht ebenso gut auch bei Männern beobachten? Man denke etwa an den Bereich der Politik, wo Sünde nicht zuletzt in Form von Opportunismus bis hin zu einem bereitwilligen Anpassungsverhalten an totalitäre Systeme begegnet. Ob es hinsichtlich einer neuen Formulierung von Sünde gelingen wird, geschlechtsspezifische Ausprägungen von Sünde zu bedenken, ohne dadurch einer Festschreibung des Geschlechterdualismus in die Hände zu spielen, ist noch nicht entschieden.

Der Zusammenhang von individueller und struktureller Sünde

Feministische Theologie bereichert die Diskussion um ein erneuertes Sündenverständnis auch dadurch, daß individuelle Erfahrung und gesellschaftliche Strukturen gleichermaßen bedacht und der Zusammenhang von individueller und struktureller Sünde im Auge behalten werden. Es zeichnet die Mehrzahl der verschiedenen Stränge feministischer Theologie aus, daß sie den Begriff der Sünde nicht nur individuell oder gar individualistisch in bezug auf den einzelnen bzw. die einzelne und deren primäre Beziehungen formuliert, sondern vermehrt auch den kollektiven Charakter der Sünde in ihrer jeweils die Verhältnisse bestimmenden strukturellen bzw. sozialen Dimension aufzeigt³⁴. Damit wird der unabdingbaren sozialen Verflochtenheit des Menschen Rechnung getragen. Daß der Mensch in seinem sündigen Verhalten ebenso wenig von seinen gesellschaftlichen Bezügen losgelöst werden kann wie in seinem übrigen Lebensvollzug, tritt besonders deutlich in den Konzepten von Schüssler Fiorenza und Gebara zutage.

Wenn herkömmliche Theologie dem von ihr oft begangenen theologischen Irrtum, Sünde von ihren sozialen Bezügen abzukoppeln, auf die Spur gekommen ist, dann hat sie dies nicht nur den Impulsen lateinamerikanischer Befreiungstheologie zu verdanken, sondern ebenso jenen feministischer Theologie. Es ist die Stärke der dargestellten feministisch-theologischen Entwürfe, daß sie den gesellschaftlichen Bezug von Sünde deutlich machen und ihre Rede von Sünde auf die sozialen Ord-

nungen und Strukturen beziehen, gleichzeitig aber nicht aus den Augen verlieren, daß ungerechte und unterdrückende Strukturen nicht unabhängig von handelnden Subjekten existieren. Möglicherweise hellhörig geworden durch die Kritik an der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, die sich zeitweilig den Vorwurf gefallen lassen mußte, mit ihrer (Über-)Betonung der sozialen bzw. strukturellen Dimension von Sünde die persönliche Verantwortung dafür in einem nicht mehr tolerierbaren Maß einzuschränken³⁵, haben feministische Theologinnen darauf hingewiesen, daß die Rede von sündhaften Strukturen in der Gesellschaft die einzelnen nicht nur entlastet, sondern sie auch ein Stück entmündigt und verantwortungsunfähig macht: Frauen lediglich als Opfer eines sexistischen Systems zu sehen hieße, sie von der eigenen Verantwortung zu dispensieren.

Insofern feministische Theologie die außertheologische Diskussion über die Mithäterschaft von Frauen rezipiert und für das Konzept der strukturellen Sünde fruchtbar gemacht hat, erinnert sie auf ihre Weise daran, „daß *alle*, die als *Menschen* gewürdigt werden, auch als selbständige Subjekte von Sünde und Schuld zu sehen sind“³⁶. Vor der persönlichen Sünde bleiben auch die Opfer der strukturellen Sünde, die Unterdrückten und Ausgebeuteten, nicht bewahrt. Von feministischer Theologie ist die Frage wesentlich vorangetrieben worden, wie in der Rede von Sünde eine Differenz zwischen Tätern bzw. Täterinnen und Opfern gewahrt bleiben kann, ohne daß damit die Wahrnehmung der Verantwortung für das eigene Tun und Lassen verweigert wird. Wie läßt sich von struktureller Sünde reden, ohne daß damit einfach negiert wird, was eigene Schuld oder Schuld anderer als Opfer, Traumatisierte oder Produkte der Umwelt und des Sexismus bedeutet?

