

# Die Erbschuld zwischen Naturalismus und Existentialismus

(Zur Frage nach der Anpassung des Erbsündendogmas an das moderne Denken)

Von Leo Scheffczyk, Tübingen

## Übersicht:

Einleitung: Modernes Weltbild und Erbsündendogma

### I. Analogien der Erbschuld im modernen Denken

1. Das Schuldphänomen in der Existenzphilosophie
2. Sünde und Erlösung in tiefenpsychologischer Sicht
3. Die Schuld im Medium der modernen Literatur

### II. Die Abwendung der protestantischen Theologie vom traditionellen Naturalismus und die Hinwendung zur existenzphilosophischen Deutung

1. P. Tillichs existentielle Interpretation
2. E. Brunners Personalismus
3. R. Prenters Irrationalismus
4. Der Vermittlungsversuch P. Althaus'

### III. Die vermittelnde Position der katholischen Theologie

1. Das analoge Verständnis des Begriffes »Vererbung« als Gegensatz zum »Biologismus«
2. Die heilsgeschichtlich-christologische Begründung der physischen Abstammungseinheit
3. Die »Enthistorisierung« der geschichtlichen Fakten
4. Der Zusammenhang von Erbsünde und Tatsünden

Unter den christlichen Wahrheiten, die seit dem Aufkommen des historisch-kritischen Denkens einem hartnäckigen Widerstand ausgesetzt sind<sup>1)</sup>, steht das Erbsündendogma an vorderster Stelle. Dieses Urteil hat auch für die Gegenwart seine Berechtigung, obgleich die Diskussion heute nicht gerade lautstark geführt wird und die Problematik nicht das theologische Tagesinteresse bestimmt. Immerhin läßt eine so leidenschaftliche Kampfschrift gegen die traditionelle Erbsündenlehre, wie sie in der Gegenwart J. G r o s s verfaßte<sup>2)</sup>, erkennen, daß dem Thema heute wieder eine erhöhte Aktualität zukommt und es als Prüfstein für das Gespräch des Christentums mit der modernen Welt gelten darf.

Allerdings könnten manche Äußerungen des modernen Geistes zum Erbsünden-thema den Eindruck erwecken, als ob die gemeinsame Basis für ein solches Gespräch sehr schmal geworden sei. Wenn z. B. J. Gross seinem Werk den Wunsch mit auf den Weg gibt, es möge die Geister freimachen »vom Alpdruck der Furcht vor dem willkürlich zürnenden und strafenden Erbsündengott; frei von der lähmenden

---

<sup>1)</sup> So setzt z. B. G. H o r n i g, *Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie*, Göttingen 1961 den Beginn dieser Denkrichtung im theologischen Raum bei Johann Salomo Semler (1725–1791) an und bemerkt schon bei ihm eine deutliche Kritik der traditionellen Erbsündenlehre, die allerdings noch auf dem Boden der lutherischen Auffassung bleibt. Vgl. a. a. O., 137–142.

<sup>2)</sup> J. G r o s s, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas*, 2 Bde. München 1960–1963.

Vorstellung, in fremde Schuld und Strafe verstrickt, einem allgemeinen und unaufhaltsamen sittlichen Niedergang preisgegeben zu sein<sup>3)</sup>, so darf man sich angesichts dieses Urteils doch fragen, ob bei einer solch gründlichen Mißdeutung der kirchlichen Lehre ein verständnisvolles Gespräch noch möglich ist. Wenig verheißungsvoll scheint in dieser Hinsicht auch die Auffassung E. Brunners zu sein, wenn er z. B. von der mit der Erbsündenlehre innerlich verbundenen biblischen Adamsauffassung behauptet, daß sie nur »unter Preisgabe des gesamten neuzeitlichen Weltbildes<sup>4)</sup> aufrecht erhalten werden könne. Damit wird von vornherein ein Widerspruch zwischen dem Glaubensbewußtsein und dem »modernen Weltbild« konstruiert, dessen Auflösung kaum möglich erscheint.

Hier aber wird ein besonnenes Denken einen ersten Ansatzpunkt zur Kritik gegeben sehen. Die Berufung auf das »moderne Weltbild« als Gegeninstanz des Dogmas ist nämlich in sich viel problematischer, als das gemeinhin gesehen und zugegeben wird. Der Gebrauch dieses Begriffes zeigt stellenweise eine solche inhaltliche Unschärfe, daß man in ihm geradezu eine neuartige Mystifikation sehen kann, die sich im Zeitalter der »Entmythologisierung« recht merkwürdig ausnimmt. Am deutlichsten hat sich unter den Neueren wohl K. Jaspers gegen diese Mystifikation ausgesprochen, wenn er, von den Voraussetzungen der kritischen Wissenschaft ausgehend, feststellt, daß jedes »Weltbild« nur »einen Ausschnitt aus der Welt« darstelle und daß das sog. »wissenschaftliche Weltbild« jederzeit nur »ein neues mythisches Weltbild mit wissenschaftlichen Mitteln und dürftigem, mythischem Gehalt« war<sup>5)</sup>. Er zieht daraus die Folgerung, daß gerade dem modernen wissenschaftlichen Denken der Gewinn eines Weltbildes, »das Anspruch auf Wahrheit und Wirklichkeit als dieses eine Weltbild erhebt, unmöglich ist«<sup>6)</sup>. Recht drastisch hat er diese seine kritische Auffassung in der Auseinandersetzung um die Frage der Entmythologisierung mit R. Bultmann zur Geltung gebracht, wo er sich auch gegen die Behauptung wendet, daß die Grundtatsachen des christlichen Glaubens erst dem modernen Menschen problematisch geworden wären. Seiner Meinung nach hat deshalb auch die heutige Wissenschaft »in bezug auf Glaubensfragen keine auflösenden Konsequenzen, die nicht schon die frühere universale Rationalität gehabt hätte«<sup>7)</sup>. Deshalb gilt für ihn z. B. hinsichtlich der Auferstehung Christi, daß sie »den Zeitgenossen damals so unglaubwürdig wie den Menschen heute« war<sup>8)</sup>. Nach Jaspers ist letztlich das »moderne Weltbild« kein Ergebnis strenger wissenschaftlicher Erkenntnis, sondern ein Produkt des modernen Wissenschaftsaber Glaubens<sup>9)</sup>, der sogar den Theologen (Bultmann) gefangen nimmt.

Es ist deshalb nicht unbegründet, wenn man von dem summarischen Begriff des »Weltbildes« abgeht, der zudem wegen seiner vorherrschenden physikalischen Komponente nicht das Ganze eines gegenwärtigen Zeitbewußtseins ausdrücken kann, und sich der Realität des modernen Daseins und seiner Äußerungen zuwendet, die mehr beinhalten als nur ein physikalisches Vorstellungsmodell. Zu dieser Realität gehören eine Vielzahl von geistigen Vorgängen, die sich auf den disparaten Feldern der Philosophie, der Anthropologie, der Dichtung, aber

<sup>3)</sup> Ebda., I, 13.

<sup>4)</sup> E. Brunner, *Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung*. Dogmatik II, Zürich 1950, 58.

<sup>5)</sup> K. Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, München 1963, 75.

<sup>6)</sup> K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962, 272.

<sup>7)</sup> K. Jaspers – R. Bultmann, *Die Frage der Entmythologisierung*, München 1954, 10.

<sup>8)</sup> Ebda., 9.

<sup>9)</sup> Ebda., 11.

auch des psychischen Erlebens und des Lebensgefühls abspielen und die alle zusammen beachtet werden wollen, wenn das moderne Wirklichkeitsbewußtsein erfaßt und mit dem Anspruch der Offenbarung konfrontiert werden soll.

Daß sich bei einer so differenzierten Erfassung des modernen Weltbewußtseins im Hinblick auf die Beziehung zur Offenbarung und zum Glauben bei aller Gegensätzlichkeit doch manche Übereinstimmungen und Koinzidenzen finden, tritt gelegentlich immer wieder überraschend in Erscheinung. So hat jüngst S. B u d d e b e r g in einer gehaltvollen Studie nachgewiesen, daß das moderne Lebensgefühl, d. h. die Art und Weise, wie der Mensch den Raum und die umgebende Welt erlebt, mit seiner Vorstellung vom »gequantelten, dynamisch-universalen Raum«<sup>10)</sup> und der neuartigen Erfahrung seiner Geheimnishaftigkeit, »dem biblischen Transzendenzbegriff auffallend zu entsprechen scheint«<sup>11)</sup>. Der Autor sieht den Grund für diese Koinzidenz, die sich in der Entwicklungsgeschichte des christlichen Lebensgefühls immer wieder ereignete, in dem korrelativen Zusammenhang zwischen christlich-gnadenhaftem und welthaft-natürlichen Leben, so daß Gottes Wort an die Welt immer auch »als Antwort auf die Fragen der Welt verstanden werden muß«<sup>12)</sup>.

Diese dem katholischen Verständnis der differenzierten Einheit von Natur und Gnade, Schöpfung und Erlösung durchaus entsprechende Auffassung erlaubt trotz scheinbar entgegenstehender äußerer Indizien die neuerliche Fragestellung, ob das moderne Weltbewußtsein der Wahrheit von der Erbschuld nicht doch geöffneter gegenübersteht und hierin nicht doch ansprechbarer ist, als der äußere Anschein erkennen läßt. Die folgenden Überlegungen möchten diese Frage in einem bestimmten Sinne bejahen.

## I

### *Analogien der Erbschuld im modernen Denken*

Ein Gegenargument, das dieser Behauptung leicht erwächst, ist der Hinweis auf den Schwund des ethischen und theologischen Sündenbewußtseins in der modernen Welt. »Man hat noch das Wort Sünde, aber es hat kein Gewicht mehr«<sup>13)</sup>. Dieser Erfahrungstatsache ist kaum zu widersprechen. Aber ihre Deutung erfordert einige Behutsamkeit, weil sich hier eine merkwürdige Ambivalenz zeigt. Auch wenn die einzelne, aktuelle Sünde weithin nicht mehr ernst genommen und als solche registriert wird, so geht doch dieser funktionale Ausfall häufig Hand in Hand mit der Steigerung eines allgemeinen schuldhaften Grundgefühls, von dem Psychologie und Psychotherapie heute ein beredtes Zeugnis ablegen können. Es ist deshalb die Frage, ob die im oberflächlichen Tagesbewußtsein der Masse sicher festzustellende Verharmlosung der aktuellen Sünde nicht eine Erscheinung ist, mit welcher der Mensch ein latentes Schuldgefühl kompensieren möchte, worin sich dann gerade eine tiefere Schuldverhaftung anzeigen würde. Auch die Tatsache, daß sich zur gleichen Zeit, da die Sünde verharmlost wird, eine geistige Strömung der »Sündenmystik« entfalten konnte, die die Sündhaftigkeit als eine notwendige Vor-

<sup>10)</sup> S. B u d d e b e r g, *Grundformen christlichen Lebensgefühls*, Stuttgart 1962, 153.

<sup>11)</sup> Ebda., 152.

<sup>12)</sup> Ebda., 147.

<sup>13)</sup> So H. B a c h t, *Die Welt von heute und das Gespür für die Sünde*, in: Geist und Leben 31 (1958) 9. Vgl. auch P. Eder, *Sühne. Eine theologische Untersuchung*, Wien 1962, 1-3.

gegebenheit zum Gewinn der vollen christlichen Existenz ansieht, bietet einen Hinweis auf verborgene Zusammenhänge, die gerade für die Frage nach der Stellung des modernen Bewußtseins zum Erbsündenproblem bedeutsam werden können.

Wenn hier nun versucht wird, solche »Anknüpfungspunkte« für die christliche Erbsündenauffassung in einigen Bereichen des modernen Denkens spurenhaft aufzuzeigen, so ist dazu eine *e i n s c h r ä n k e n d e* *V o r b e m e r k u n g* unerlässlich. Es geht dabei nicht um den Nachweis, daß die Idee der Erbsünde sich im modernen Denken, und sei es auch nur in verhüllter Form, eingeschlossen finde. Ein solcher Nachweis würde den übernatürlichen Charakter dieser Wahrheit verkennen, die niemals ein naturgegebenes Datum des menschlichen Denkens sein kann. Wie in einem reinen Naturstand die Existenz einer Erbschuld unvorstellbar ist<sup>14)</sup>, so vermag auch ein natürliches Denken, das um keine übernatürliche Ordnung weiß oder eine solche gar verneint, nicht zum reinen Phänomen der Erbschuld vorzudringen. Andererseits kann aber nicht geleugnet werden, daß selbst ein solches Denken faktisch innerhalb der *e i n e n* *n a t ü r l i c h - ü b e r n a t ü r l i c h e n* Heilsordnung verläuft, daß es demnach objektiv von der Konstellation dieser einen Ordnung und den Ereignissen in ihr betroffen bleibt. Aber dieses Betroffensein wird sich weniger darin bekunden, daß das übernatürliche Faktum als solches erfaßt und ausgesprochen wird; es kann sich nur darin zeigen, daß gewisse *W i r k u n g e n* dieses Faktums im Bereich des natürlichen Denkens erkannt werden, die als solche aber *e r s t* vom *G l a u b e n s s t a n d p u n k t* richtig gedeutet werden können. Die zu vermutenden Anklänge und Analogien für die Offenbarungswahrheit von der Erbsünde im modernen Denken können demnach nur den Charakter einer *f o r m a l e n* und *s t r u k t u r e l l e n* Ähnlichkeit gewisser Gedanken über den Zustand des gegenwärtigen Menschen haben, die nicht schon *m a t e r i a l* Keime der Erbsündenwahrheit in sich enthalten, sondern nur *V o r a u s s e t z u n g e n* bilden, die der Annahme dieser Wahrheit *o b j e k t i v* entgegenkommen.

Daß man sich hier vor übertriebenen Hoffnungen hüten muß, ergibt sich auch noch aus einem anderen Umstand, der mit dem Charakter des Erbsündendogmas gesetzt ist. Es handelt sich bei diesem Dogma um eine *k o m p l e x e* *W a h r h e i t*, deren Kern gedanklich nur im beständigen Zusammenhalt mit einer Reihe von vorbereitenden und nachfolgenden Teilwahrheiten festgehalten werden kann. Um das, was die dogmatische Lehre als Wesen der Erbsünde anspricht (den schuldhaften Mangel an Gnade im einzelnen Menschen auf Grund der Sünde des Stammvaters) geistig festhalten zu können, bedarf es der wenigstens impliziten Anerkennung einer ganzen Reihe von Offenbarungsdaten: wie der übernatürlichen Ordnung, der Existenz eines gnadenhaft-überhöhten Urzustandes, einer Ursünde, eines Zusammenhangs der Menschheit, der Unterscheidung von Wesen und Folgen der vererbten Sünde und nicht zuletzt des Ausblicks auf eine Erlösung, die die ganze Wahrheit dem heilsbedürftigen Menschen innerlich annehmbar macht. Es wäre im höchsten Grade unrealistisch, die Erkenntnis all dieser Wahrheiten von einem Denken zu fordern, das sich der Offenbarung bewußt verschließt oder von ihr nicht direkt erreicht ist.

Die damit aufgezeigten Grenzen eines Versuches zum Aufweis von Analogien zwischen modernem Denken und Offenbarungslehre über die Erbsünde können andererseits ein solches Unternehmen nicht wertlos machen; denn es bleibt ob-

<sup>14)</sup> Vgl. hierzu J. B. Becker, *Der Schuldcharakter der Erbsünde*, in: ZkTh 48 (1924) 59–92, bes. 78.

ektiv für das E n t s t e h e n des Glaubensbewußtseins wie für seinen B e s t a n d bedeutsam, inwieweit das menschlich-rationale Denken einer Epoche den Daten der Offenbarung eine Entsprechung bietet, und wäre diese auch noch so formal und äußerlich. Für den W e g z u m Glauben und die geschichtliche Existenz i n ihm sind solche Entsprechungen von großer Bedeutung. Sie bieten auch einen entscheidenden Anhalt für die hier letztlich im Zielpunkt stehende Frage, w i e die unvergängliche Wahrheit der Offenbarung dem sich geschichtlich verändernden Denken des Menschen j e n e u a n g e p a ß t werden kann.

1. Auf einer Suche nach Berührungs- und Anknüpfungspunkten zwischen dem modernen Denken und dem Glaubensbewußtsein von der Erbsünde bietet sich als Untersuchungsfeld zunächst die z e i t g e n ö s s i s c h e P h i l o s o p h i e an. Hier ist es die wohl für das philosophische Denken der Gegenwart repräsentativste Richtung der E x i s t e n z p h i l o s o p h i e<sup>15)</sup>, die zuerst befragt werden darf und die wegen ihrer starken Verhaftung an die Anthropologie gewisse Ergebnisse bei der Fragestellung erwarten läßt. Tatsächlich ist der Versuch nicht neu, das existentialistische Denken mit dem Erbsündendogma zu konfrontieren. So hat schon 1936 Ph. B ö h n e r in einer Untersuchung über »Das Problem der Erbsünde im modernen Denken«<sup>16)</sup> die Frage nach dem Verhältnis der H e i d e g g e r s c h e n These vom Schuldigsein des Seins zur christlichen Erbsündenwahrheit gestellt. Die hier formulierte Antwort läßt für eine positive Bestimmung dieses Verhältnisses wenig Raum. Böhner warnt davor, das Schuldigsein, von dem Heidegger spricht, mit einer Schuld im theologischen Sinne zu verwechseln<sup>17)</sup>, eine Warnung, die selbstverständlich berechtigt ist. Wenn er aber an Heidegger weiterhin bemängelt, daß er die Schuld in das a n o n y m e S e i n verlege und bei ihm die »eigentliche persönliche Selbstverantwortung schwinde«<sup>18)</sup>, so drängt sich hier unweigerlich die Frage auf, ob dem Theologen nicht unversehens die klaren Konturen des dogmatischen Erbsündenbegriffs verschwimmen, wenn er mit dem Blick auf seinen Gegner das Moment der persönlichen Verantwortung so stark betont; denn gerade dieses gehört in den Begriff der Erbsünde, in dem »Sünde« nur a n a l o g zu verstehen ist, n i c h t hinein. Es scheint, daß Böhner hier unter Einfluß einer bestimmten, von der Neuscholastik geprägten Erbsündenvorstellung (Kleutgen, Scheeben), die in dieser Sünde a u c h e i n e i g e n e s T u n des einzelnen Menschen verankert sehen wollte<sup>19)</sup>, sich den Blick für die Bedeutung der »Seinsschuld« bei Heidegger verstellt, wie er auch nicht erkennt, daß »Dasein« bei Heidegger nicht etwas Anonymes bedeutet, sondern den Menschen selbst meint.

Eine sachgerechte Interpretation des Heideggerschen Begriffes der Daseinsschuld kann für das Verständnis der christlichen Erbschuld p o s i t i v e A u s b l i c k e eröffnen. Für Heidegger gehört die Schuld ähnlich wie das Gewissen oder der Tod zu den eigentlichen Existenzphänomenen. Nach ihm erfährt der Mensch im Gewissen, durch welches das Dasein sich zum eigentlichsten Seinkönnen ruft, sein Schuldigsein. Schuld ist hier aber nicht als moralischer Befund verstanden, sondern

<sup>15)</sup> Die für den Philosophen einschlägige Unterscheidung zwischen Existential- (Heidegger) und Existenzphilosophie kann in der vorliegenden Erörterung unberücksichtigt bleiben.

<sup>16)</sup> Catholica 5 (1936) 73–81.

<sup>17)</sup> Ebda., 76.

<sup>18)</sup> Ebda., 76.

<sup>19)</sup> Das zeigt sich deutlich auch bei dem abschließenden »Ausblick auf die christliche Erbsündenlehre« (ebda., 79–81), wo Böhner stark darauf abhebt, »daß alle in dem einen gesündigt haben« (81). Darin liege das eigentliche Geheimnis der Erbsünde, das einer gewissen Erklärung mit der Wahrheit von der »Gemeinsamkeit der Geister« fähig sei.

in einem rein formalen Sinne als »Grundsein für ein durch ein Nicht bestimmtes Sein – das heißt Grundsein einer Nichtigkeit«<sup>20</sup>). Diese Schuld kommt aus der Seinsart des Seienden selbst. »Das Dasein ist als solches schuldig, wenn anders die formale existentielle Bestimmung der Schuld als Grundsein einer Nichtigkeit zu recht besteht.«<sup>21</sup>) Daraus folgt, daß das Schuldigsein . . . nicht erst aus einer »Verschuldung« resultiert, »sondern umgekehrt: diese wird erst möglich auf Grund eines ursprünglichen Schuldigseins«<sup>22</sup>); denn »Seiendes, dessen Sein Sorge ist, kann sich nicht nur mit faktischer Schuld beladen, sondern ist im Grunde seines Seins schuldig, welches Schuldigsein allererst die ontologische Bedingung dafür gibt, daß das Dasein faktisch existierend schuldig werden kann«<sup>23</sup>). Damit ist auch ausgeschlossen, daß dieses Schuldigsein des Menschen von einem einzelnen Geschehen oder einem »Fall« hergeleitet werden könnte. Hier gilt für das Schuldigsein die gleiche Erklärung, die Heidegger von der existentialen Bestimmung der Verfallenheit des Daseins gibt, die mit der Schuld innerlich zusammenhängt. »Die Verfallenheit . . . darf nicht als ›Fall‹ aus einem reineren und höheren ›Urstand‹ aufgefaßt werden.« Das Verfallen sagt deshalb auch »nichts aus . . . über vorhandene Beziehungen zu Seiendem von dem es ›abstammt‹, oder zu Seiendem, mit dem es nachträglich in ein commercium geraten ist«<sup>24</sup>). Es ist nicht zu übersehen, daß die mit Anführungsstrichen versehenen Begriffe wie »Fall«, »Urstand«, »Abstammung« der christlichen Theologensprache entstammen, wenn ihre Gehalte hier auch ausdrücklich verleugnet sind.

Versucht man, den Grund dieser Schuld genauer zu bestimmen, so wird man auf den *antinomischen Charakter* des *Menschseins* verwiesen, der seinerseits wieder auf die Nichtigkeit des Daseins zurückweist. Weil das Dasein seinen *Grund* als Geworfenheit *übernehmen* muß, den es doch nicht selbst gelegt hat, weil es das Nichts als den Grund seiner selbst voraussetzt und daraufhin seines Seins niemals eigentlich mächtig ist, weil es in weiterer Konsequenz seine Möglichkeiten immer verfehlt und nicht zum eigentlichen Selbstsein können kommt, muß es als »schuldig« angesehen werden. Diese Schuld steht in einem engen Bezug zur eigentümlichen Seinsmöglichkeit des Todes; denn erst in der »vorlaufenden Entschlossenheit« zum Tode vermag der Mensch »das Seiende, das er selbst ist, in seiner Geworfenheit ganz zu übernehmen«<sup>25</sup>), d. h. auch sein Schuldigsein vollkommen zu erschließen. Daraus resultiert eine Existenzauffassung, in der »das verschwiegene angstbereite Sichertwerfen auf das eigenste Schuldigsein«<sup>26</sup>) als höchstes Ziel erscheint.

Man wird nicht bestreiten können, daß hier eine Schuldverhaftung des menschlichen Daseins *vor* aller Entscheidung und Wahl vertreten wird, wie sie radikaler nicht gedacht werden kann. Aber sie ist rein existential-ontologisch verstanden und in einem formal-strukturellen Begriff gefaßt, der auf keinerlei Inhaltlichkeit angewiesen ist. Als solcher ist der Begriff auch *nicht ethisch* bestimmt. Das heißt andererseits nicht, daß er jeden ethischen Bezug ausschliesse. Heidegger selbst erklärt dazu, daß »dieses wesenhafte Schuldigsein . . . die existentielle Bedingung der Möglichkeit für das ›moralisch‹ Gute und Böse, das heißt für die

<sup>20</sup>) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 101963, 283.

<sup>21</sup>) Ebda., 285.

<sup>22</sup>) Ebda., 284.

<sup>23</sup>) Ebda., 286.

<sup>24</sup>) Ebda., 176.

<sup>25</sup>) Ebda., 382.

<sup>26</sup>) Ebda., 296 f.

Moralität überhaupt und deren faktisch mögliche Ausformungen«<sup>27)</sup> ist. Damit bleibt der Weg zur Ableitung des ethischen Momentes aus diesem Begriff offen, den freilich Heidegger selbst als Philosoph der reinen Immanenz nicht beschreiten kann. Er verbleibt mit seinem Schuldbegriff bei der Schilderung eines wesentlichen Symptoms der menschlichen Existenz, ohne für diese Grundbefindlichkeit eine Sinnerklärung zu geben.

Damit zeigt seine Philosophie in diesem Punkte ein Ungenügen, das den nach dem Sinn fragenden Menschen nicht zur Ruhe kommen läßt. Man darf deshalb Heideggers Schuldbegriff als einen fragenden Entwurf auf eine Antwort hin verstehen, die von einem rein immanenten Denken nicht mehr gegeben werden kann. Der im Glauben stehende Mensch allein kann diese Grenze als das erkennen, was sie ist: als Schwelle zum Religiösen. Deshalb kann z. B. K. Löwith mit Bezug auf die Entwicklung Heideggers sagen, daß die neutrale Erklärung in »Sein und Zeit«, wonach »die existentielle Analyse weder etwas für noch gegen die Möglichkeit der Sünde beweise . . . jetzt nicht mehr« ausreiche<sup>28)</sup>. Dem entspricht auch die Feststellung, daß Heidegger, wenn auch nur in sparsamen und zurückhaltenden Wendungen, von der Gegenseite her die Möglichkeit des Erscheinens eines Heilen und Göttlichen im Dasein erwägt<sup>29)</sup>, so daß auch das über die Schuld Gesagte im Hintergrund eine religiöse Motivation aufscheinen läßt.

Darum kann es vom Standpunkt des Glaubens aus nicht falsch sein, wenn man feststellt, daß in Heideggers Verständnis der Daseinsschuld religiöse Elemente anklingen, die zwar vom christlichen Wurzelgrund abgeschnitten sind, die aber trotzdem ihre religiöse Transparenz noch erkennen lassen. Die hier zutage tretende Daseinshaltung mit ihrem Gefühl für eine vorgegebene Tragik, Bedrohtheit und Gebrochenheit ist so geartet, daß sie ein Vorverständnis für die christliche Botschaft von der Erbsünde ermöglicht und eine formale Analogie zu dieser bildet. Der moderne Mensch, der sein Daseinsverständnis in dieser Weise ausdrückt, hat damit auf einer rein immanenten Ebene Einsichten gewonnen, die im Bereich des Glaubens, geläutert und überhöht, ihre Einordnung finden. Dieser Umstand verdient Beachtung, sowohl für die Frage nach dem Anknüpfungspunkt bei der Verkündigung dieser Wahrheit wie auch für das Problem der zeitgerechten Formulierung.

Noch schärfere Umrisse nimmt diese Entsprechung bei K. Jaspers an. Der starke Zug seines Denkens zur Kommunikation läßt ihn auch zur Welt der Bibel und des christlichen Glaubens eine »betroffene Neigung«<sup>30)</sup> gewinnen. So kann er auch den biblischen »Mythos« des Sündenfalles und die Lehre von der Erbsünde in gewissen Grenzen anerkennen. Sie sind ihm aber letztlich nur Chiffren für die Erhellung der menschlichen Existenz. Dabei kommt es zunächst sogar zu einer kritischen Beurteilung der Chiffre der Erbsünde, weil sie dem Menschen alle Hoffnung nimmt und ihn gänzlich dem Gott der Gnade ausliefert<sup>31)</sup>. So gilt der Satz: »Die Erbsünde können wir uns als Chiffre im ganzen nicht zu eigen machen, weil sie alles in die Gnadenerwartung legt, unterstützt durch die kirchlich garantierte Verheissung. Aber in dieser Chiffre liegt trotzdem die Wahrheit des

<sup>27)</sup> Ebda., 286.

<sup>28)</sup> K. Löwith, Heidegger. *Denker in dürftiger Zeit*, Heidelberg 1960, 90.

<sup>29)</sup> Hierzu ist vor allem Heideggers Brief »Über den Humanismus«, Frankfurt 1947 zu vergleichen, besonders S. 26, 36, 37.

<sup>30)</sup> K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962, 535.

<sup>31)</sup> Ebda., 363 f.

Anspruches der Umkehr, der zum Menschen als Menschen gehört, und des Bewußtseins des Sichgeschenktwerdens, er weiß nicht woher und nicht wie.«<sup>32)</sup> Wenn diese Chiffre nicht verabsolutiert wird, kann sie dem Menschen die Spannung seiner Existenz zwischen Verfallenheit und Freiheit sehr deutlich zum Bewußtsein bringen<sup>33)</sup>. Daran zeigt sich allerdings auch, daß Jaspers keine »substantielle Erbsünde«<sup>34)</sup> im Sinne einer gegenständlichen, objektiven Gegebenheit anerkennt, wie sie die christliche Lehre vertritt. In einer »Philosophie des Umgreifenden«, die jede gegenständliche Wahrheit als Fesselung empfindet, die sich deshalb auf keinen festen Standpunkt stellt, sondern sich, alle Standpunkte überschwebend, einer (letztlich immanent bleibenden) Transzendenz öffnen und des Umgreifenden inne werden möchte, kann die Erbsünde nur als ein *Z e i c h e n* auf die *F r a g w ü r d i g k e i t* des menschlichen Daseins hin verstanden werden und als eine Möglichkeit des Existierens. So sehr man deshalb auf Grund solcher Denkvoraussetzungen Vorsicht üben muß im Urteil über die positive Offenheit dieser Philosophie für die Antwort aus der Offenbarung (die Jaspers grundsätzlich als Eingriff in das philosophische Bewußtsein ablehnen muß), so kann man andererseits doch nicht übersehen, daß hier eine religiöse Welterfassung zum Vorschein kommt, die vom Glaubensstandpunkt her nicht mehr als neutral bezeichnet werden kann. Es ist nichts Geringes und für den Theologen nicht unerheblich, wenn er von Jaspers hört: »Wer aber in diesen Glaubenskreis nicht einzutreten vermag, der ist doch auch von den Chiffren in ihm noch angesprochen. Sie bewegen ihn zur kritischen Besinnung auf sich selbst«<sup>35)</sup>. Die Erbsünde, als Chiffre für die Selbstbesinnung verstanden, ist so jedenfalls in ihrer ideellen Bedeutung für den Menschen anerkannt. Ein solcher Mensch kann die Botschaft der Offenbarung nicht mehr als sinnlos abtun. Der Sinn aber, den er dieser Botschaft entgegenbringt, kann ein wichtiges *A u s k u n f t s m i t t e l* dafür sein, wie diese Botschaft in der modernen Welt *f o r m u l i e r t* werden sollte.

2. Weil Jaspers in seiner Menschenanalyse anders als Heidegger psychologisch und anthropologisch interessiert ist, weisen seine Gedanken schon auf ein neues Feld hin, das zur Erkundung des modernen Geistes vom Theologen nicht unbeachtet gelassen werden darf. Es ist der Bereich der modernen *T i e f e n p s y c h o l o g i e*<sup>36)</sup>. Es läßt sich zeigen, daß gewisse Ergebnisse dieser Forschung in einem Punkte konvergieren, der für die theologische Frage nach dem Ursprung und der Wirkung des Bösen in der Welt relevant ist.

Die Tiefenpsychologie vermag zwar als menschlich-natürliche Wissenschaft keine formellen Aussagen zur theologischen Frage nach Sünde und Schuld zu

<sup>32)</sup> Ebda., 365.

<sup>33)</sup> Ebda., 365: »Der Gedanke der Erbsünde spricht an als Chiffer des Nicht-in-Ordnung-Seins, das der Mensch im Erwachen zu sich selbst schon vorfindet. Im Umgang mit sich, sieht er sich von Anfang an in Widerstände verwickelt, sieht er sich einem von ihm erkannten Versagen doch immer wieder preisgegeben. Als Existenz muß er kämpfen in der Spannung zwischen der Verfallenheit, die er immer schon in sich vorfindet, und der Freiheit, die es ihm selbst anheimstellt, daß er sich herausreißt und umkehrt. Diese Chiffer läßt ihn spüren, daß er zwar auf sich selbst angewiesen ist, daß er aber im Aufschwung durch Freiheit sich selbst geschenkt weiß. Die Chiffer demütigt ihn, wenn er auf sich stolz sein will«.

<sup>34)</sup> Ebda., 364.

<sup>35)</sup> Ebda., 364.

<sup>36)</sup> Auf den unterschweligen Zusammenhang zwischen Existenzphilosophie und Tiefenpsychologie weist z. B. J. A. C a r u s o, *Bios, Psyche, Person*. Eine Einführung in die allgemeine Tiefenpsychologie, Freiburg 1957, 275 hin, wenn er S. F r e u d als »pessimistisch-stoischen Vorläufer der Existenzphilosophie« bezeichnet, »eine Feststellung, welche Psychoanalytikern reiner Obedienz und Existentialisten strenger Observanz blasphemisch erscheinen mag«

machen. Sie hat aber den Blick für zerstörerische Kräfte im Bereich des Seelischen freigemacht, an denen die Theologie nicht vorbeisehen kann. Von solcher Art sind z. B. die Aussagen S. F r e u d s über das menschliche Schuldgefühl. Sein Grund liegt in dem »Urkomplex« der Menschheit, dem sog. Odiuskomplex, der sich im J u d e n t u m (durch die behauptete Ermordung des Urvaters Moses) besonders deutlich ausgeprägt hat und von P a u l u s zum Begriff der Erbsünde umgestaltet worden ist<sup>37)</sup>. Freud beweist damit, daß er einen religiös-christlichen Erbsünde-begriff ablehnt. Er führt das nicht zu leugnende Schuldgefühl in der Menschheit auf die Durchbrechung der Inzestschranke zurück, ein Geschehen, das sich letztlich aus dem Mechanismus dunkler psychischer Triebkräfte im Menschen erklärt. Damit greift Freud freilich auf eine evolutionistische Fiktion<sup>38)</sup> und einen areligiösen Mythos zurück, um ein menschliches Urphänomen zu erklären. Die Erklärung selbst kann weder den metaphysischen Denker noch den religiösen Menschen befriedigen. Aber das Phänomen des tragischen S c h u l d k o m p l e x e s als i m m a n e n t p s y c h i s c h e R e a l i t ä t ist anerkannt. Noch wichtiger ist die im Hintergrund stehende Erkenntnis von einem durchgehenden W i d e r s p r u c h im psychischen Leben, der in der Antinomie von L e b e n s- und T o d e s t r i e b zum Ausdruck kommt. Damit ist für jedes psychische Leben ein immanentes Übel angenommen, das wegen der Prävalenz des Todestriebes nur im Tod aufgehoben werden kann.

Eine so pessimistische Lehre von der Situation des Menschen in der Welt, der an einem unheilbaren, sein Leben geradezu sinnlos machenden Gebrechen leidet, übertrifft all das, was der christlichen Lehre von den Folgen der Erbsünde im Natürlichen an Düsterkeiten je vorgeworfen wurde. Sie ist deshalb auch nicht einfach als positiver Anknüpfungspunkt für die christliche Lehre verwertbar. Sie kann aber doch noch im n e g a t i v e n S i n n e als V o r b e r e i t u n g für das Verständnis der christlichen Botschaft anerkannt werden, insofern eine solche nihilistische Vorstellung von einem Naturgebrechen der Menschheit in sich so widerspruchsvoll und erklärungsbedürftig ist, daß sie geradezu nach einer positiven Deutung und Sinnerfüllung ruft. Zugleich kann sie allerdings auch beweisen, daß die Behauptung eines d u r c h g e h e n d e n O p t i m i s m u s des modernen Denkens, dem gegenüber die angeblich pessimistische Grundeinstellung des Christentums zur Menschennatur als Gegeninstanz aufgestellt werden könnte, der Wirklichkeit nicht entspricht. Hier erscheint die moderne Welt pessimistischer als die christliche Glaubenshaltung und, wenn man einen gewissen naturhaften Optimismus als Kennzeichen der vom Fortschritt beeindruckten neuzeitlichen Welt-haltung anerkennt, dann befindet sich hier das moderne Denken im W i d e r s p r u c h z u s i c h s e l b s t.

In dieser Hinsicht steht das anthropologische Denken C. G. J u n g s der Realität näher und zeigt sich in seinen Ergebnissen der religiös-metaphysischen Fragestellung nach Gut und Böse in der Welt aufgeschlossener. Dieses Urteil darf auch dann aufrecht erhalten werden, wenn man Jungs rein natürliche Auffassung von Religion und Gottesidee nicht übersieht, nach welcher es sich hier nur um Wandlungsformen der L i b i d o handelt. Auch wenn er es letztlich offen läßt, ob das Göttliche nur Projektion bzw. psychologische Schöpfung ist oder eine Realität darstellt, und auch wenn ihn sein gnostischer Subjektivismus an einer realistischen Stellungnahme zur menschlichen Heilsfrage hindert, so bleibt doch sein metaphysi-

<sup>37)</sup> S. F r e u d, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, Amsterdam 1939.