Mit ihrer Diskussion um den Anteil von Frauen an der strukturellen Sünde des Sexismus, die sich einer pauschalen Verurteilung des einen Geschlechts ebenso entgegenstellt wie der „Ent-Schuldung“ des anderen, hat feministische Theologie die notwendige Richtung angezeigt, wenn im Blick auf eine neue Erschließung der Rede von Sünde in abgestuftem Maß der persönliche Anteil der Verantwortung an der strukturellen Sünde anerkannt und zugewiesen werden soll³⁷. Jene Strömungen in der Theologie, die ängstlich darum besorgt sind, die personale Verantwortlichkeit des Menschen auch in der Sünde zu bewahren, werden durch feministische Theologie auf die Gefahr einer latenten Überschätzung der menschlichen Verantwortung und Umkehrmöglichkeit hingewiesen, insofern sie die Einbindung des Menschen in strukturelle, nämlich gesellschaftliche, ökonomische und politische Verflechtungen zu wenig berücksichtigen. Von feministischer Theologie läßt sich aber auch lernen, daß die Rede von der sozialen bzw. strukturellen Sünde ihrerseits die Gefahr in sich birgt, die Schuld für soziale Sünden einzelnen oder Gruppierungen innerhalb der Gesellschaft – etwa den westlichen Industrienationen oder den Männern schlechthin – zuzuweisen und diese zu Sündenböcken abzustempeln, während dem großen Rest nicht nur der eigene Anteil an der Schuld, sondern eben auch die Möglichkeit der Verantwortung dafür abgesprochen wird.

Hat sich heutige Theologie in ihrer neuen Konzeption von Sünde sowohl mit dem individuellen als auch dem kollektiven und politisch-sozialen Aspekt von Schuldverstrickung zu beschäftigen, so wird sie dabei einen Punkt beachten müssen, über den sich die meisten Konzepte feministischer Theologie kaum Rechenschaft geben: Sünde unterminiert und zerstört zwar immer soziale Beziehungsgeflechte, aber daraus darf nicht abgeleitet werden, daß destruierte soziale Beziehungsgeflechte beim einzelnen Menschen kurzerhand Sünden erzeugen und somit zerstörte soziale Verhältnisse die eigentliche Ursache für individuelle Verfehlungen sind. Ihre Wahrnehmung gesellschaftlich vorgegebener Entfremdungszusammenhänge und ihr Hinwirken auf eine Veränderung sündhafter Strukturen sollten Kirche und Theologie nicht vergessen lassen, daß Sünde und Schuld an die je eigene Lebensführung und -verantwortung geknüpft bleiben.

Der Beziehungsaspekt von Sünde

Ein weiterer Impuls feministischer Theologie für die Neubestimmung von Sünde besteht schließlich darin, daß feministische Theologinnen Ernst machen mit der biblischen Vorstellung von der Sünde als verfehlter Beziehung zu Gott und seiner Schöpfung. Sünde als Beziehungsstörung wird in feministischer Theologie in einer Fülle von Variationen individuell und strukturell bearbeitet. Neu und in zugespitzter Form zur Sprache gebracht wird die Sicht von Sünde als gestörter Beziehung zu Gott, zu den Menschen, zu den Mitgeschöpfen und zu sich selbst vor allem im Konzept von Rosemary Radford Ruether, wo entstellte Beziehungsstrukturen als Zentrum der strukturellen Sünde des Sexismus gelten. Bezeichnend und im Blick auf eine Neubestimmung von Sünde besonders beachtenswert ist dabei Ruethers Festhalten an der Interdependenz der einzelnen entstellten Beziehungssysteme des Menschen, nach der sich die entfremdete Beziehung zwischen den Geschlechtern in der zerrütteten Beziehung zu Gott, zu den andern, zu sich selbst und zur Natur widerspiegelt. Ruether erkennt damit an, daß die gestörte Beziehung zu Gott und zur übrigen Wirklichkeit sich gegenseitig bedingen und tritt damit all jenen – auch innerhalb feministischer Theologie auftauchenden – Interpretationen von Sünde entgegen, in denen der Zusammenhang von Selbst-, Welt- und Gottesbezug zu wenig oder gar nicht berücksichtigt wird.