<sup>38)</sup> A. N i e d e r m e y e r, *Handbuch der speziellen Pastoralmedizin*, Wien 1952, V, 225.

scher Zug zur Klärung der Frage nach der Menschenseele beachtenswert. Das gilt insbesondere auch bezüglich der Problematik von Sünde und Schuld im menschlichen Dasein. Jung hat gelegentlich selbst bemerkt, daß seine Komplexlehre dem Unvorbereiteten wie die Schilderung primitiver Dämonologie erscheinen müsse<sup>39)</sup>. So konnte von seinen Interpreten auch zugestanden werden, daß in seinen Analysen das Geheimnis der Bosheit und der sich in der Menschheit regenden dämonischen Gewalten auf neue Weise zutage gefördert würde<sup>40)</sup>, auch wenn gegenüber einem solchen Urteil als Korrektiv beachtet werden muß, daß für Jung Sünde und Schuld nicht in einem seinshaften und theologischen Sinne verstanden sind, sondern nur immanent als psychische Phänomene der Verfehlung des Menschen gegenüber sich selbst im Prozeß der Individuation gesehen sind. Für Jung ist der Ort des Bösen im Menschen in der unharmonischen, chaotischen Triebhaftigkeit zu suchen. Da die Grundkraft des Seelischen in der (durchaus nicht einseitig sexualisierten) Libido gesehen wird, kann die grundlegende Disharmonie im Menschen auch als ein Libidoüberschuß gedeutet werden<sup>41)</sup>, die den Menschen dauernden inneren Kollisionen aussetzt. Hier vermag Jung zur Bestimmung seiner Auffassungen auch die christliche Begrifflichkeit zu übernehmen. So spricht er selbst im Zusammenhang mit der Erklärung des Ursprungs des Todesbewußtseins, das er auf die mit der Libidokonzentration und dem Drang zum mütterlichen Ursprung aufgerichtete Inzestschranke zurückführt, von der Sünde Adams und erklärt: »Durch Adams Sünde kam der Tod in die Welt. Die Abwehr des Inzests durch die Mutter liefert den Sohn der Todesangst aus.«<sup>42)</sup> Ja, es findet sich gelegentlich sogar eine Definition der Erbsünde, die er in einer falschen Interpretation Augustins mit der Konkupiszenz gleichsetzt, um dann von dieser Sünde = concupiscentia feststellen zu können: »Wir würden etwa sagen: ungezähmte Libido, die als *εἰμαρμένη*, Gestirns- und Schicksalszwang, den Menschen in Schuld und Verderben führt.«<sup>43)</sup>

Die hier vorfindlichen, rein formalen Anklänge an das christliche Verständnis der Erbsünde finden eine Erweiterung in dem Punkte, in dem es um die Einordnung der Sünde in die Wirklichkeit des Menschen geht. Hier darf man bei Jung im Gegensatz zu Freud von einem welthaften Optimismus sprechen, der einen nihilistischen Dualismus überwindet; denn für Jung besitzen das Böse und die Schuld paradoxen Charakter. In dem für ihn zentralen Begriff der Individuation spielt die Integration des »Schattens«, d. h. der unharmonischen, verworfenen und darum »bösen« Triebnatur des Menschen eine entscheidende Rolle. So wird das Böse zugleich »die notwendige Voraussetzung für die Entstehung des Bewußtseins und damit der menschlich-sittlichen Welt«<sup>44)</sup>. Hier dringen Anschauungen Schellings, Jakob Böhmes und der mystischen Theodizee Meister Eckharts hervor, den Jung nicht zufällig zitiert, wenn er sagt: »Ich denke an Meister Eckhart: Gott habe die, welche er am meisten liebte, zuvor mit Sünden belastet. Wie ist Erlösung möglich ohne die Sünde (Adams?). Wovon sollten wir erlöst werden, wenn es uns gelänge, nicht zu sündigen?«<sup>45)</sup> Hier stellt sich dann auch

<sup>39)</sup> C. G. Jung, *Die psychologischen Grundlagen des Geisterglaubens*, in: Über psychische Energetik und das Wesen der Träume, 1948, 279 f.

<sup>40)</sup> A. Allwohn, *Die Bedeutung der Tiefenpsychologie für die christliche Anthropologie*, in: Zur Rettung des Menschlichen. Ein Tagungsbericht, hrsg. von W. Bitter, Stuttgart 1961, 272.

<sup>41)</sup> Vgl. hierzu P. W alder, *Mensch und Welt bei C. G. Jung*, Zürich 1951, 17 ff.

<sup>42)</sup> C. G. Jung, *Wandlungen und Symbole*, Leipzig 1925, 263.

<sup>43)</sup> C. G. Jung, *Psychologische Typen*, Zürich 1950, 34 Anm. 1.

<sup>44)</sup> P. W alder, a. a. O., 23.

<sup>45)</sup> Aus einem Brief an Pater G. Frei vom 13. 1. 1948. Zitiert bei P. W alder, a. a. O., 129.

ungezwungen der christliche Begriff der *felix culpa* ein: »Man weiß . . ., daß es ohne Sünde keine Bereuung und ohne Bereuung keine erlösende Gnade gibt, ja, daß ohne *peccatum originale* der Welterlösungsakt niemals hätte in Szene gehen können.«<sup>46)</sup>

Man wird auch bei der theologischen Auswertung dieser Aussage, die sich in ihrer ambivalenten Einschätzung der Sünde einem heilsgeschichtlich-christlichen Verständnis der Sünde zu nähern scheint, Vorsicht walten lassen müssen; denn sie zeigt auf jeden Fall noch n ä h e r e B e z i e h u n g zu einem ethischen Relativismus als zum christlichen Realismus in der Sündenauffassung. Wie die Neurose etwas Positives im Prozeß der Individuation darstellt, so ist auch das Böse eine Voraussetzung des Guten, eine dem Menschen auf dem Weg zum fortschreitenden Personwerden auferlegte Aufgabe.

Trotzdem ist die Nähe C. G. Jungs und der Tiefenpsychologie im allgemeinen zur christlichen Glaubenswelt gelegentlich in einem sehr positiven Licht gesehen worden. Am weitesten ging hier wohl der evangelische Theologe E. Thurneysen, dessen Gedanken über das Verhältnis von Sünde und seelischer Krankheit in der Annahme einer strengen Entsprechung beider gipfeln. »Der Seelsorger versteht diese Entsprechung so, daß die Krankheit, die der Arzt Neurose nennt, ein Zeichen ist jener tiefen Störung des Lebens, die zwischen Gott und den Menschen eingetreten ist. Diese Störung ist etwas für sich, sie ist etwas anderes als die Neurose, sie wird aber unter Umständen im Ausbruch einer Neurose sichtbar, sie geht sozusagen im Gewand einer Neurose einher.«<sup>47)</sup> Danach wäre nach Thurneysen in der (hier auch eigens herausgearbeiteten) Tiefenpsychologie Freuds und Jungs eine Bestätigung für die christliche Lehre von der Menschheitssünde zu sehen.

Eine solche Auffassung ist aber weder vom Verständnis der betreffenden Vertreter der Tiefenpsychologie noch auch vom theologischen Standpunkt her zu begründen<sup>48)</sup>. Hier haben neuere Forscher, die sich ebenfalls dem christlichen Glauben verpflichtet fühlen, die Trennungslinie deutlicher gezogen, ohne damit ein Verbindendes aufzuheben. Sie vermögen dieses Verbindende aber nur aufzuweisen, weil sie das metaphysische Ungenügen der ursprünglichen Tiefenpsychologie aufdecken und es in christlicher Schau überwinden. So kommt I. A. Caruso nach der Kritik an Freuds Positivismus und Immanentismus zu der Feststellung: »Warum das Lebendige im allgemeinen, aber die menschliche Natur im besonderen Leiden und Konflikten ausgesetzt sind, bleibt letzten Endes eine ungelöste Frage – nicht umsonst wird der Sündenfall durch die Theologie als Geheimnis angesehen.«<sup>49)</sup> Mit dem Verweis auf die theologische Wahrheit vom Sündenfall zeigt hier der Psychologe, daß seiner Auffassung nach die Ergebnisse seiner Wissenschaft einer Vertiefung durch die Theologie offen stehen.

Die Gangbarkeit eines solchen Weges hat in neuerer Zeit u. a. W. Daim besonders anschaulich demonstriert. In seiner Explikation des in der Welt vorfindlichen Erlösungsbedürfnisses stößt er auf die Realität der Fixierung, die er mit Freud (und gegen Jung) als den Kern jeder Neurose ansieht<sup>50)</sup>.

<sup>46)</sup> C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, Zürich 1944, 51.

<sup>47)</sup> E. Thurneysen, *Die Lehre von der Seelsorge*, Zürich 21957, 198.

<sup>48)</sup> Gegen diese Auffassung von einer so eindeutigen »Entsprechung« ist auch von protestantischer Seite Widerspruch laut geworden, so von H. Schär, *Seelsorge und Psychotherapie*, Zürich 1961, 208 f.

<sup>49)</sup> I. A. Caruso, *Bios-Psyche-Person*, Freiburg 1957, 336.

<sup>50)</sup> W. Daim, *Tiefenpsychologie und Erlösung*, Wien 1954, 68,

Aber er bleibt bei dem Phänomen der Einzelfixierung, die im psychoanalytischen Prozeß aufgehoben werden soll, nicht stehen. Für ihn ist vielmehr die Sinnhaftigkeit dessen, was die Psychoanalyse als unheilvolle Fixierung im Einzelleben feststellt, nur dann garantiert, wenn sie in dem *T o t u m* einer umgreifenden *r e l i g i ö s e n W i r k l i c h k e i t* steht. Dieses Totum ist eine Fixierung der ganzen Welt durch den, »der der Fixierende als solcher ist«<sup>51</sup>). Hier erklärt dann Daim ohne Zögern den »Fall, wie er in den Religionen gesehen wird«<sup>52</sup>), im Sinne des Abfalls vom absoluten Gott und seiner Ordnung als den Grund für die Neigung zur weiteren Fixierung in der Menschheit. Diese ursprüngliche und totale Fixierung der Menschheit, die Daim mit der Erbschuld gleichsetzt, erklärt erst wirklich den Zustand der gegenwärtigen Welt; denn »mit der Erbschuld beginnt der Terror der Götzen. Welt, Mensch und menschliche Gemeinschaft verfallen zusehends immer wieder der perversen Neigung ihrer Natur nach den falschen Göttern, womit aber auch, solange sie ihnen verfallen sind, eine vernichtende, zermalmende Schicksalsmechanik abzulaufen beginnt, die in letzter Konsequenz auf Vernichtung abzielt, die Selbstvernichtung jedes fixierten Seienden zur Folge hat«<sup>53</sup>). Damit kommt Daim in einer religiös-metaphysischen Sinnerschließung der Ergebnisse der Psychoanalyse nicht nur zur Anerkennung der *R e a l i t ä t* der Erbschuld<sup>54</sup>), sondern ebenso auch des *g e s c h i c h t l i c h e n S ü n d e n f a l l e s* und sogar eines paradiesischen Zustandes, der das »Bevor« des Zustandes der allgemeinen Fixation darstellt<sup>55</sup>). Mit all dem will Daim keineswegs einer Identifikation von Neurose und Erbschuld, von psychoanalytischer Teilerlösung und christlicher Totalerlösung das Wort reden, sondern, unter Voraussetzung der mangelnden Sinnhaftigkeit aller rein immanenten Erklärungen, die *S i n n e r f ü l l u n g* der psychoanalytischen Phänomene im Bereich des Glaubensdenkens nachweisen. Die theologische Bedeutung dieses Denkansatzes liegt darin, daß hier empirische Tatbestände und Ergebnisse nicht nur äußerlich in ihrem analogen Charakter aufgezeigt werden, sondern sinnhaft auf ein Religiöses bezogen erscheinen, allerdings unter Voranleuchten der bereits erfaßten christlichen Wahrheit. Deshalb werden die Gedanken *n u r f ü r d e n G l ä u b i g e n* vollauf schlüssig sein. Aber es ist nicht zu verkennen, daß in der Art, wie hier die tiefere Sinnhaftigkeit der natürlichen Phänomene durch ihren Bezug auf die Totalschuld aufgezeigt wird, entscheidende Anknüpfungspunkte für die Verkündigung der Offenbarungswahrheit von der Erbschuld in der natürlichen Welt freigelegt werden.

3. Bei der Suche nach solchen Anknüpfungspunkten wird der Theologe auch den Befund der *d i c h t e r i s c h e n A u s s a g e n* der Zeit beachten dürfen. Dieses Feld einer »erlebten Metaphysik« dürfte von der Theologie als Auskunftsmittel über das vorwaltende Seinsverständnis überhaupt mehr Beachtung erhalten, als es allgemein geschieht. Als erfolgversprechendes Gebiet für diese Suche dürfte sich heute z. B. der *n e u e a m e r i k a n i s c h e R e a l i s m u s* anbieten, der in Wer-

<sup>51</sup>) Ebda., 304 f.

<sup>52</sup>) Ebda., 304.

<sup>53</sup>) Ebda., 306.

<sup>54</sup>) Dafür steht auch die Aussage: »Die Erbschuld ist auch die letzte Ursache der aus der Fixierung entspringenden Leiden und Nöte«. Ebda., 306.

<sup>55</sup>) Für die Frage nach der Realität dieser Glaubensgegenstände ist die Erklärung Daims bedeutsam: »Wer einen totalen paradiesischen Zustand, der die Welt als Ganzes betrifft, als eine reine Projektion sehen möchte, macht sich des Psychologismus schuldig. Wohl gibt es einen subjektiven paradiesischen Zustand des Nichtfixiertseins. Dies schließt aber einen solchen kollektiven und kosmischen keineswegs aus. Analogien dürfen nicht zu Identitäten gemacht werden«. Ebda., 303 f.

ken wie denen von Eugene O'Neill<sup>56)</sup>, Thomas Wolfe<sup>57)</sup> und John Steinbeck<sup>58)</sup> stellenweise ein tragisches Lebensgefühl zum Ausdruck kommen läßt, das unschwer in das Spannungsfeld der christlichen Frage nach Menschheits-schuld und Menschheitserlösung transponiert werden kann.

Diese Möglichkeit einer Diagnose des modernen Schuldgefühls im Roman soll hier aber in einer besonders konzentrierten Aussageform aufgegriffen werden, nämlich am Romanwerk Franz Kafkas, auf dessen Ergiebigkeit in dieser Hinsicht schon M. Buber hingewiesen hat. Die beiden für Kafkas dichterisches Schaffen zentralen Werke »Das Schloß« und »Der Prozeß« kreisen um den Gedanken des für den Menschen verlorenen und nicht mehr wiederzugewinnenden Heils. Dieser Mensch lebt in einer ihn ängstigenden Welt, in der er keine gültige Ordnung und keine sicheren Wegzeichen mehr findet. Aber das Übel ist kein bloß äußeres. Es resultiert aus einer auf dieser Welt lastenden Schuld, die auf einen katastrophalen Bruch hinweist, der der gegenwärtigen Existenz weit vorausliegt. Deshalb kann der Dichter auch sagen: »Wohl uns, daß nicht wir es waren, die die Schuld auf uns laden mußten, daß wir vielmehr in einer schon von anderen verfinsterten Welt in fast schuldlosem Schweigen dem Tode zueilien dürfen.«<sup>59)</sup> Die Verfinsterung entfaltet im Menschen einen solchen Grad von Dichte, daß er sich des Verlorenen nicht mehr erinnern kann und das Wesen dieser Schuld nicht mehr zu erkennen vermag. Deshalb darf der Angeklagte K. im Prozeß gelegentlich auch jede Schuld leugnen und sagen: »Ich bin aber nicht schuldig. Es ist ein Irrtum. Wie kann denn ein Mensch überhaupt schuldig sein. Wir sind hier doch alle Menschen, einer wie der andere.«<sup>60)</sup> Wenn man an dieser Stelle eine naive Aussage des modernen Menschen über seine Schuldlosigkeit sehen wollte und einen Beweis für die Desinteressiertheit der modernen Welt an der Frage nach der Menschheits-schuld, so wird man am Ende vom Dichter eines Besseren belehrt; denn hier bestätigt der »Held« des Dramas seine Schuld mit den Worten: »Ich wollte immer mit zwanzig Händen in die Welt hineinfahren und überdies zu einem nicht zu billigenden Zweck.«<sup>61)</sup> Darin liegt das Eingeständnis, daß der Unordnung der Welt die eigene Unordnung korrespondiert und beides zu jener totalen Wirrnis führt, in der der Mensch versinken muß.

Dem äußeren Betrachter mag trotz dieses einzigartigen Ausdrucks menschlichen Schuldbewußtseins im Werke Kafkas die Frage ungelöst erscheinen, ob es sich hier im wahren Sinne um eine religiöse Schuld handle und diese Aussagen auch theologisch relevant angesehen werden dürfen. Hierzu hat H. J. Schoeps, ein kompetenter Interpret Kafkas, die Antwort gegeben, daß Kafkas Problematik aus der Perspektive jüdischer Unheilsgeschichte gesehen werden müsse. Hier kommt »ein legitim jüdischer Denkprozeß«<sup>62)</sup> zum Zuge, in dem aus der Ahnung um das

<sup>56)</sup> Sein dramatisches Schaffen, das von einem tiefen Pessimismus gekennzeichnet ist, findet bezeichnenderweise einen seiner Höhepunkte in der Neudichtung der antiken Atridentilogie, 1947.

<sup>57)</sup> Dessen Werk *You Can't Go Home Again*, 1940 (dt. *Es führt kein Weg zurück*, 1942) ist von Enttäuschung über das Leben durchdrungen und von Sehnsucht wie nach einem verlorenen Paradies.

<sup>58)</sup> Sein Buch *East of Eden (Jenseits von Eden)* ist eine Vision der Abgründigkeit des Bösen schon in der Kinderseele. Vgl. besonders den Beginn des 8. Kapitels mit der Schilderung der Kindheit der Cathy Ames.

<sup>59)</sup> So in der Symbolgeschichte »*Forschungen eines Hundes*« in: Beim Bau der chinesischen Mauer, hrsg. von M. Brod und H. J. Schoeps.

<sup>60)</sup> Fr. Kafka, *Der Prozeß* (Gesammelte Werke, hrsg. von M. Brod) Berlin 1958, 253.

<sup>61)</sup> Ebda., 269.

<sup>62)</sup> H. J. Schoeps, *Was ist der Mensch*. Philosophische Anthropologie als Geistgeschichte der neuesten Zeit, Göttingen 1960, 128.

verlorene Gesetz eine »unheilsgeschichtliche« Theologie von Schuld und Entsühnung entwickelt wird, die trotz stellenweise aufkeimender Messias Hoffnung von Verzweiflung durchwirkt ist. »Es ist dies eine in der ganzen Weltliteratur wohl einzig dastehende Darstellung der rein religiösen Schuld, die völlig transethisch ist und als solche im Kosmischen wurzelt.«<sup>63)</sup>

Mit diesem Hinweis auf Kafkas jüdisch-mystische Schuld auffassung ist einerseits eine Nähe zum christlichen Gedanken von der Ursünde aufgewiesen, wie sie im modernen Denken sonst nirgends erreicht wird<sup>64)</sup>, andererseits doch aber auch das Unterscheidende und Trennende deutlich hervorgehoben; denn die im Transethischen und Kosmischen wurzelnde Schuld ist ein vergegenständlichtes Mythisches, ein dumpfes Verhängnis, das nicht mit dem Gefühl eigentlicher Sündhaftigkeit verbunden ist. Das erkennt auch M. Buber in seiner Kritik der Schuldvorstellung Kafkas an, wenn er dessen Auffassung in die Nähe der genetischen Erklärung der Schuld durch S. Freud rückt<sup>65)</sup>, der über die Ansicht von Schuld als einer bloßen Tabu-Verletzung nicht hinaus kam. Der Hinweis auf Freud, der seinerseits eine deutliche Beziehung zur existentialistischen Grundstimmung aufweist, läßt einen Gedankenbogen sichtbar werden, auf dem Psychoanalyse, Existenzphilosophie und moderne Dichtung zusammenliegen und dem christlichen Glaubensdenken in gleicher Nähe, aber auch in gleicher Entfernung gegenüberstehen. Die Nähe beweist sich in der Tatsache, daß hier überhaupt die Existenz von Schuld im Menschendasein gesehen wird und eine tragische Unheilserfahrung anerkannt ist. Schon damit ist die oberflächliche Auffassung widerlegt, daß das moderne Denken nur einen naiven Optimismus kenne, der dem Ernst der christlichen Sündenbotschaft überhaupt keine Anknüpfungsmöglichkeiten entgegenbringe. In dem mehr oder weniger klar ausgebildeten metaphysischen Schuldverständnis darf eine Entsprechung zur christlichen Botschaft angenommen werden, die aber zugleich auch ihre Uneigentlichkeit bei sich hat; denn die von allen angeführten Denkrichtungen weltweit immanent aufgefaßte Schuld ist im Grunde eine ontologische Bestimmung des Menschen, seine »Situation«, sein natürliches »Existential«, ein existentiales Apriori. Damit werden Schuld und Sünde zugleich entgegenständlicht und seinsentleert. Damit ist ebenso auch ihre Ablösung von der wirklichen Geschichte und von der Natur gegeben. Es fragt sich, ob und inwieweit katholisches Glaubensdenken diese Strukturen aufnehmen kann, um die Wahrheit von der Erbschuld dem modernen Denken nahezubringen.

Hier kann zunächst ein Blick auf die evangelische Lösung des Problems orientierend wirken.

<sup>63)</sup> Ebda., 133.

<sup>64)</sup> Charakteristisch für diesen Befund ist die Feststellung H. J. Schoeps': »K., der Held dieser Bücher und der Mensch unserer Tage hat... ein dunkles Gefühl, daß er den einst offenbaren, heute aber verborgenen Sinn seines Lebens nicht mehr erfüllt, daß er dem Leben gegenüber, wie es im tiefsten Grunde mit ihm gemeint ist, und wie es seitens einer unbekanntten Macht von ihm gefordert wird, schuldig bleibt«. Ebda., 133.

<sup>65)</sup> M. Buber, *Schuld und Schuldgefühle*, Heidelberg 1958, 55.

## II

*Die Abwendung der protestantischen Theologie vom traditionellen Naturalismus und die Hinwendung zur existenzphilosophischen Deutung*

Es hängt mit der radikalen Offenheit der evangelischen Theologie gegenüber der Welt zusammen, daß in ihr die modernen Denkbewegungen ungehindert zur Auswirkung gelangen und die Gestalt der traditionellen Lehre weitgehend verändern konnten. Tatsächlich hat gerade die Erbsündenlehre, die an den Ursprüngen der Reformation und in der Orthodoxie mit großer Beharrlichkeit festgehalten wurde, seit der Aufklärung einschneidende Veränderungen erfahren, die dem äußeren Betrachter sogar den Eindruck eines totalen Schwundes und Substanzverlustes vermitteln könnten. Aber man wird sich einer solchen Vermutung doch nicht schrankenlos überlassen dürfen, wenn man bedenkt, daß die moderne protestantische Theologie dabei (wenigstens der Absicht nach) die *Schri ft g e m ä ß h e i t* weiterhin stark betont. Von daher ist es erklärlich, daß die biblischen Daten, die die Tradition zum Erweis einer Erbschuld heranzog, in ihrem sachlichen Gewicht weiter ernstgenommen werden, wenn es auch fraglich bleibt, ob die Sachen unter dem neuen Aspekt dieselben bleiben. Das zeigt sich vor allem daran, daß gelegentlich der Begriff »Erbsünde« als solcher nicht mehr aufgenommen und sein Gehalt unter dem Thema der Sünde erörtert wird<sup>66)</sup>.

Dabei herrscht allgemein die Tendenz vor, den *statisch-substantiellen* Sündenbegriff zu überwinden und jeden *Naturalismus* aus der Erbsündenlehre zu verbannen, der vom *personalistischen* Denken des modernen Menschen als inadäquat empfunden wie auch als im Widerspruch zur Naturwissenschaft stehend angesehen wird. So ist das große Thema der gegenwärtigen protestantischen Erbsündenlehre die *Abwendung vom Naturalismus* (wozu auch der naive Historizismus und Litteralismus in der Schriftdeutung gerechnet wird) und die *Hinwendung* zu einer neuen Sicht, die in Richtung auf die moderne Existenzphilosophie weist.

Dieser Sachverhalt tritt am deutlichsten an jenen Versuchen zutage, die in der Angleichung der dogmatischen Wahrheit an das moderne Denken die extremsten Stellungen beziehen, von denen hier nur einige besonders typische diskutiert werden sollen.

1. Hier darf P. Tillich zuerst genannt werden, weil er sich selbst am eindeutigsten als existentiellen theologischen Denker bekennt<sup>67)</sup>. Von seiner Grundposition her, nach der »der Existentialismus ein natürlicher Bundesgenosse des Christentums«<sup>68)</sup> sei, erklärt es sich, daß Tillich auch die Erbsünde als eine in der menschlichen Existenz ruhende Frage ansieht, die nur mit den Mitteln der existenzialen Analyse beantwortet werden kann. Ein Abgleiten in ein rein säkularisiertes Existenzverstehen wird formal von der Einsicht verhindert, »daß die meisten Einsichten des Existentialismus in der Bibel zu finden sind«<sup>69)</sup>.

Daraus ergeben sich eine Reihe von formalen Eigenheiten, die die biblisch-existenziale Auffassung der Erbschuld von der alten dogmatisch-essentiellen unter-

<sup>66)</sup> Für diesen Tatbestand kann als begründend angesehen werden, daß in der neuen Auflage des RGG das Stichwort Erbsünde nicht aufgenommen ist und das Thema nur unter »Sünde« zum Anklang kommt.

<sup>67)</sup> Vgl. etwa: *Systematische Theologie*, Stuttgart 31956, I, 31; II, 33.

<sup>68)</sup> Ebda., II, 33.

<sup>69)</sup> Ebda., II, 34.

scheiden. Zunächst wird durch den existentiellen Denkansatz auch bei der Erkenntnis der Erbsünde der Unterschied von Subjekt und Objekt, die Distanz des essentiellen und vergegenständlichenden Denkens aufgehoben. Das hat zur Folge, daß, wie Sünde überhaupt, auch »Erbsünde« nicht mehr als objektiv Gegebenes, als Naturhaftes oder an der menschlichen Natur Vorfindliches angesehen wird. Diese Auffassung wird mit dem Essentialismus oder auch Naturalismus gleichgesetzt, dem der theologische Existentialismus strikt zuwiderläuft. Der Gegensatz zum Naturalismus bezüglich der Erfassung der Existenz der Erbsünde verlangt auch eine andere Deutung ihres Ursprungs oder ihres Entstehens. Hier folgt aus der Abhebung vom essentialistischen Naturalismus die Leugnung des objektiv Geschichtlichen, des Historischen an der Lehre von Ursünde und Erbschuld. Die dieser inkriminierten Auffassung entsprechende Bibelauslegung wird als Litteralismus erklärt und abgetan. An ihre Stelle tritt eine *s y m b o l i s c h e* Auffassung, die auch den Sündenfall nur als Symbol für die universale menschliche Unheilssituation wertet, aber keineswegs für eine Geschichte nimmt, die sich wirklich ereignet hätte<sup>70</sup>). Eine realistische Auffassung würde nach Tillich das Ganze dem Aberglauben und der Absurdität preisgeben. Das Element des »es war einmal« ist als legendär auszuscheiden. So kann daraufhin der Sündenfall als Symbol für den »Übergang des Menschen von der Essenz zur Existenz«<sup>71</sup>) verstanden werden. Entsprechend ist der Paradieseszustand und der Ausdruck »Adam vor dem Fall« existential zu deuten, nämlich als unentschiedene Potentialität des Menschen vor seinem Freiheitsgebrauch. Die Angst ist die treibende Kraft, die beim Menschen den *S c h r i t t* von der *E s s e n z* zur *E x i s t e n z*, von der Potentialität zur Aktualität erzwingt. Dieser Übergang ist aber kein empirisches Ereignis in Raum und Zeit. Er ist vielmehr die »transhistorische Qualität aller Ereignisse in Raum und Zeit«<sup>72</sup>). Die Sünde in der Menschheit ist hiernach nichts anderes als die tragische Universalität der Entfremdung in die Existenz hinein, deren Notwendigkeit im tragischen Charakter der Existenz selbst liegt und im Moment der (schuldhaften) Selbstverwirklichung des Menschen.

Da diese existentielle Interpretation der Erbschuld mit der traditionellen Lehre aller christlichen Bekenntnisse wenig zu tun hat, ist der Vorschlag Tillichs verständlich, den Begriff der »Erbsünde« überhaupt aus dem theologischen Wortschatz zu streichen. Man wird das Unangemessene der Auffassung Tillichs von der Erbsünde nicht aus diesem radikalen Vorschlag abzuleiten brauchen, denn über Änderung und Verbesserung der Begrifflichkeit läßt sich in der Theologie immer reden. Das Unangemessene erweist sich dort deutlicher, wo sich die Notwendigkeit ergibt, diese Auffassung mit *a n d e r e n* *D a t e n* der Glaubenswirklichkeit zu harmonisieren. Tillich selbst empfindet diese Notwendigkeit vor allem bezüglich der *S c h ö p f u n g s* *w a h r h e i t* und stellt sich hier die Frage, ob seine Auffassung nicht geradewegs in den *M a n i c h ä i s m u s* münde. Natürlich muß er als christlicher Theologe diese Frage zuletzt verneinen, obgleich er sogar zugibt, daß es in der Problematik einen Punkt gebe, an dem Schöpfung und Fall koinzidieren. Daß sie aber nicht durchgehend und grundlegend identisch sind, soll allein der Umstand verbürgen, daß Gott die gute Schöpfung als reine Potentialität schafft. Sobald sie aktualisiert wird, verfällt sie der Entfremdung. »Gott schafft das neugeborene

<sup>70</sup>) Ebda., II, 35: »Die Theologie muß klar und unzweideutig den Fall als Symbol für die universale menschliche Situation darstellen, nicht als Titel einer Geschichte, die sich einmal ereignet haben soll«.

<sup>71</sup>) Ebda., 43 ff.

<sup>72</sup>) Ebda., 48.

Kind, aber wenn es geschaffen ist, verfällt es dem Zustand existentieller Entfremdung.«<sup>73)</sup> Da aber die Aktualisierung nicht anders als notwendig mit der Schöpfung gesetzt betrachtet werden muß, kann eine solche Existenzanalyse den Vorwurf des Manichäismus nicht umgehen. Der Satz: »Die Schöpfung ist gut, aber sie ist reine Potentialität«, mit dem Tillich den Vorwurf der essentiellen Notwendigkeit der Sünde beheben möchte, trägt den Stempel einer reinen *V e r l e g e n h e i t s l ö s u n g* an sich; denn gerade die reine Potenz, die keinen Akt mit sich bringt, bedarf der Aktualisierung durch den Schöpfer. So bleibt Gott letztlich doch die direkte Ursache der Sünde. Die Aussagen, daß Gott nur Gutes schaffe und daß das Geschaffene bei der Aktualisierung der Schöpfung doch in die Sünde falle, stehen sich nicht mehr *n u r d i a l e k t i s c h* als Ausdruck der Inadäquatheit des menschlichen Redens über die Sünde gegenüber. Hier kann sich auch Tillich nicht mehr auf seine »korrelative Denkweise« berufen, die die polaren Beziehungen von Begriffen in umfassenderen Strukturanzweigen herausarbeitet; denn die Sätze: Gott schafft nur Gutes – die Schöpfung ist aktual sündig, lassen keine höhere geistige Struktureinheit mehr erkennen. Sie stehen vielmehr wie *u n a u f h e b b a r e A n t i n o m i e n* einander gegenüber, die die Theologie derselben Ablehnung aussetzen würden wie die Antinomien *K a n t s* die kosmologische Metaphysik.

Im Hinblick auf das herausgehobene Grundthema der protestantischen Erbsündentheologie darf Tillichs Tendenz dahingehend charakterisiert werden, daß er den Naturalismus durch eine existentielle Interpretation überwinden möchte.

Im übrigen zeigt ein weiterer Hinweis Tillichs, daß ihm selbst die existential-analytische Deutung der Menschheitssünde nicht vollkommen ausreichend erscheint; denn er fügt ihr die zusätzliche Erklärung bei, daß das »reifer werdende Kind . . . die Entfremdung in Akten der Freiheit, die Verantwortung und Schuld einschließen«<sup>74)</sup>, bejaht. Die hier weiterhin eingeführte Unterscheidung von *m a t e r i a l e r K o i n z i d e n z* von Schöpfung und Fall (im Vorgang der »Verwirklichung« der Schöpfung) und *f o r m a l e r K o i n z i d e n z* (im schuldhaften Akt des reifer werdenden Kindes) zwingt wegen der Parallelität der Begriffspaare zu der Folgerung, daß der *e r s t e s ü n d h a f t e A k t* zugleich als die *V e r w i r k l i c h u n g* der *M e n s c h e n s c h ö p f u n g* gelten muß. Dann würde der Mensch sich im Akt der ersten Sünde erst verwirklichen, eine Deutung, die an *K a n t s* Auffassung vom Erwachen des Bewußtseins des eigenen Vernunftvermögens und des Eintritts in den Stand der Freiheit durch die Ursünde erinnert. Sie kann nur zusammen mit einem *t i e f e n D u a l i s m u s* in der Menschenatur festgehalten werden.

2. In ähnlichen Bahnen bewegt sich die Erklärung *E. B r u n n e r s*, nur daß er das aus der existentialen Analyse abgeleitete Moment des Übergangs von Essenz zur Existenz nicht kennt. Das existentielle Denken ist von ihm nur insofern aufgenommen, als es für seine Anthropologie *p e r s o n a l i s t i s c h e* und *a k t u a l i s t i s c h e* Elemente zur Verfügung stellt. Von daher erklärt sich seine Ablehnung eines naturalistisch-deterministischen Erbsündenbegriffes, der diese Sünde zu einem naturhaften, biologischen Tatbestand macht<sup>75)</sup>. Diesem Verdikt verfällt vor allem die augustinische Lehre, in der er daraufhin nur eine »Verfälschung der biblischen Sündenlehre«<sup>76)</sup> sehen kann. Aber seine Kritik geht doch nicht so weit,

<sup>73)</sup> Ebda., 52.

<sup>74)</sup> Ebda., 52.

<sup>75)</sup> *E. B r u n n e r, Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung, Dogmatik II, Zürich 1950, 121.*

<sup>76)</sup> Ebda., 120.

daß er die Motive der augustinischen Erbschuldauffassung völlig verleugnete; denn er will »die Sünde als herrschende Macht und die Menschheit als solidarisch verbunden in der Sündenschuld«<sup>77)</sup> anerkannt wissen. Er kommt daraufhin zu einer Formulierung der Wahrheit von der Erbsünde, die besagt, »daß mit dem peccatum das non-possesse non peccare gesetzt«<sup>78)</sup> sei. Es ist der Ausdruck für ein radikales Sündersein der Person, die in der Sünde wider Gott und in einer negativen Gottesbeziehung steht.

Wenn man bis hierher, abgesehen von der rein personalistischen und intentionalen Fassung des Sündenbegriffes, die Position Brunners anerkennen könnte, so wird sie dort viel problematischer, wo es um die *V e r u r s a c h u n g* der Menschheitssünde im *S ü n d e n f a l l* geht. Hier beweist sich die Rücksichtnahme auf das an der Empirie und ihren Erfordernissen ausgerichtete moderne Denken darin, daß Brunner eine historisierende Sündenfalllehre entschieden ablehnt<sup>79)</sup>, ohne damit einen *S ü n d e n f a l l* selbst ausschließen zu wollen; denn »man kann nicht christlich glauben, ohne an der Unterscheidung von Schöpfung und Sünde und damit an der Idee eines Sündenfalls festzuhalten«<sup>80)</sup>. Allerdings fällt an dieser Aussage auf, daß Brunner nur von einer »Idee« des Sündenfalls spricht. Die Möglichkeit der Annahme einer *metahistorischen* Sündenfalldeutung weist Brunner im gleichen Zusammenhang von sich, weil sie ihm mit Recht als unbiblisch und gnostisch gilt<sup>81)</sup>.

Seine Absicht geht nun dahin, die *U n t e r s c h e i d u n g* von Schöpfung und Sünde genauso wie die *E i n h e i t* von Totalität und Verantwortlichkeit in der Sünde festzuhalten, ohne dabei den Sündenfall als ein von außen kommendes geschichtliches Ereignis, das einen historischen Urzustand beendet, annehmen zu wollen. Er sieht diese Absicht in der Annahme erfüllt, daß jeder Mensch selbst »Adam« ist und seinen Fall aus eigener Entscheidung vollzieht. Nur so sei ein personales Verständnis von Sünde und Schuld möglich, das sich an dieser Stelle im Gegensatz zur katholischen Auffassung auch als ein rein aktualistisches erweist. Anders als Tillich, der die *f o r m a l e E n t s c h e i d u n g* für die entfremdete Existenz dem reifer werdenden Kinde zuspricht und damit im empirischen Bereich hält (was, wie leicht ersichtlich, große Schwierigkeiten bei sich hat, weil man doch wohl gerade einem Kind keine solch weittragende Entscheidung aufbürden kann), nimmt Brunner diese Sünde aus dem Bereich jeder Erfahrung und Empirie, ja überhaupt aus dem Raum des Geschichtlichen heraus, und verlegt sie in eine unzeitliche, von Gott gewirkte Seinsart, die er mit der Kategorie des *U r s p r ü n g l i c h e n* zu fassen sucht. Dieses Ursprüngliche ist identisch mit dem von Gott herkommenden Geschöpflichen an sich<sup>82)</sup>, das sich als die *V o r a u s s e t z u n g* alles Gegebenen zugleich durchhält und dauernd wirksam ist. Aber nach Brunner gehört in dieses Ursprüngliche auch die *U r e n t s c h e i d u n g* gegen Gott hinein, die dem Schöpfungswort als die verkehrte Antwort des Menschen direkt korrespondiert, so daß diese Entscheidung »trotz aller Prävalenz der Schöpfung mit *k o n s t i t u t i v* ist für das Personsein«<sup>83)</sup>. Damit ist zugleich gesagt, daß dieser »Urstand« und diese Entscheidung Grundbestimmungen jedes Menschen sind, die zugleich die Totalität und Allgemeinheit der Sünde erklären. Aber es ist

<sup>77)</sup> Ebda., 120.

<sup>78)</sup> Ebda., 125.

<sup>79)</sup> Ebda., 117.

<sup>80)</sup> Ebda., 59.

<sup>81)</sup> Ebda., 117.

<sup>82)</sup> Vgl. hierzu die ausführlichen Analysen bei H. Volk, *Emil Brunners Lehre von dem Sünder*, Münster 1950, 119 ff.

<sup>83)</sup> H. Volk, a. a. O., 121.

ersichtlich, daß in dieser Deutung der Sündenfall nur noch als ein »Realapriori«<sup>84)</sup> der Geschichte der Menschheit wie des einzelnen verstanden werden kann. In Konsequenz dieses Ansatzes ist dann die wirkliche Existenz des Menschen in Raum und Zeit als solche schon Ausdruck und Gestalt des sündigen Daseins. Deshalb erscheint »die ganze Geschichte sündig vergiftet«, und »es gibt in der geschichtlichen Welt keine sündenlosen Anfänge«<sup>85)</sup>.