Mit ihrem Entwurf erinnert Ruether nachdrücklich daran, daß sich die Beziehung des Menschen zu Gott nicht im luftleeren Raum vollzieht, sondern engstens verknüpft ist mit dessen Beziehungen zu sich selbst und zur Umwelt. Sünde als gestörte oder gar abgebrochene Beziehung zu Gott richtet sich gegen die ganze Schöpfung. Umgekehrt steht die korruptierte Beziehung des Menschen zu sich selbst und zur Umwelt in deutlichem Zusammenhang mit seiner gestörten Beziehung zu Gott. Sündigen spielt sich für Ruether also im Dreieck zwischen Mensch,

Welt und Gott ab. Wo der Zusammenhang von Gottes-, Welt- und Selbstbezug in der Neuerschließung von Sünde nicht deutlich genug wahrgenommen wird, entgeht heutiger Theologie nicht nur ein Stück möglicher Kontinuität zur biblisch-augustinischen Tradition³⁸, sondern es entgeht ihr vor allem auch etwas von der Vielfalt, in der sich die Wirklichkeit des Sünders und der Sünderin gerade heute und auch innerhalb der Theologie darstellen kann: Daß Sünde Verfehlung der lebensfördernden Beziehung zu Gott, zu den Menschen, zu den Mitgeschöpfen und zu sich selbst ist, hat in der Wucht der Umweltzerstörungen unserer Tage und der entsprechenden Destruktionen des Menschlichen durch physische und psychische Gewalt seine beklemmend aktuelle Anschauung.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. dazu vor allem M. Sievernich, *Schuld u. Sünde in der Theologie der Gegenwart* (Frankfurt 1982) 16 f.; H.-St. Haas, „Bekannte Sünde“. Eine systematische Untersuchung zum theologischen Reden von der Sünde in der Gegenwart (Neukirchen-Vluyn 1992) 4f.

² Vgl. W. Albrecht, Sondierungen zum Sündenbewußtsein. Unsere Verlegenheit mit einem antiquierten u. zugleich notwendigen Bestimmungselement des Menschen, in: *KatBl* 109 (1984) 574–580, 575.

³ Exemplarisch seien genannt: Ch. Gestrich, *Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde u. ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung* (Tübingen 1996); *Sünde. Ein unverständlich gewordenes Thema*, hg. v. S. Brandt u. a. (Neukirchen-Vluyn 1997).

⁴ Die Etikettierung „herkömmliche“ oder „traditionelle“ Theologie in Gegenüberstellung zu „feministischer“ Theologie verdankt sich sowohl dem Selbstverständnis feministischer Theologie als Kritik der bisher überwiegend von Männern betriebenen theologischen Forschung als auch der Beobachtung, daß feministisch-theologische Forschung in Europa bislang kaum institutionell verankert ist: vgl. dazu J. Ch. Janowski, Was ist der Forschungsbedarf theologischer Frauenforschung u. feministischer Theologie speziell in systematisch-theologischer Perspektive?, in: *epd Dokumentation* 12/92, 42–51.

⁵ Einen Überblick zur feministisch-theologischen Diskussion zur Sündenlehre bieten: L. Scherzberg, *Sünde u. Gnade in der Feministischen Theologie* (Mainz 1991); G. Schneider-Flume, *Frauensünde? Überlegungen zu Geschlechterdifferenz und Sünde*, in: *ZThK* 91 (1994) 299–317; E. Hartlieb, *Die feministische Rede von der Sünde. Grundstrukturen feministischer Argumentationen*, in: *Sünde* (A. 3) 155–174.

⁶ Vgl. W. Härle, *Dogmatik* (Berlin 1995) 483. Die Ignoranz in bezug auf die feministisch-theologische Diskussion um den Sündenbegriff gilt in erster Linie für die institutionell verankerte „traditionelle“ Theologie in Europa.

⁷ Vgl. Opfer u. Täterinnen. *Frauenbiographien des Nationalsozialismus*, hg. v. A. Ebbinghaus (Nördlingen 1987); C. Thürmer-Rohr, *Aus der Täuschung in die Ent-Täuschung. Zur Mittäterschaft von Frauen*, in: dies., *Vagabundinnen. Feministische Essays* (Berlin 1988) 38–56, prägte den Begriff der „Mittäterschaft“, der das Involviertsein von Frauen in die Entstehung und Aufrechterhaltung patriarchaler Strukturen meint.

⁸ Vgl. z.B. P. Beyerhaus, *Frauen im theologischen Aufstand. Eine Orientierungshilfe zur „feministischen Theologie“* (Neuhausen-Stuttgart 1983) bes. 7ff., 95ff., 36ff.; G. Sauter, Was heißt „Evangelische Theologie“?, in: *EvTh* 44 (1984) 112–137, bes. 128f.; tendenziell auch Gestrich, *Wiederkehr* (A. 3) 16.