Die Fragen, die sich angesichts einer solchen Deutung des Falls und der Menschheitssünde, die hier kaum noch Erbsünde genannt werden kann, ergeben, sind zahlreich. Das Ganze macht den Eindruck einer i n t e l l e k t u e l l e n K o n s t r u k t i o n, die durch die Preisgabe des geschichtlichen Moments erzwungen ist. Aber der Vorwurf des Konstruierten wäre an sich noch nicht besonders gravierend, wenn der Autor zeigen könnte, daß der Gedankengang in sich schlüssig ist und dem Grundbestand des Offenbarungsdenkens entspricht. Eben darin kann die These am wenigsten überzeugen; denn die strenge K o r r e s p o n d e n z von göttlichem S c h ö p f u n g s w o r t und w i d e r g ö t t l i c h e r Antwort des Menschen im Transzendenten ist nicht einsichtig zu machen, wenn man das Böse nicht mit der Kreatur identifiziert oder gar in den Schöpfer verlegen und damit im Dualismus landen will. Ebenso wenig wirkt die Art überzeugend, wie Brunner die aus der Natur der Sache heraus (und darum notwendig) transzendente göttliche Schöpfungstat auf die gleiche Stufe wie den geschöpflichen Akt einer menschlichen Entscheidung stellen kann. Überhaupt ist es unverständlich, wie ein Sündenfall gehalten werden soll, der nicht historisch, aber erklärtermaßen auch nicht metahistorisch sein darf. Als mittlere Möglichkeit ergibt sich hier nur noch die i d e a l i s t i s c h e, die wieder an K a n t s Erklärung des Bösen aus dem Akt des intelligiblen Ich erinnert. Aber auch die E i n h e i t von T o t a l i t ä t und V e r a n t w o r t l i c h k e i t in der Sünde wird bei Brunner auf diesem Wege nicht einsichtig; denn die Auskunft, daß die Ursünde nie als zwanghaftes Geschehen hinter dem Menschen steht und wirkt, sondern von ihm a u f G r u n d der reinen Aktualität seines Personseins immer neu und frei gesetzt wird, erklärt nicht, warum das transempirische »Urgeschehen« von jedem Menschen ohne Ausnahme vollzogen wird. Wenn dieser Umstand nicht begründet wird, bleibt der Vorwurf der Determinierung zum Bösen bestehen. So ist zwar, entsprechend alter reformatorischer Intention, die T o t a l i t ä t der Sünde erklärt, die F r e i h e i t der P e r s o n aber nur b e h a u p t e t.

Im Vergleich mit Tillich liegt die Eigenart Brunners darin, daß er den unannehmbaren Naturalismus der traditionellen Erbsündenlehre durch eine i d e a l i s t i s c h e Interpretation zu paralysieren sucht.

Im übrigen läßt Brunner am Ende selbst erkennen, daß seine grundlegende Unterscheidung zwischen dem »ursprünglichen« und dem »empirischen« Menschen das Denken nicht befriedigt. Er tröstet sich wieder mit dem Hinweis auf K a n t, bei dem ebenfalls »eine klare Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem intelligiblen und dem empirischen Personsein . . . ausgeschlossen ist«<sup>86)</sup>. Die Lückenhaftigkeit »möge uns . . . daran erinnern, daß . . . wir hier an eine Grenze unserer Erkenntnis kommen«<sup>87)</sup>. So endet seine theologische Erörterung zwar nicht wie bei Tillich in offenen Antinomien, sondern bei einer bestimmten Form des i n t e l

<sup>84)</sup> E. Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*, Tübingen 1932, 475.

<sup>85)</sup> E. Brunner, *Der Mittler*. Zur Besinnung über den Christusglauben, Zürich 1947, 122.

<sup>86)</sup> *Der Mensch im Widerspruch*. Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen, Berlin 1937, 307. Vgl. zur Stelle auch H. Volk, a. a. O., 131.

<sup>87)</sup> *Die christliche Lehre von der Schöpfung und Erlösung*. Dogmatik II, 116.

lektuellen Verzichts. Das mag vor dem Forum eines katholischen Glaubensdenkens angemessen erscheinen, weil es um den absoluten Mysteriencharakter mancher Wahrheiten weiß. Für einen protestantischen Denker aber, der den Begriff des übernatürlichen Mysteriums nicht kennt und der z. B. in der spekulativen Fassung der Trinität ein »Pseudomysterium«<sup>88)</sup> sieht, für den weiterhin die Dogmatik nur »die Weiterentwicklung des im Glauben selbst gegebenen Denk- oder logischen Elements«<sup>89)</sup> ist, ist ein solcher Verzicht nicht gerechtfertigt.

3. Trotzdem findet er in der protestantischen Theologie, selbst auf lutherischer Seite, eifrige Befürworter, wie das Beispiel des dänischen Theologen R. Prenter zeigt, der allerdings auch soweit selbständig ist, daß er als ein weiterer Typus des modernen protestantischen Denkens über die Erbsünde im Spannungsfeld von Naturalismus und ungegenständlicher Deutung angeführt werden darf. Seine Zuneigung zu E. Brunners Entwurf wie andererseits auch seine Beeinflussung durch das existentielle Denken zeigt sich in diesem Fragepunkt daran, daß er sowohl Brunners Kritik an der orthodoxen Ausformung der Lehre vom Urzustand und Sündenfall beifällig zitiert<sup>90)</sup>, als auch vom Gedanken Kierkegaards inspiriert ist, nach dem Adam im Verhältnis zur Menschheit nicht »phantastisch außerhalb gestellt«<sup>91)</sup> werden dürfe. Aber seine Auffassung zeigt doch eigene Akzente. So beeindruckt zunächst die seiner Grundposition von der Einheit zwischen Schöpfung und Erlösung entsprechende These, daß die Wirklichkeit der Ursünde (wie der Erbschuld) nicht abgeschwächt werden dürfe, wenn sich die Erlösung nicht verflüchtigen solle<sup>92)</sup>. Deshalb kann er sich auch mit der Schleiermacherschen und Ritschelschen Kritik an der Lehre vom Urzustand und Fall nicht einverstanden erklären, weil er hinter ihr eine pelagianisierende Verharmlosung der radikalen Verderbnis des Menschen aufstehen sieht<sup>93)</sup>. Er kommt daraufhin zu sehr realistischen und naturalistischen Formulierungen, so wenn er etwa erklärt: »Wir halten also, im Gegensatz zum Neuprotestantismus, der auf Schleiermacher folgte, mit der älteren Theologie an der Wirklichkeit vom Urzustand und Sündenfall fest.«<sup>94)</sup> Dem entspricht auch das Zugeständnis, daß die biblischen Autoren, besonders Paulus in Röm 5 und 1 Kor 15 Adam unzweifelhaft als historische Persönlichkeit fassen und darstellen<sup>95)</sup>. Ja, der Realismus in der Vorstellung vom Urzustand und von der Sünde, der nach Prenter die ganz Bundesgeschichte des AT bestimmt, erfährt eine höchste Steigerung in der Behauptung, daß diese beiden Fakten genauso wirklich seien wie die göttliche Schöpfungstat am Anfang aller Geschichte.

Aber an dieser Stelle kommt es doch zugleich zu einem Umschlagen des realistisch-naturalistischen Gedankens, der sich dann erklärt, wenn man weiß, wie Prenter über die Schöpfung denkt. »Schöpfung ist kein ein für allemal abgeschlossener prähistorischer Akt, sondern Schöpfung geht dauernd vor sich, indem Gott sich Seines Volkes annimmt und für es kämpft gegen die Mächte der Vernichtung.«<sup>96)</sup> Hier kommt der rein aktualistische Charakter seiner Schöpfungsauffassung zum Durchbruch, der sich in Konsequenz auch seinem Denken über Urzustand

<sup>88)</sup> Ebda., I, 240.

<sup>89)</sup> Ebda., I, 87.

<sup>90)</sup> R. Prenter, *Schöpfung und Erlösung*. Dogmatik I, Göttingen 1958, 243 f.

<sup>91)</sup> Ebda., 240.

<sup>92)</sup> Ebda., 241.

<sup>93)</sup> Ebda., 243.

<sup>94)</sup> Ebda., 241.

<sup>95)</sup> Ebda., 241.

<sup>96)</sup> Ebda., 241.

und Sünde mitteilt. Deshalb darf der Bericht vom Sündenfall trotz seiner Realität und wohl auch Historizität nicht so isoliert gesehen werden, wie es die traditionelle lutherische Auffassung tat. Er ist im AT eine sich dauernd wiederholende Realität. So wird die Vorstellung von einem guten Urzustand und Sündenfall ganz einfach ein Ausdruck für die Realitäten von Schöpfung und Sünde, die sich in einem fortlaufenden Drama, das die Menschheitsgeschichte darstellt, je neu ereignen. Damit werden die Realitäten von Urzustand und Fall, von Schöpfung und Sünde letztlich doch auf existentielle Weise real gefaßt, nicht als prähistorische und abgeschlossene Geschehnisse, sondern als je neue Ereignisse im geschichtlichen Dasein des Menschen, in dem Gott und die Sünde dauernd miteinander ringen. So kommt es dann schließlich zu der Bestimmung, daß Urzustand und Sündenfall »E x i s t e n z g e g e n s ä t z e« seien, die nicht auf zwei Geschichtsepochen verteilt werden dürften<sup>97)</sup>, die im Menschen ständig aufeinanderstoßen. Auf diese Weise allein ist nach Prenter garantiert, daß Sünde nicht naturalistisch als seinshafte Korruption verstanden wird und das Heil nie zu einem Naturgeschehen entartet.

Wieder wird als leitendes Motiv des Gedankens die *A b k e h r* vom angeblich unvollziehbaren *N a t u r a l i s m u s* der protestantischen Orthodoxie und der katholischen Auffassung deutlich.

Prenter gibt sich keiner Täuschung darüber hin, daß dieser Existenzgegensatz von Schöpfung und Sündenfall im Menschen (der ja im Zuge eines aktualistischen Denkens nichts Geringeres besagen kann, als daß Gott ständig seine gute Schöpfung im Menschen vollbringt, sein Ebenbild erschafft, und der Mensch doch in unablässigem Ungehorsam Gott widerspricht), das Denken vor *u n l ö s b a r e S c h w i e r i g k e i t e n* stellt. Die Realität von Schöpfung und Sünde kann nicht bestritten werden, aber ihre Synthese kann ebensowenig einsichtig gemacht werden. Prenter gibt zu, daß es unmöglich sei, »Sünde und Schöpfung in eine rationale Synthese zusammenzudenken«<sup>98)</sup>. Aber weit davon entfernt, diese denkerische Not als widerspruchsvoll zu empfinden, wendet er sie dialektisch um und nimmt sie als einen Beweis für die abgründige Macht der Sünde, die sich eben darin erweist, daß sie »ein undurchdringliches Rätsel« und »das im absoluten Sinne Irrationale«<sup>99)</sup> ist.

Hier steigert sich Prenter geradezu zu einer hymnischen Erhebung der Unbegreiflichkeit der Sünde. Sie ist die »absolut unerklärliche Wirklichkeit«, »das in jeder Hinsicht Unverständliche«, das »sich eigentlich nicht zum Gegenstand einer Lehre machen läßt«<sup>100)</sup>. Deshalb sind auch Erklärungen historischer wie psychologischer Art über ihr Entstehen unmöglich. Wo solche versucht werden, ist die christliche Botschaft von der Sünde schon verfehlt, weil das Moment des Irrationalen wesentlich zu ihr gehört.

Mit all dem ist die Existenz und der Begriff einer Erbsünde noch nicht fixiert. Aber es ist leicht ersichtlich, daß in dem so abgesteckten Rahmen eine seinshafte und qualitativ verstandene Erbsünde, die etwa als Voraussetzung der oben beschriebenen aktuellen Sünde (des Falles jedes Menschen) fungieren könnte, keinen Platz haben kann. Wenn die Sünde, die im Vorhergehenden grundsätzlich aktuell gefaßt ist, die absolut gegen die göttliche Schöpfung gerichtete Instanz ist, kann sie keinerlei tiefere und seinshafte Voraussetzung haben. Die sog. Erbsünde kann deshalb keine andere und gegenüber der Sünde neue Wirklichkeit sein. Hier be-

<sup>97)</sup> Ebda., 242.

<sup>98)</sup> Ebda., 240.

<sup>99)</sup> Ebda., 240.

<sup>100)</sup> Ebda., 266.

ruft sich Prenter auf die *Bekennnisschriften*, die seiner Auffassung nach auch keinen Unterschied zwischen der Lehre von der Erbsünde und der von der aktuellen Sünde machen. »Die Erbsünde ist die aktuelle Sünde, und die aktuelle Sünde ist die Erbsünde.« Diese »manifestiert sich in der aktuellen Sünde, und das Wesen der aktuellen Sünde ist die Erbsünde«<sup>101)</sup>. Deshalb wird vom Erbsünden-gedanken auch deutlich gesagt, daß er im Grunde kein positiver Begriff sei. Vor allem kommt dem darin enthaltenen modalen Element des »Erbes« keine Realbedeutung zu; denn eine vererbte Sünde wäre kein personaler Akt, sondern ein naturhafter Defekt. Als solchem könnte ihm auch keine Schuld im eigentlichen Sinne zukommen.

Von der anderen, in der lutherischen Tradition angelegten Möglichkeit, die Erbsünde formell in die Konkupiszenz zu verlegen, macht der Verfasser konsequenterweise auch keinen Gebrauch; denn damit wäre für die Sünde wiederum eine qualitative und seinshafte Voraussetzung geschaffen, die es für etwas absolut Aktuales nicht geben darf. Zudem würde auf diesem Wege das Rätsel der Sünde rational einsichtig gemacht und psychologisch erklärt, was gegen ihr irrationales Wesen verstieße.

Beim Vorliegen solcher Voraussetzungen stellt sich unwillkürlich die Frage, warum dann der Erbsündenbegriff überhaupt noch beibehalten wird. Der Grund hierfür ist, abgesehen von einer gewissen pietätvollen Verhaftung an die traditionellen Wortprägungen, vor allem darin zu suchen, daß der Begriff eine neue Möglichkeit bietet, die Sünde als radikale Voraussetzung der menschlichen Existenz zu erweisen, die selbst keine andere Voraussetzung duldet. So verstanden, dient der Begriff nur zur neuerlichen Bestätigung der Rätselhaftigkeit und unerklärlichen Wirklichkeit der Sünde. Er ist demnach keine neue inhaltliche Bestimmung in der Lehre von der Sünde, »sondern Ausdruck des Rätsels, daß niemand von einer Entstehung der Sünde sprechen kann, ohne sie bereits vorausgesetzt zu haben«<sup>102)</sup>. Dem Menschen ist es deshalb auch nicht möglich, einen einzelnen Akt anzugeben, in dem oder durch den er zum Sünder wurde, weil er vor jedem dieser theoretisch angebbaren Akte immer schon Sünder war. So ist für Prenter der Erbsündenbegriff nur dazu tauglich, die Dogmatik vor den beiden möglichen Abwegen zu bewahren, zu denen das Denken immer wieder hindrängt, nämlich entweder die Unbegreiflichkeit der Sünde zu verleugnen oder ihre Wirklichkeitsmacht zu verringern. Mit Kierkegaard plädiert er deshalb dafür, daß die Dogmatik die Erbsünde nicht erklären, sondern voraussetzen solle<sup>103)</sup>.

Die ganze Argumentation ließe, auch wenn das nicht immer wieder ausdrücklich gesagt wäre, keinen Zweifel daran, daß hier das theologische Denken im *Irrationalen* endet. Bei stellenweiser inhaltlicher Übereinstimmung mit der existentialen Interpretation Tillichs und der idealistischen Erklärung Brunners kommt Prenter doch am Ende zu einem anderen formalen Typus der Deutung, nämlich dem *irrationalen*. Für die Theologie als Weiterführung und Explizierung der Worthaftigkeit der Offenbarung ist dieser Typus aber eigentlich der unangemessenste; denn das Irrationale in der Theologie steht direkt gegen den geläuterten christlichen Gottesbegriff und setzt zudem das Leben des Glaubens unkontrollierten Gefühlen und Emotionen aus. Es kann in der Theologie nicht als das Ziel und Ende des Bemühens ausgegeben werden.

Aber auch abgesehen von diesem formalen und methodischen Mangel läßt sich

<sup>101)</sup> Ebda., 266, Anm. 97.

<sup>102)</sup> Ebda., 268.

<sup>103)</sup> Ebda., 266,

bei Prenter nachweisen, daß sich das theologische Denken von einer mehr oder weniger willkürlich aufgerichteten Verbotstafel des Irrationalen in seinem Gang nicht aufhalten läßt. Dafür liefert der Autor selbst den Beweis, wenn er trotz dauernder Behauptung der Voraussetzungslosigkeit der Sünde und des Verdiktes gegen ein weiteres Zurückfragen am Schluß doch so etwas wie eine tiefere Begründung für den unerklärlichen Existenzgegensatz von guter Schöpfung und Sünde, von Urzustand und Fall im Menschen gibt. Er sieht offenbar selbst ein, daß der Theologe die Tatsache dieses Gegensatzes nicht auf sich beruhen lassen kann, wenn er nicht der Annahme eines Urdualismus Einlaß gewähren will. Tatsächlich wird man der ganzen Argumentation Prenters, in der die Sünde genauso voraussetzungslos wie die Schöpfung als Urwirklichkeit erklärt wird, den Vorwurf nicht ersparen können, daß hier letztlich doch die Güte der Schöpfung nicht ernst genommen und durchgehalten wird, wenn ihr von allem Anfang an unerklärlicher Weise die Sünde des Menschen korrespondiert. Dieser Vorwurf muß dann aber den Schöpfer selbst und das Gottesbild des Theologen treffen. Daß der Autor diese Schwierigkeiten wenigstens ahnt, beweist sein Hinweis auf einen tieferen Sachverhalt, der diesem *E x i s t e n z g e g e n s a t z* zugrunde liegt. Es ist »das Paradoxon, daß Gottes Allmacht nicht stark genug war, dem Menschen eine Ehrfurcht einzuflößen, die niemals ungehorsam sein konnte, und Gottes Liebe nicht stark genug, dem Menschen eine Dankbarkeit einzuflößen, die niemals versagen konnte«<sup>104</sup>). Das ist eine sehr harte Aussage, deren Härte man dadurch nicht behebt, daß man sie in einem versöhnlichen Sinne interpretiert. Wenn man meinte, hier sei nur behauptet, daß der Schöpfer durch Vorenthaltung der höchsten Vollkommenheit für seine Kreaturen diesen die Möglichkeit zum Widerspruch und zum Fall einräumte (auf dem Hintergrund ihrer Freiheit und mit dem Ziel ihrer Bewährung), nimmt man der Sünde den von Prenter absolut festgehaltenen Charakter der existentialen Ursprünglichkeit und fordert eine zusätzliche psychologische oder geschichtliche Erklärung ihres ersten Aufkommens im Menschen. Dann könnte sie nicht mehr das schlechthin Vorausgesetzte im menschlichen Dasein sein. Man kann deshalb diese Aussage, wenn sie den Denkraum des Autors nicht sprengen soll, nur so interpretieren, daß in ihr die Sünde als das Voraussetzungslose festgehalten werden soll, indem es auf die Unbedingtheit des göttlichen Willens selbst zurückgeführt wird. Das entzieht den Gedanken zwar für einen kurzen Augenblick dem Vorwurf einer dualistischen Deutung von Schöpfung und Sünde, aber nur um den Preis einer Verlagerung dieses Urgegensatzes in das Wesen Gottes selbst. Davon zeugt die bestimmte Art, wie hier vom Mangel an Gottes Allmacht und Liebe gesprochen wird. Ganz verhalten klingt hier ein Motiv an, das sich schon bei J. B ö h m e und Fr. W. S c h e l l i n g findet, die beide in Gott ein nichtsein-sollendes Moment finden, um sich dem Dilemma zu entziehen, das Böse als ursprüngliches Prinzip neben Gott zu setzen. Aber eine solche Auffassung widerspricht dem christlichen Theismus.

Vom Standpunkt eines personalistischen Aktualismus im Verständnis der Erbsünde trägt auch K. B a r t h seine Kritik an der traditionellen Lehre vor. Von daher ist ihm der Begriff einer durch Fortpflanzung weitergeleiteten Sünde unvollziehbar. »Erbschaft« und »Sünde« schließen einander aus. Der Begriff der Erbsünde ist deshalb »eine *contradictio in adiecto*, der gegenüber sich noch niemand anders als damit hat helfen können, daß er den einen oder den anderen dieser Begriffssteile faktisch eskamotiert hat«<sup>105</sup>). Für Barth bedeutet der lateinische

<sup>104</sup>) Ebda., 270.

<sup>105</sup>) *Die kirchliche Dogmatik* IV, 1 (Zürich 1953) 558.

Begriff des peccatum originale das nüchterne und ohne jede Näherbestimmung zu begreifende Faktum der ursprünglichen Tatsünde jedes einzelnen. Es ist »die sich ereignende höchst willentliche, höchst verantwortliche Lebenstat eines jeden Menschen«<sup>106)</sup>, durch die sein Dasein verkehrt wird. Mit Adam ist die Sünde nur in einem ganz äußerlichen Sinne verbunden, insofern er nämlich primus inter pares und Repräsentant aller folgenden Menschen war.

Die Erklärung Barths wirkt so schlicht und klar, daß hier kein dem Denken widerständiges oder irrationales Moment aufscheint. Aber bei genauerem Hinblick wird man feststellen müssen, daß die kühle Rationalität nur durch ein bewußtes Abschneiden der tieferen Problematik erzwungen ist. Unter der glatten Oberfläche dieser Erklärung ragt ein gefährliches Riff auf, das dieses vordergründige Verständnis der Erbsünde zum Scheitern bestimmt; denn wenn diese Tatsünde dem Menschen so ursprünglich ist, daß es für ihn kein »unschuldiges Vorher«<sup>107)</sup> gibt und wenn sie zugleich bei allen Menschen ohne Ausnahme auftritt, dann ist die Folgerung nicht mehr abzuwenden, daß die Sünde mit der Kreatürlichkeit gleichgesetzt wird und die gute Schöpfung Gottes nicht mehr gehalten werden kann<sup>108)</sup>.

Das Beispiel K. Barths macht klar, daß man sich wegen der Allgemeinheit der Sünde nicht mit der Herausstellung ihrer Faktizität beim einzelnen begnügen kann und daß jedes Übersehen der tieferen Problematik am Ende zum Scheitern des Gedankengangs führt. Der gleiche Fall liegt nochmals bei R. Bultmann vor, für den (wie angeblich für Paulus) die Sünde nur durch das Sündigen selbst in die Welt kommt<sup>109)</sup> und dem die Frage nach dem tieferen Grund der radikalen Verfallenheit des Willens gegenstandslos wird. Hier darf sich aber die Theologie vom Weiterfragen nicht dispensieren, weil sonst das menschliche Denken sich selbst überlassen bleibt und bei der Neigung zu natürlichen Lösungen dem Dualismus verfallen muß.

4. Daß solche Gefahren auch im Bereich der protestantischen Theologie nicht vollkommen übersehen werden, zeigt das Beispiel P. Althaus' und seiner Erbsündenauflassung, die bereits als Typ der Vermittlung zwischen Naturalismus und Existentialismus angesprochen werden darf und deshalb für die Problemlage besondere Bedeutung hat.

Der Versuch, eine mittlere Position zwischen den Extremen zu gewinnen, wird von Althaus gleichsam programmatisch in dem Satz formuliert: »... der Personalismus und der Naturalismus, der im Begriff der Erbsünde mit angezeigt wird, sind keine ausschließenden Gegensätze, sondern sie gehören zusammen. Ohne naturalistischen Einschlag bleibt eine Lehre von der Sünde wirklichkeitsfremd. Aber die Natur verwirklicht sich immerdar in Personalität.«<sup>110)</sup> Deshalb polemisiert er auch gegen H. Stephan, der zur Erklärung des überindividuellen Zusammenhangs in der Sünde alle naturhaften Elemente entbehren zu können glaubt, und hält einen naturhaften Begriff zur Begründung der ursprünglichen Einheit aller Menschen in der Sünde einfach für notwendig<sup>111)</sup>. Zu diesen natur-

<sup>106)</sup> Ebda., 558.

<sup>107)</sup> Ebda., 557.

<sup>108)</sup> Das hat der Karl Barth des »Römerbriefes« in dem Begriff der »transzendentalen Disposition« des Endlichen zur Sünde zum Ausdruck gebracht. Vgl. dazu H. Volk, *Emil Brunners Lehre von dem Sünder*, 1. Aber auch in der »Dogmatik« wird Kants Gedanke des »bösen Prinzips« zitiert (IV 1, 552), das sich im Menschen, »indem er lebt, als virulent und wirksam erweist«.

<sup>109)</sup> *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 31958, 251.

<sup>110)</sup> P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*. Lehrbuch der Dogmatik, Gütersloh 51959, 369.

<sup>111)</sup> Ebda., 373 Anm. 1.

haften Elementen zählt er u. a. die Einheit der Abstammung unter den Menschen, die durch die Zeugung erhalten wird, wobei diese zugleich auch als Mittel für die Weitergabe der Sünde dient<sup>112)</sup>. Zur Begründung dieser Wahrheit greift Althaus auch wieder auf die von der traditionellen Exegese herangezogenen Schrifttexte wie Ps 51, 7 und Job 14, 14 zurück. Freilich geschieht das nicht in der Absicht, Abstammung und Zeugung als kausierende Prinzipien bei der Entstehung der Erbsünde einzuführen. Das würde einen Rückfall in den reinen Naturalismus besagen, der die Bedeutung des personalen Faktors mißachtet. Die Anerkennung dieses Faktors verlangt, daß der Mensch auch selbst die Gesamtsünde will und trägt. Unter diesem nicht aufzugebenden personalen Aspekt empfindet er die im Erbsündenbegriff liegende Zumutung und Herausforderung recht deutlich. »Sünde, Personensünde, in der wir ganz wir selber sind – wie kann sie als Erbe gelten, das wir vor allem unserem Wollen und Tun naturhaft empfangen? Wie kann umgekehrt eine bloße Erbschaft zugleich Sünde, im strengen Sinne personhafte Schuld sein?«<sup>113)</sup> Aber trotz aller Kritik, die dieser Begriff in der modernen Welt auslöst, kann er nach Althaus nicht aufgegeben werden, weil nur durch ihn die Wahrheit aufrecht zu erhalten ist, daß der Mensch v o n N a t u r und v o r dem bösen Beispiel, vor der Verführung oder dem Einfluß der Umwelt Sünder ist<sup>114)</sup>.

Diese »naturalistische« Auffassung der Erb- oder Menschheitssünde hat zur Voraussetzung eine ähnlich geartete Deutung des Urzustandes und des Falles der Menschheit. Hier lehnt Althaus aus einem letztlich christologischen Ansatz alle Versuche ab, die Menschheitssünde aus dem natürlich-schöpfungsmäßigen Charakter des Menschen oder der Welt abzuleiten; denn das hieße, die reine Menschheit Jesu negieren<sup>115)</sup>. Es würde ferner auch das personale Moment aus dem Sündenbegriff verbannen, insofern eine Sünde, die mit der natürlichen Verfassung des Menschen gegeben ist, die Nichtnotwendigkeit, die Freiheit und Verantwortlichkeit der Sünde aufheben würde. Ganz anders als bei R. Prenter wird hier die Gefahr gesehen, daß die Sünde als Schöpfung oder als Setzung Gottes ausgegeben werden könnte. Um ihr zu begegnen, erachtet Althaus »den Gedanken eines Urzustandes unumgänglich, aus dem der Mensch gefallen ist«; denn zu dieser Sünde kommt es nur »durch eine unableitbare, unbegreifliche Tat, durch einen Fall. Ihn ablehnen, wie Schleiermacher, heißt, die Sünde als entwicklungsnotwendig in Gottes Schaffen begründet denken«<sup>116)</sup>.

Damit wird das schöpfungsmäßige Sein des Menschen von seinem Sündersein klar unterschieden und der Übergang von einer Wirklichkeit zur anderen durch eine T a t und ein E r e i g n i s markiert. An dieser Stelle scheint der Naturalismus in Althaus' Konzeption so weit zu gehen, daß die traditionelle Auffassung beinahe wieder erreicht ist. Und doch kommt es zu keiner Gleichsetzung mit der traditionellen Lehre. Der Ort der g r ö ß t e n A n n ä h e r u n g zu dieser wird z u g l e i c h zum Ausgangspunkt einer e n t s c h i e d e n e n G e g e n b e w e g u n g, die eine tiefgreifende Korrektur der alten Lehre erbringt und letztlich doch wieder die existentielle Interpretation aufnimmt.

Hier zeigt sich dann, daß die Begriffe »Urstand« und »Fall« von Althaus nicht als Ausdrücke für historische Tatbestände und Vorgänge verwendet werden. Er

<sup>112)</sup> Ebda., 368.

<sup>113)</sup> Ebda., 368.

<sup>114)</sup> Ebda., 373.

<sup>115)</sup> Ebda., 378.

<sup>116)</sup> Ebda., 382.

ist zwar bestrebt, an ihrem Realitätsgehalt festzuhalten, will sie aber doch nicht in einem raumzeitlichen Schema verstehen. Das verbietet ihm zunächst die Rücksichtnahme auf das moderne Weltbild und die Ergebnisse der modernen Naturforschung in Anthropologie und Prähistorie. Danach muß der frühe Mensch in einem kindlich-primitiven Zustand gedacht werden, in dem trotz der Möglichkeit kindlicher Sünde doch »kein Platz ist für die ungeheure Zäsur des Falles aus dem Urstande, eines Falles, der über der ganzen Menschheit Schicksal entschieden hat«<sup>117</sup>). Die Sünde des frühen Menschen, die nicht als unmöglich abgelehnt wird, kann jedenfalls schon aus anthropologischen Gründen nicht der theologisch relevante »Sündenfall« sein.

Aber die historisierende Form der traditionellen Erbsündenauffassung muß nach Althaus auch aus einem inneren, theologischen Grunde aufgegeben werden, der mit dem personalistischen Zug dieses Denkens gegeben ist. Mit diesem Zug ist eine kausal gedachte Urheberschaft Adams an der Sünde im Einzelmenschen nicht vereinbar. Deshalb ist »Adam« nur ein »Ausdruck für die ursprüngliche Einheit aller Menschen: wir sind in unserer Sünde alle ein Mensch«<sup>118</sup>). Das sagt, daß »der Fall« wie »der Urstand« existentiell auszulegen sind. Kommt Althaus damit auf einen reinen Aktualismus und auf die Gleichsetzung von »Erb-sünde« und Einzelsünde wie etwa R. Prenter zurück? Das ist nicht zu erkennen; denn für ihn setzt der sündige Akt »immer schon die sündige Bestimmtheit des Wesens voraus«<sup>119</sup>). Der Urfall und der Urstand liegen für Adam wie für jeden Menschen zurück, was aber nicht »zeitlich«, sondern »wesentlich« zu verstehen ist. Urstand und Fall »bezeichnen den Ursprung, von dem wir in unserem historischen Sein und Tun immer schon herkommen«<sup>120</sup>).

Die Wendung Althaus' vom »naturalistischen« Denken, dessen Elemente niemals aufgegeben werden sollen, zur existentiellen Interpretation läßt für den Betrachter manche Frage offen, etwa die, ob der Gedankengang an allen Punkten die nötige begriffliche Eindeutigkeit besitzt oder ob nicht an entscheidender Stelle eine Unklarheit auftritt. Das ist tatsächlich nachzuweisen. So heißt es vom Urstand einerseits, daß er »kein wirklicher Zustand der ersten Menschen gewesen« sei. Andererseits behauptet der Autor im gleichen Zusammenhang, die Theologie könne von diesem Stande wenigstens dieses sagen, »daß die Gemeinschaft mit Gott in ihm ungebrochen war«<sup>121</sup>). Was soll eine solche Aussage für einen Sinn haben, wenn man dabei nicht an einen wirklichen Zustand des von Gott geschaffenen Menschen vor der Sünde denken darf? Oder soll hier im Hintergrund die Möglichkeit eines präexistenten Urzustands und Falls angedeutet werden? Das würde der Verfasser als Gegner jeder gnostischen Spekulation wohl entschieden in Abrede stellen.

Nicht harmonisierbar sind auch die Aussagen, daß Urstand und Fall einerseits aller Geschichte vorausgehen und ihr zugrunde liegen, andererseits in ihr allgegenwärtig und gleichzeitig sind<sup>122</sup>). Hier wird plötzlich die von der wirklichen Geschichte getrennte sog. »tiefere Dimension« mit der empirischen Wirklichkeit in eins gesetzt. Was soll aber die Berufung auf die »Gleich-

<sup>117</sup>) Ebda., 384.

<sup>118</sup>) Ebda., 386.

<sup>119</sup>) Ebda., 383.

<sup>120</sup>) Ebda., 389.

<sup>121</sup>) Ebda., 386. Dem entspricht auch die weitere Aussage: »...um den Urstand zu denken, haben wir von unserem jetzigen Sein nichts fortzudenken als den Widerspruch gegen Gott, die Sünde«. Ebda., 387.

<sup>122</sup>) Ebda., 385.

zeitigkeit« in der Sünde aller Menschen bedeuten<sup>123</sup>), wenn andererseits die ersten Menschen (nicht zwar als Urheber, aber doch) »als Erstlinge unserer Sündigkeit«<sup>124</sup>) ausgegeben werden?

Die Behauptung der Gleichzeitigkeit der Menschensünden mit Adams Sünde wirft aber noch ein schwierigeres Problem auf, auf das es bei Althaus auch keine klare Antwort gibt. Das Moment der Gleichzeitigkeit wird nämlich deshalb hervorgekehrt, um zu erhärten, daß die Sünde Adams mit der unsrigen zusammenhängt, aber ihre *U r h e b e r s c h a f t* doch in uns selbst liegt; denn Adam »ist nicht in höherem Maße der Urheber der Sünde, als wir selber auch sind«<sup>125</sup>). An diesem Punkte tritt das personalistische Moment in der Auffassung von der Erbsünde am deutlichsten hervor und wird so stark betont, daß nicht mehr ersichtlich wird, wie die Erbsünde zugleich die unserer eigenen sündigen Tat vorangehende Bestimmung und Entscheidung bleiben kann. Das theologische Denken steht hier vor einer *Alternative*: entweder werden der Urfall und die Erbsünde formell als vorangehende Bestimmungen jeder persönlichen Sünde verstanden, wie das die Aussagen über die allem menschlichen Handeln vorausliegende Urentscheidung nahelegen und ebenso die sehr realistische Ansicht, daß schon im Leben des Kindes die Spuren der geistigen Erkrankung zu finden sind<sup>126</sup>); oder der Einzelwille setzt (»gleichzeitig« mit Adam) den Fall und die Ursünde so souverän und eigenverantwortlich, daß von einer vorwaltenden Bestimmung oder gar Krankheit nicht gesprochen werden kann. Jedenfalls hat die Annahme einer solchen im voraus zur persönlichen Entscheidung existierenden Sünde an der Natur keinen erfindlichen Sinn, wenn sie die persönliche Sünde nicht in irgendeiner Weise wirklich kausiert. Aber nach Althaus kann »personhaftes Leben nie kausiert werden«<sup>127</sup>). Also erweist sich die Annahme einer vorangehenden Natursünde als unnötig, wenn diese keinen wirklichen Einfluß auf die Personensünde ausüben kann. Damit ist nicht gesagt, daß die Heranziehung des personalen Momentes an sich schon falsch und in der Erbsündenlehre unangebracht sei. Es ist nur gemeint, daß eine so überstarke und auf Kosten des Einflusses des Naturmomentes gehende Betonung des Personalen die Annahme einer naturhaften Sünde überflüssig und widerspruchsvoll macht. Deshalb erscheinen die vielen Wendungen, in denen Althaus die Einheit von naturhaftem (vorgegebenem) und (aktuellem) personale Faktor gerade als das Charakteristische seiner Erbsündenauffassung herausstellt, wie leere Behauptungen und rein verbale Lösungen des Problems.

Von daher ergibt sich dann die abschließende Frage, ob das Festhalten an den naturalistischen Elementen und Residuen der traditionellen Erbsündenlehre (Abstammung von Adam, Zeugung als Mittel zur Weitergabe der Sünde, Erbsünde als Krankheitsspur im Kinde) überhaupt gerechtfertigt ist. Althaus behauptet dies, weil sonst der *P e r s o n a l i s m u s* in der Erbsündenlehre zum schrankenlosen *I n d i v i d u a l i s m u s* entarten würde<sup>128</sup>). Die naturalistischen Residuen sollen vor allem die Einheit allen menschlichen Seins mit Adam garantieren, die ihrerseits die Grundlage für die Einheit in der Sünde ist. Aber auch hier läßt sich die Gegenfrage stellen: Wenn die Erbsünde nur im persönlichen Akte wirklich wird und Schuld ist, wenn der Zusammenhang mit Adam keine Kausalität bedeutet,

<sup>123</sup>) Ebda., 385.

<sup>124</sup>) Ebda., 386.

<sup>125</sup>) Ebda., 386.

<sup>126</sup>) Ebda., 384.

<sup>127</sup>) Ebda., 369.

<sup>128</sup>) Ebda., 369.

wozu belastet sich dann die Theologie noch mit den gerade dem modernen personalistischen Denken so spröde vorkommenden biologischen Vorstellungen? Ihre Beibehaltung kann nur dann als sinnvoll erkannt werden, wenn sie zur Stütze des kausalen Einflusses Adams und seiner Tat auf die Gesamtmenschheit gebraucht wird. Eine gewisse Einheit des Menschengeschlechts und seine Verbundenheit in der Sünde bliebe auch bei Leugnung der Geschlechtsgemeinschaft (Polygenismus) gewahrt, weil der gleiche Ursprung (aus Gott), das gleiche Ziel und das gleiche Schicksal aller Menschen (Unentrinnbarkeit der persönlichen Sünde) geistige Gemeinschaft stiften. Wer den Urfall existentiell als das jedem Menschen eignende Herkommen aus seiner eigenen Sünde versteht, die allerdings erst durch seine Tat »wirklich« werden kann, wer in dieser Weise Adam nur als das erste Individuum der Menschheit, nicht aber als Ursache der Menschheitssünde anerkennt, bedarf der Stützung seiner These durch die naturalistischen Elemente der Abstammung und Zeugung nicht. Wenn man den Fall und die Erbsünde existentiell interpretiert, kann man alle gegenständlichen Brücken nach der Vergangenheit hin hinter sich abbrechen.