⁹ Vgl. dazu Hartlieb (A. 5) 158–169.

¹⁰ Vgl. z.B. F. Stolz, *Feministische Religiosität – Feministische Theologie. Religionswissenschaftliche Perspektiven*, in: *ZThK* 86 (1989) 477–516.

¹¹ Vgl. Sievernich (A. 1) 24.

¹² V. Saiving Goldstein, *The Human Situation: A Feminine View*, in: *The Journal of Religion* 40 (1960) 100–112, dt.: *Die menschliche Situation. Ein weiblicher Standpunkt*, in: *Menschenrechte für die Frau*, hg. v. E. Moltmann-Wendel (München 1974) 108–129.

- ¹³ Vgl. J. Plaskow, *Sin, Sex and Grace, Women's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich* (Ann Arbor/Michigan 1980).
- ¹⁴ Vgl. dazu Hartlieb (A. 5) 162.
- ¹⁵ Vgl. Plaskow (A. 13) 9–50.
- ¹⁶ Vgl. ebd. 57–64. Diese Differenzierung wird später aufgegriffen von C. J. M. Halkes, *Suchen, was verloren ging* (Gütersloh 1985) 109 und E. Moltmann-Wendel, *Das Land, wo Milch u. Honig fließt. Perspektiven einer feministischen Theologie* (Gütersloh 1987) 151, 169.
- ¹⁷ Vgl. Plaskow (A. 13) bes. 69ff., 249, 277f.
- ¹⁸ Vgl. L. Scherzberg, *Art. Sünde/Schuld*, in: *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, hg. v. E. Gössmann u.a. (Gütersloh 2002) 526–528, 527.
- ¹⁹ Vgl. R. Radford Ruether, *Sexismus u. die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie* (Gütersloh 1985).
- ²⁰ Vgl. ebd. bes. 209, 219.
- ²¹ Vgl. dazu R. Radford Ruether, *Feminist Theology and Spirituality*, in: *Christian Feminism*, hg. v. J. L. Weidman (New York 1984) 13–16.
- ²² Ruether, *Sexismus* (A. 19) 195.
- ²³ Ebd. 200.
- ²⁴ Vgl. E. Schüssler Fiorenza, *Für Frauen in Männerwelten. Eine kritische feministische Befreiungstheologie*, in: *Concilium* 20 (1984) 31–38, 35.
- ²⁵ Vgl. dazu auch Ch. Schaumberger u. L. Schottroff, *Schuld u. Macht. Studien zu einer feministischen Befreiungstheologie* (München 1988) 251–281, wo die außertheologische Diskussion über die Mittäterschaft von Frauen für das Konzept der strukturellen Sünde fruchtbar gemacht wird.
- ²⁶ Vgl. I. Gebara, *Die dunkle Seite Gottes. Wie Frauen das Böse erfahren* (Freiburg 2000).
- ²⁷ Ebd. 113, 118, 124f.
- ²⁸ Ebd. 177.
- ²⁹ Ebd. 131.
- ³⁰ Ebd. 137.
- ³¹ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik, IV/2* (Zollikon/Zürich 1955) 454.
- ³² Vgl. Luthers 3. These der Heidelberger Disputation von 1518: WA 1, 353, 19f.
- ³³ Gestrich (A. 3) 16.
- ³⁴ Vgl. O. Fuchs, „Man muß den Sinn für die Sünde wiederentdecken“. Gedanken zum theologischen Charakter der Sünde, in: *dieser Zs.* 202 (1984) 167–180, 170f.
- ³⁵ Vgl. die entsprechende Kritik von J. Auer, *Das Mysterium der Sünde*, in: *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt*, Bd. 1 (FS J. Ratzinger, St. Ottilien 1987) 293–308.
- ³⁶ Gestrich (A. 3) 295.
- ³⁷ Vgl. A. Baumgartner, *Stichwort „Strukturelle Sünde“ oder: Kann die Gesellschaft schuldig werden?*, in: *KatBl* 109 (1984) 601–605, 603.
- ³⁸ Vgl. dazu Ch. Gestrich, *Typologie der Sünde. Über einige aktuelle Zugangsweisen zur Hamartologie*, in: *Zeitschrift für dialektische Theologie* 9 (1993) 35–47, 41ff.