So erweist sich Althaus' Kombination von *naturalistischen* Elementen und abschließender *existentieller* Deutung an vielen Punkten als uneinheitlich und nicht genügend ausgewogen. Das Zweideutige dieses Ausgleichversuches tritt am Schluß der Erörterung der Sünde als Fall noch einmal zum Vorschein, wenn auch noch ein *idealistisches* Motiv Verwendung findet und erklärt wird, daß das Verständnis des Falles dem Sinne nach der *Kantschen* Unterscheidung zwischen intelligiblem und empirischem Charakter des Ich entspreche<sup>129)</sup>, die Althaus nur nicht rein individualistisch fassen möchte. Aber die Kantsche Lösung des Problems des Falles, die darauf zurückgeht, daß die Vernunft sich selbsttätig aus der Vernunftlosigkeit entwickelt und in diesem Akt das Böse gebiert, ist dualistisch und kann eine wesentliche Absicht des Althaus'schen Konzeptes nicht erfüllen: daß nämlich die Sünde nicht zur schöpfungsmäßigen Verfassung des Menschen hinzugehört und keinen Notwendigkeitscharakter erhält<sup>130)</sup>.

Trotzdem bleibt der Versuch P. Althaus' für die katholische Theologie in formaler Hinsicht sehr beachtlich, weil er am deutlichsten die Möglichkeiten und Grenzen einer Synthese zwischen der Offenbarungswahrheit und dem modernen Denken zu erkennen gibt.

### III

#### *Die vermittelnde Position der katholischen Theologie*

Man kann nicht sagen, daß sich die katholische Theologie der neueren Zeit um eine zeitgemäße Aussprache des Erbsündendogmas gar nicht bemüht hätte. So hat z. B. am Ende der dreißiger Jahre H. R a h n e r einen für die damalige Zeit beachtlichen Versuch unternommen, die Lehre vom Urstand und von der Sünde vom Standpunkt einer kerygmatischen Theologie lebendiger zu interpretieren. Der hier ausgesprochene Grundsatz, daß die Lehre von der Erbsünde »ungeschmälert« im Glaubensbewußtsein und in der Verkündigung erhalten werden müsse, weil sonst

<sup>129)</sup> Ebda., 385 f.

<sup>130)</sup> Zur Berufung auf Kants Lehre vom Sündenfall wäre grundsätzlich anzumerken, daß hierbei von der Theologie auch die Unterschiede in der Auffassung Kants zwischen der Darstellung im »Muthmaßlichen Anfang der Menschengeschichte« vom Jahre 1786 und der in »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« vom Jahre 1793 zu beachten wären. Vgl. dazu E. L ä m m e r z a h l, *Der Sündenfall in der Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin 1934, 48 ff.

»alles, was wir später künden, irgendwie in einem bloß diesseitigen, moralisch tröstlichen und erbaulichen Bereich«<sup>131)</sup> verbleibe, hat gewiß auch für die Gegenwart Geltung. Aber ein Vergleich mit der gegenwärtigen Situation zeigt doch auch, daß die katholische Theologie heute noch tiefer auf die durch die moderne Bibelforschung und die Naturwissenschaft gestellten Sachprobleme<sup>132)</sup> wie auch auf die durch die Ansprüche des personalistisch-existentialen Denkens aufgeworfenen Fragen eingehen muß, um das Dogma dem Menschen nahe zu halten.

Das ist freilich eine Aufgabe, die nicht in einer einzigen kurzen Abhandlung gelöst werden kann. Hier kann es sich nur darum handeln, einige wesentliche Folgerungen, die sich aus der Konfrontierung mit dem modernen Denken und seiner eigentümlichen Brechung in der protestantischen Theologie für das katholische Glaubensbewußtsein ergeben, herauszuarbeiten und zur Diskussion zu stellen<sup>133)</sup>.

1. An den Äußerungen des modernen Denkens wie auch der protestantischen Theologie zur Frage der Menschheitssünde dürfte klar geworden sein, daß sich die traditionelle katholische Theologie vor allem im Punkte ihres sog. *B i o l o g i s m u s* der Kritik ausgesetzt sieht. Dieser naturalistische Biologismus scheint dem modernen Denken unvereinbar mit einer personalen, für die Existenz des einzelnen belangvollen Deutung von Sünde und Schuld. Die physisch-gegenständliche Vergrößerung der grundlegenden Wahrheit wird dabei nicht nur in den speziellen Begriffen wie Abstammung, Zeugung, Übertragung, Zustand gesehen, sondern vorab schon in dem generellen Begriff der »Erbsünde« als solchem.

Hier dürfte von seiten der katholischen Theologie zunächst das Zugeständnis gemacht werden, daß der Begriff »Erbsünde« keine Exklusivität und Alleinberechtigung zur Wiedergabe der betreffenden Offenbarungswahrheit besitzt. Auch kann nicht behauptet werden, daß das deutsche Wort »Erbsünde«, das erst seit der Reformation in Geltung ist, ein schlechthin idealer Ausdruck für den komplexen Sachverhalt sei; denn, genau genommen, gibt das Wort nur Auskunft über die Art und Weise des *E n t s t e h e n s* dieser Sünde *i m e i n z e l n e n*, nicht aber über ihren tiefsten Ursprung, über ihr Wesen und ihre Eigenart. Zudem lenkt das Moment der Vererbung den Blick in Richtung auf ein naturhaft-physisches Verständnis, das doch bei der Erklärung einer Sünde nicht das ausschlaggebende sein kann. Auch die assoziative Bindung dieses Begriffes an das Moment der geschlechtlichen Zeugung, die in einer Hinsicht von Bedeutung ist, führt andererseits leicht zu einer Überbewertung dieses Moments im Gesamtkomplex der Erbsündenwahrheit und kann leicht der Gefahr einer manichäischen Verdächtigung des Geschlechtlichen Vorschub leisten.

Auch die Begriffsgeschichte bietet keinen Anlaß, das physisch-biologische Moment der Vererbung zu urgieren. Bezeichnenderweise hat sich das dem deutschen Wort »Erbsünde« genau entsprechende lateinische Äquivalent »*peccatum hereditarium*« in der Theologie nicht durchgesetzt, obgleich der Begriff des »Erbes« schon in der dem *M e l i t o n v. S a r d e s* zugeschriebenen Homilie *De Passione*<sup>134)</sup> und bei *I r e n ä u s*<sup>135)</sup> auftaucht. Der von Augustinus verbreitete Be-

<sup>131)</sup> H. R a h n e r, *Eine Theologie der Verkündigung*, Freiburg 21939.

<sup>132)</sup> Das hat in letzter Zeit u. a. im deutschen Sprachraum J. F e i n e r getan: *Ursprung, Urstand und Urgeschichte des Menschen*, in: *Fragen der Theologie heute*, hrsg. von F e i n e r - T r ü t s c h - B ö c k l e, Einsiedeln 1957, 231-263.

<sup>133)</sup> Dabei liegt hier auf dem Moment der Diskussion der Nachdruck, weil aus der Natur der Sache heraus in diesem Fragenkomplex heute keine fertigen Lösungen erwartet werden können.

<sup>134)</sup> Vgl. A. G r i l l m e i e r, »*Das Erbe der Söhne Adams*« in der Homilia de Passione Melitos, in: *Scholastik* 20-24 (1949) 486 f.

<sup>135)</sup> Adv. Haer. V 1, 3.

griff »peccatum originale« meint die »Ursprungssünde« und will hervorheben, daß diese Sünde am Ursprung der Menschheit vom Menschen selbst verursacht worden sei. Ähnlich ist in dem Begriff »peccatum naturae« das Moment der Übertragung und Vererbung nicht formell bezeichnet, auch wenn nicht verkannt werden soll, daß es sich sehr leicht mit einer Sünde, die als der Natur des Menschen anhaftend charakterisiert wird, verbinden könnte.

Schon an der Mehrzahl der Begriffe kann jedenfalls deutlich werden, daß diese Sünde unter verschiedenen Aspekten bestimmt werden kann und daß der Aspekt der Vererbung nur einer unter vielen ist, der zudem durch seine physisch-biologische Ausrichtung einer einseitigen Interpretation des Ganzen Vorschub leistet.

Damit soll nicht für eine Eliminierung dieses Begriffes im Deutschen plädiert werden<sup>136)</sup>, der zudem von den in den Lehrzeugnissen der Kirche enthaltenen Begriffen »generatio« und »propagatio« gestützt wird (D 102, 782)<sup>137)</sup>, aber der Blick für seine Begrenztheit geschärft werden, die vor allem in dem analogen Gebrauch des Wortes »Vererbung« liegt; denn sicher kann eine Sünde nicht wie ein äußerer Gegenstand oder eine natürliche Anlage vererbt werden. Sie ist ja kein physisch-naturhaftes Faktum, selbst wenn ihr nach katholischer Auffassung (ähnlich wie auf der Gegenseite der Gnade) ein seinshafter, sich durchhaltender und in diesem Sinne naturhafter Charakter zugestanden werden muß. Man wird das Unangemessene eines univoken Verständnisses dieser »Vererbung« sofort deutlich empfinden, wenn man auch das relationale Moment der Sünde zu Gott hin in den Blick nimmt und sie als die »ira« und »indignatio Dei« erfaßt, von der das Tridentinum spricht (D 788), aber auch umgekehrt die sündhafte Abkehr des Menschen von Gott in diesen Begriff aufnimmt. Dann wird die Frage erst recht akut, wie man von einer Vererbung einer solchen beziehentlichen Wirklichkeit reden kann. Das geht nur, wenn der Begriff analog gebraucht wird.

Diese Forderung wird auch durch den Gedanken unterstrichen, daß das naturhafte Geschehen der Vererbung und der Abstammung aus sich selbst heraus die Übertragung dieser Sünde nicht erklären kann. Man hat bei Erklärungen der Fortpflanzungsweise der Erbsünde gelegentlich den Eindruck, als ob sich die Übertragung dieser Sünde von Adam auf alle Menschen mit naturgesetzlicher Notwendigkeit aus der physisch-biologischen Ordnung ergäbe. Danach hätte der Verlust der heiligmachenden Gnade bei Adam einfach durch den Geschlechtszusammenhang naturnotwendig auf alle seine Nachkommen übergehen müssen<sup>138)</sup>. Eine solche Erklärung ist aber schon aus dem Grunde nicht stichhaltig, weil eine gegenteilige Anordnung Gottes (nach der die Sünde Adams sich nicht auf die Nachkommen hätte übertragen sollen) theoretisch durchaus möglich gewesen wäre und die ganze physisch-biologische Ordnung trotz unangetasteten Bestandes es dann nicht vermocht hätte, einfach aus immanent-naturhafter Gesetzmäßigkeit diese Sünde zu übertragen. Das Beispiel zeigt, daß man zur Erklärung des Übertragungsvorgangs ohne die Annahme einer Verfügung und Anordnung Gottes nicht auskommt, die sogar den Vorrang vor der Bedeutung rein naturhafter Gegeben-

<sup>136)</sup> Trotzdem wäre zu überlegen, ob die dogmatische Theologie dem Begriff »Menschheitssünde« (so M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* <sup>o</sup>II 1, 498) nicht den Vorzug geben könnte.

<sup>137)</sup> Mit Recht stellt hier K. Rahn er die kritische Frage, ob das »propagatione« in der Definition des Tridentinums mehr besagen will als den kontradiktorischen Gegensatz zu »imitatione«. *Theologisches zum Monogenismus*: Schriften zur Theologie, Einsiedeln 1954, I, 270.

<sup>138)</sup> Vgl. hierzu auch J. B. Becker, *Der Schuldcharakter der Erbsünde*, in: *ZkTh* 48 (1924) 73.

heiten besitzen muß. Dem entspricht die in dieser Problematik logisch vorangehende Erkenntnis, die auch von der traditionellen Lehre beachtet wurde, daß der ursprüngliche Gnadenstand Adams nach einer positiven Bestimmung Gottes auf die Nachkommen übergegangen wäre, also auch nicht auf Grund der biologischen Gesetzmäßigkeit allein weitergegeben worden wäre. Hier liegen die Verhältnisse für Gnade und Sünde gleich, was letztlich darin seinen Grund hat, daß beides geistig-übernatürliche und personale Wirklichkeiten sind, die zwar von Gott an natürliche Voraussetzungen gebunden werden können, die aber nicht einfach dem Zwang der natürlichen Ordnung unterliegen; denn sonst wären sie von gleicher Art wie diese.

Deshalb hebt heute auch M. S c h m a u s die göttliche Bestimmung, auf Grund deren Adam zum Stammvater auch in der Sünde werden konnte, hervor und betont, daß es nicht selbstverständlich sei, wenn sich »mit den natürlichen Werten und Unwerten auch die übernatürlichen vererben«<sup>139)</sup>.

Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, erscheint die Bedeutung aller bei der Übertragung der Sünde wirkenden natürlichen Faktoren von vornherein in A b h ä n g i g k e i t vom W i l l e n s r a t s c h l u ß Gottes und in dienender Funktion. Schon damit ist einer r e i n n a t u r a l i s t i s c h e n Auffassung der Vererbung gewehrt, weil sich hierbei kein physischer Mechanismus eigengesetzlich auswirkt, sondern eine Schöpfungsordnung aus bestimmten Gründen (die noch aufgewiesen werden müssen) nach der positiven Bestimmung Gottes beansprucht wird.

Diese Eingrenzung des biologisch-naturhaften Momentes in dem allgemeinen Begriff der Vererbung kann auch auf den damit zusammenhängenden speziellen Begriff der Z e u g u n g ausgedehnt werden. Hierfür bieten sich auch in der gegenwärtigen Diskussion gewisse Ansätze. So fällt auf, daß die Bestimmung des Charakters der K a u s a l i t ä t der Z e u g u n g bei der Überleitung der Erbsünde nicht einheitlich ausfällt.

Manche Autoren vertreten die Auffassung, daß die Zeugung causa instrumentalis der Übertragung der Sünde sei<sup>140)</sup>. Unter Berücksichtigung des Sachverhalts, daß es zur Übertragung eines negativen Effektes keiner eigentlichen causa efficiens instrumentalis bedürfte, kommen andere zur Bestimmung der Zeugung nur als causa quasi-instrumentalis<sup>141)</sup>. Eine dritte Gruppe von Autoren gibt die Ursächlichkeit überhaupt auf und begnügt sich damit, die Zeugung als die B e d i n g u n g für das Entstehen der Erbsünde im neuen Menschen zu bestimmen<sup>142)</sup>.

Man darf annehmen, daß diese Divergenzen dem tieferen Gespür dafür entspringen, daß Sünde nicht einfach physisch-gegenständlich unter Einsatz naturhafter Instrumente weitergegeben werden kann. Deshalb hat die Auffassung von einem r e i n e n B e d i n g u n g s z u s a m m e n h a n g zwischen Zeugung und Übertragung der Sünde unstreitig den Vorzug. Sie bietet einen weiteren Hinweis darauf, daß die Bezeichnungen »Vererbung« und »Übertragung« nur im analogen Sinne verstanden werden dürfen; denn, was wirklich »vererbt« und »übertragen« wird und einer causa instrumentalis bedarf, ist die m e n s c h l i c h e M a t e r i e für das neue Individuum. Der Eintritt der Erbschuld geht aber ursächlich nicht

<sup>139)</sup> M. S c h m a u s, *Dogmatik* II, 1 (München 1962) 498 u. 536.

<sup>140)</sup> So u. a. Th. S p e c h t, *Lehrbuch der Dogmatik* I, Regensburg 1925, 315.

<sup>141)</sup> So u. a. D i e k a m p - J ü s s e n, *Katholische Dogmatik*, <sup>10</sup>II, Münster 1952, 168 und J. B r i n k t r i n e, *Die Lehre von der Schöpfung*, Paderborn 1956, 340.

<sup>142)</sup> So u. a. L. L e r c h e r, *Institutiones theologiae dogmaticae II*, Innsbruck 1940, 431 f. und M. P r e m m, *Katholische Glaubenskunde* I, Wien 1956, 522.

auf diese Materie (die etwa verderbt wäre) noch auf ihre Überleitung im Zeugungsakt zurück, sondern erfolgt gemäß der von Gott verfügten Anordnung beim Entstehen einer neuen individuellen Menschennatur und ihrer Eingliederung in die menschliche Geschlechtsgemeinschaft. Daß diese Menschennatur ohne Gnade ins Dasein tritt, wird vom Zeugungsakt in keiner Weise bewirkt, was sich auch wieder aus dem Umkehrbeispiel ergibt, daß aus dem gleichen Akt im sündenlosen Urstand der Menschheit eine *begnadete* individuelle Natur hervorgegangen wäre. Auch hier bieten die Zusammenhänge dem tiefer gehenden Blick keinen Anlaß zur Annahme eines biologischen Naturalismus, der das geistig-personale Wesen der Erbsünde mißachtete. Ihr übernatürlich-geistiger Charakter muß sich auch an der Weise ihres *Entstehens* (im einzelnen) bewahrheiten, daß daraufhin nicht mit einem biologischen Geschehen identisch sein kann. Selbstverständlich aber bleiben in Unterordnung unter die göttliche Verfügung alle *naturhaften Faktoren*, die am Zustandekommen des neuen Menschenwesens beteiligt sind, die natürlichen *Bedingungen* für das Eintreten der Erbsünde, deren Ausfall dieses Eintreten unmöglich machen würde.

Im Hinblick auf das Fehlen einer eigentlichen Kausalität der Eltern beim Zustandekommen der Erbsünde im Kinde dürfte dann der ganze Vorgang überhaupt nicht ausschließlich »a tergo«, von rückwärts, gedeutet werden, sondern ebenso gleichsam »von vorn«, als ein Einrücken des neuen Menschen in den bestehenden Unheilsverband der Menschheit, wobei allerdings garantiert bleiben müßte, daß dieses Einrücken nicht nur auf äußerliche Weise erfolgt, vielmehr auch ein inneres Betroffensein des Menschen von der Sünde erbringt. Auch dieser Aspekt ist dazu angetan, einseitig biologisch orientiertes Vererbungsdenken auszuschalten und sichtbar zu machen, daß das Bild von der Vererbung für einen tieferen Sachverhalt steht, nämlich für die *Einheit des Menschengeschlechtes* in dieser Sünde.

Im Verfolg dieses Ansatzes könnte die Erbsündenlehre auf eine neue Weise *biblisch ausgerichtet* werden und umgekehrt der biblische Befund, der sich gegenüber einer Einfügung in das retrospektive Vererbungsschema immer sehr spröde verhält, sachgemäß verwertet werden. Die Schwierigkeiten, den Schriftbeweis für die Erbsünde überzeugend zu gestalten, rühren daher, daß man entweder die verschiedenen *Denkformen*, in der die *Schrift* und die spätere (scholastische) *Theologie* von der universalen Menschheitssünde sprechen, nicht beachtet und so (schlechten Gewissens) eine gezwungene Verbindung herstellt oder (im kritischen Bewußtsein dieser verschiedenen Denkweisen) eine Harmonisierung ablehnen zu müssen glaubt. Dabei kommt es nicht zu der Frage, ob nicht in verschiedenen Denkformen im Kern gleiche Inhalte ausgesagt sein können, deren andersartige Aspekte sich ergänzen.

Blickt man im Lichte dieser Fragestellung etwa auf den *locus classicus* der Erbsündenlehre Röm 5, 12–19, so läßt sich mit J. de *Fraine* sagen, daß Paulus »in Adam die ›Verkörperung der ganzen Menschheit‹ [hat] sehen müssen«. Er meint also nicht »den Anfang einer ursächlichen Kette, die durch Geschlechterfolge ein Atom (Adam) mit anderen Atomen (das Menschengeschlecht) verbindet, sondern es geht um eine tiefe geschichtliche Einheit, die das Anwachsen der menschlichen Sünde in der Bosheit des ersten Sünders zusammenfaßt«<sup>143</sup>). Man kann nicht bestreiten, daß hier die Sünde *Adams und der ganzen Mensch-*

<sup>143</sup>) J. de *Fraine*, *Adam und seine Nachkommen*. Der Begriff der »Korporativen Persönlichkeit« in der Heiligen Schrift, Köln 1962, 140.

heit ausgesprochen ist. Aber diese Wahrheit ist hier nicht mit dem Vorstellungsmodell von einer genealogischen Transmission ausgedrückt, sondern mit Hilfe der Idee von der »korporativen Persönlichkeit« und dem spätjüdischen Solidaritätsgedanken. Hier ist nicht an ein atomistisches Übertragen der Adamssünde von einem Glied der linearen Kette zum anderen gedacht, sondern an ein inneres Betroffenwerden aller von der Sünde des Stammvaters auf Grund einer tief inneren Solidarität, die für das biblische Denken den Übergang vom Individuellen zum Kollektiven problemlos göltig und sicher erscheinen läßt. Das bestimmende Moment dieses Denkens ist nicht die zeitliche Folge und der äußere Kausalnexus, sondern die vorgegebene Einheit, über die freilich nicht weiter reflektiert wird. Der individualisierenden, auseinanderlegenden Erklärung mit Hilfe instrumentaler Ursächlichkeit steht in der Schrift die organische (und zugleich mystische) Einheitsauffassung der Menschheit gegenüber, die u. a. auch den Vorzug hat, daß sie die Sünde nicht als gegenständliches Etwas faßt (das instrumental weitergegeben werden müßte), sondern als personale Unheilmacht, die die Korporativpersönlichkeit radikal erfäßt.

Es ist zugegeben, daß in dieser Denkform die wesentlichen Gehalte der Erbsündenlehre auch zum Ausdruck kommen, daß sie allerdings das ontologische Denken nicht befriedigt, weil ihre Offenheit und Bedeutungsfülle der begrifflichen Bestimmtheit und der systematischen Geschlossenheit ermangelt. Das ist der Grund, warum ein später einsetzendes wissenschaftliches Denken eine strengere, objektivierende Aussageform wählte, die aus der vieldeutigen »Einheit« eine eindeutige »Übertragung« unter Heranziehung der Kategorie der Ursächlichkeit machte, die zugleich mit Vorstellungen aus dem biologischen Bereich verbunden wurde. Im Hinblick auf die biblische Denkform dürfte diese gegenständlich-objektivierende Denkweise aber nicht verabsolutiert, sondern nur als eine mögliche Ergänzungsform der ersteren angesehen werden. Durch die Berücksichtigung beider Aspekte würde die dogmatische Erbsündenlehre biblischer und zugleich für eine personale Ableitung offener, als es die einseitig ontologisch formulierte Lehre ist. Damit würde vor allem auch das naturhaft-biologische Vorstellungselement seiner absoluten Bedeutung entkleidet und mehr als Hilfsmittel zur Sicherung der zentralen Wahrheit von der Einheit des Menschengeschlechtes erkannt.

2. Daß diese Einheit auch eine materiell-physische ist, die näherhin als Abstammungseinheit zu verstehen ist, bleibt nach dem Vorhergehenden anerkannt und muß nach wie vor als spezifisch katholische Lehre angesehen werden. Von hier aus könnte es scheinen, als ob das Bemühen um eine »Entbiologisierung« des katholischen Glaubensverständnisses von der Erbsünde im Punkte der »Übertragung« und Zeugung mit dem Ziel einer Angleichung an das personale Denken der Moderne müßig sei, wenn zuletzt doch daran festgehalten wird, daß die Einheit der Menschen, die zum Verständnis dieser »Menschheitssünde« gefordert wird, die biologische Abstammungseinheit sein müsse. Damit sei der »Biologismus« grundsätzlich nicht verbannt. Auch ergäben sich in Konsequenz dieser Einheitsauffassung neue Schwierigkeiten von seiten der Geschichte und der naturwissenschaftlichen Anthropologie, die zu dem »biologischen« Naturalismus einen »historisierenden« hinzufügen.

Tatsächlich schürzt sich bei einer solchen physischen Einheitsauffassung auch schon der Knoten der geschichtlichen Fragen nach der Person des Stammvaters, nach seinem ursprünglichen Zustand wie auch nach der greifbaren Realität des Sündenfalls. Alle diese Fragen, die eine Vielzahl von exegetischen,

historischen und naturwissenschaftlichen Einzelproblemen mit sich führen, könnten umgangen werden, wenn man etwa mit R. Bultmann einen rein moralisch-geistigen Einheitsbegriff voraussetzte, in dem das geistige Miteinander der Menschen als konstitutiv für ihr Eigensein gesetzt ist, woraus sich auch erklären ließe, daß jede Störung im Eigensein eine Störung in der ganzen Menschheit zur Folge haben müßte<sup>144</sup>). Bei einer solchen Voraussetzung träte jeder Mensch auch ohne Beziehung zu einem Stammvater in den Unheilszusammenhang hinein, der einfach schon auf Grund des gegenwärtigen und geistigen Mitseins mit den anderen affizierend wirken würde.

Eine solche Auffassung der Einheit, die tatsächlich viele Probleme der Erbsündenlehre lösen würde, ist dem katholischen Theologen deshalb unannehmbar, weil sie jedenfalls ein Problem gar nicht, bzw. falsch löst, nämlich das des Wesens der Erbsünde. An dieser Stelle bestätigt sich zunächst die einleitend schon hervorgehobene Tatsache, daß die Erbsündenwahrheit komplexer Natur ist und ein hochempfindliches Netzwerk von Gedankenlinien darstellt, das sofort an vielen Stellen reißt, wenn es nur an einem Punkte verletzt wird. Das heißt hier, daß bei der Frage nach der Art der Einheit des Menschengeschlechts die hintergründige Wesensfrage im Auge behalten werden muß. Wenn man nämlich diese Wesensfrage mit der Kirche (die dazu allerdings noch keine Definition vorgelegt hat) dahingehend beantwortet, daß die Erbsünde ein verschuldeter Mangel an Gnade sei, dann ist das Entstehen eines solchen übernatürlichen Mangelzustandes im einzelnen nicht mehr aus dem natürlichen Mitsein der Menschen zu erklären. Die Annahme einer solchen Erklärung hat zur Voraussetzung, daß man in der Erbsünde nicht mehr sieht als eine äußere Gleichgewichtsstörung im Zustand der Menschen, deren Folgen natürlicherweise jeder Mensch erfahren muß. Die existentielle Grundbestimmung des Mitseins kann aber nie erklären, daß ein Mensch auf Grund einer solchen Störung im Mitmenschlichen auch innerlich der Gnade beraubt werden muß, die ihm Gott ursprünglich zugedacht hatte, und vor Gott schuldig dastehen kann. Hier ist die Erbsünde nicht mehr als innerer Mangel an übernatürlichem Leben verstehbar.

Die Begründung dafür, daß das Wesen der Erbsünde und ihr Entstehen im einzelnen nur bei Zugrundelegung einer realen, physisch-biologischen Abstammungseinheit ungeschmälert gehalten werden kann, muß allerdings noch näher ausgeführt werden<sup>145</sup>). Sie kann zunächst ein indirektes Argument heranziehen: Wenn die rein ideelle Einheit des menschlichen Mitseins nicht ausreicht, um einen übernatürlichen schuldhaften Mangel im Menschen zu begründen, wenn aber andererseits eine physische Abstammungseinheit ausgeschlossen bleiben soll, könnte die Sünde, die der einzelne Mensch beim Eintritt ins menschliche Dasein inkurriert, nur noch durch einen sündhaften Akt des betreffenden Menschen entstanden gedacht werden. Diese Annahme, die keinen Unterschied zwischen Erbsünde und aktueller Sünde macht, würde aber wiederum die katholische Lehre in ihrem Nerv treffen, wie sie auch gegen alle jene protestantischen Versuche steht, die an der Erbsünde ein Moment der Vorgegebenheit und der sündigen Bestimmtheit des Menschen vor der sündigen Tat (Althaus) festhalten wollen.

So scheint zwischen der physischen Abstammungseinheit und dem Wesen der Erbsünde von vornherein eine bemerkenswerte Harmonie zu bestehen, für die allerdings der innere Grund noch nicht erkennbar ist. Diese Harmonie kann wei-

<sup>144</sup>) R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 31958, 253.

<sup>145</sup>) Vgl. hierzu auch die tiefeschürfende spekulative Beweisführung K. Rahners für den Monogenismus, *Theologisches zum Monogenismus*: Schriften zur Theologie I, 253–322.

terhin auch noch in einem einzelnen Wesensmoment dieser Sünde nachgewiesen werden, d. i. in ihrer *U n i v e r s a l i t ä t*. Wenn der innere Gnadenmangel wirklich jeden einzelnen Menschen ohne Ausnahme (und nicht durch eigene Entscheidung) beim Eintritt ins menschliche Dasein zukommen soll, dann darf der Mensch nicht gleichsam »von außen« in die Gemeinschaft eintreten, sondern muß *a u s i h r s e l b s t* (potentiell) *i n s i e* (aktuell) hineingelangen. Falls nämlich die Möglichkeit eines rein äußeren, nicht abstammungsmäßigen Hinzutritts zur menschlichen Gemeinschaft offen gelassen würde, dann wären die betreffenden Individuen entweder selbst Erstlinge einer neuen, selbständigen Menschheitsreihe oder Abkömmlinge eines oder mehrerer eigener Menschheitsstämme, die mit dem Hauptstamm genealogisch nicht verbunden wären. Man müßte von diesen Menschen daraufhin folgern, daß sie entweder sündig geschaffen wurden oder bald in persönliche Sünden fielen. Die erste Möglichkeit scheidet wegen ihres unerträglichen Dualismus aus, die zweite setzt einen Zustand der Sündenfreiheit gewisser Menschen voraus und verstößt gegen das Gesetz der Universalität der Menschheits-sünde als einer der persönlichen Entscheidung vorangehenden Bestimmtheit. Damit ist erwiesen, daß die Universalität der Gnadenberaubtheit *n u r g a r a n t i e r t* ist in einem geschlossenen Geschlechtsverband, dessen Stammvater allein die Sünde persönlich begangen haben kann.

Aber auch dieses Argument holt seine Kraft wesentlich durch den Ausschluß aller anderen Möglichkeiten. Es erklärt noch nicht positiv, woher dem Geschlechtssammenhang die Bedeutung zukommt, Stütze für die Erhaltung der Wesensstruktur wie der Universalität der Erbsünde zu sein. Die Erhebung dieses Argumentes zur inneren Evidenz kann nun nicht so vorgenommen werden, daß dem physischen Abstammungszusammenhang als solchem eine Wirkmacht auf das Entstehen dieses universalen übernatürlichen Mangels zugeschrieben würde, die einer rein ideellen Einheit nicht eignen könnte. Das wäre eine Verabsolutierung der natürlichen Kräfte und Ordnungen, die sich von neuem dem Verdacht eines einseitigen Naturalismus aussetzen würde. Die Notwendigkeit der Einbeziehung dieses naturhaften Faktors in den Zusammenhang der Erbsünde muß wiederum aus einer *g ö t l i c h e n V e r f ü g u n g* abgeleitet werden, die aber nicht einfach als positivistische Setzung Gottes verstanden werden kann, sondern in tieferen Zusammenhängen der Heilsordnung nachzuweisen wäre.

Der letzte theologische Grund für diese Notwendigkeit ist in der *M e n s c h w e r d u n g* des Sohnes Gottes zu sehen. Vom Gottmenschen her als dem Urbild und dem Ziel der Schöpfung ist es zu begründen, daß sich nur in der Menschheit als einer natürlich-biologischen Einheit eine universale Unheilskonstellation bilden und erhalten kann. Freilich muß dabei das, was das *U r b i l d - S e i n C h r i s t i* und seine Zielstellung für die Menschheit beinhalten, sehr konkret gefaßt werden. Die Anerkennung der Exemplarursächlichkeit Christi über der Schöpfung besagt, daß der Gottmensch die *Summa creaturae* ist, in der alle Wirklichkeitsbereiche wesentlich zusammengefaßt sind, und dies in einer Weise, daß alle einzelnen Kreaturen real-symbolisch mit ihm verbunden sind. Kraft dieser Verbindung mit dem fleischgewordenen Logos wird die Menschheit gleichsam von der Spitze her zu einer Einheit zusammengeschlossen, so daß die Synode von Quiercy i. J. 853 sagen konnte, daß »es keinen einzigen Menschen gibt, gegeben hat oder geben wird, dessen Natur in Jesus Christus, unserem Herrn, nicht aufgenommen wäre« (D 319).

Nun ist mit diesem Gedanken zwar eine Einheit der Menschheit begründet, aber noch nicht *n o t w e n d i g* die Einheit einer *G e s c h l e c h t s- und A b s t a m m u n g s g e m e i n s c h a f t* erwiesen; denn selbstverständlich ist Christus als

Urbild und Ziel der Menschheit weder in der Schöpfungs- noch in der Erlösungsordnung ihr natürlicher Stammvater. Aber schon an dieser Stelle kann rein theoretisch gefolgert werden, daß die Einheit der Menschheit in Christus dann am größten wäre, wenn diese Menschheit auch in sich eine leiblich-biologische, d. h. durch Abstammung gebildete Körperschaft wäre. Eine solche Einheit konnte Christus, der erst nach der faktischen Erschaffung der Welt und Menschheit im Fleisch erscheinen konnte, naturgemäß selbst nicht schaffen. Er konnte aber durch eine schöpfungsgemäße Einrichtung bestimmen, daß sie geschaffen wurde und vorhanden war, als er in der Welt erschien. Das Vorhandensein dieser Einheit erklärt erst, warum Christus in einem ganz realen Sinn unser Fleisch und Blut annehmen und die Erlösung ganz realistisch auch auf Fleisch und Blut wirken konnte. Bei Annahme der hier im Hintergrund als Möglichkeit auftauchenden polygenetischen Auffassung des Menschheitsursprungs wäre Christus, ohne daß man von einer metaphysischen Unmöglichkeit sprechen könnte, jedenfalls nicht in dem gleichen radikalen und realistischen Sinne Träger und Erlöser unseres Fleisches und Blutes. So darf die höchstmögliche Form der menschlichen Einheit, die auch im physisch-biologischen Bereich verwirklicht ist, aus Gründen der höchsten Wirksamkeit der Erlösung gefolgert werden.

Was sich aber in dieser Weise von der Erlösung her als höchst angemessen erweist, das muß bei dem Umkehrbild der Sünde auch zutreffen. Das sagt im einzelnen: Weil die Erlösung (wenn das, was oben als Angemessenheitsgrund formuliert wurde, nun als Argument verwertet wird) zum Zwecke ihres vollkommensten Wirksamwerdens eine abstammungsmäßig und blutmäßige Einheit der Menschen voraussetzte, konnte sich auch die Sünde in dieser Bindung an eine Abstammungseinheit verwirklichen; denn selbstverständlich sollten die natürlichen Voraussetzungen, die für die Erlösung bestimmt waren, keine anderen sein als die, die von Anfang der Schöpfung an galten. So mußte sich wegen der aus Gründen der Vollkommenheit der Erlösung gesetzten Abstammungseinheit des Menschengeschlechtes auch die Sünde in einer blutmäßig gebundenen Gemeinschaft realisieren. Das ist nur eine neue Bestätigung des theologischen Grundsatzes, nach dem die Ordnung des Heils die Ordnung der Schöpfung (sogar im Zustand des Falls) bestimmt und die Schöpfung auf die Erlösung hin angelegt ist, was sie sogar in der Sünde nicht verleugnen kann. Um sich mit der Menschheit auf die höchstmögliche Weise verbinden zu können, wurde die Menschheit für den Gottmenschen in einer Abstammungseinheit geschaffen, in der sich auch die Sünde als Erb- und Universalsünde realisieren konnte.

Daran erhellt zugleich am deutlichsten, daß die physische Abstammungseinheit nicht aus Erwägungen eines natürlichen Biologismus abzuleiten ist, sondern aus heilsgeschichtlichen Gründen, an denen aber sichtbar wird, wie sich der Gott des übernatürlichen Heils auch an natürliche Grundgegebenheiten anschließt; denn die Einbeziehung der physisch-biologischen Einheit der Menschen in das Heils- wie in das Unheilsgeschehen entspricht auf der Ebene des Gesamt-menschlichen vollauf der Bedeutung, die das Leiblich-Biologische auf individueller Ebene für die Wirklichkeit des Einzelmenschen besitzt.

3. In der Forderung nach Beibehaltung dieses »naturalistischen Einschlags« in das Gewebe der Erbsündenlehre steht die katholische Theologie nicht allein, sondern sieht sich durch protestantische Theologen wie P. Althaus bestätigt, der (wenn auch mit anderer Begründung) die gegenteilige Auffassung als wirklichkeitsfremd

bezeichnet<sup>146</sup>). Allerdings ist, wie schon angedeutet, nicht zu verkennen, daß in dieser Perspektive sofort auch Probleme des *G e s c h i c h t l i c h e n* auftauchen, die leicht wiederum zum Anlaß eines Vorwurfes der Naturalisierung der Sünde durch einseitige *H i s t o r i s i e r u n g* werden können. Dabei trifft die Erbsündenlehre nicht so sehr auf die Fragen der Paläontologie und die Probleme der Entwicklung und der Hominisation, weil in ihr ja die Existenz des echten Menschen vorausgesetzt ist. Hier geht es entscheidender um das Problem des Urstandes und der Historizität der *A d a m s g e s t a l t*.

Da die Naturwissenschaft sich in der Frage nach der Geltung von Monogenismus oder Polygenismus nicht entschieden hat (und sich wohl dazu gar nicht definitiv äußern kann)<sup>147</sup>, ist die Theologie von daher in der Annahme einer geschichtlichen Adamsgestalt nicht gehindert. Die Frage wird deshalb auf *b i b l i s c h e n* *B o d e n* verlagert werden müssen. Man wird sich hier um die Feststellung bemühen, ob die biblische Adamsgestalt zum Aussageinhalt der Schöpfungs- und Sündenfall-erzählung gehört oder nur eine Aussageform darstellt. Die kritische und umsichtige Art, in der *H. R e n c k e n s* zu dieser Frage Stellung genommen hat, ist für den Dogmatiker durchaus annehmbar. Renckens faßt das Ergebnis seiner Überlegungen dahingehend zusammen, daß »der Hagiograph in einem Individuum konkretisiert, was für die ganze Art charakteristisch ist«, was aber »die individuelle Persönlichkeit des ersten Menschen nicht auszuschließen braucht«<sup>148</sup>). Weil aber der Hagiograph in dieser geschichtlichen Ätiologie in Adam die wirkliche Ursache des gegenwärtigen Menschheitszustandes erklären will, geht der Exeget Renckens sogar noch einen Schritt weiter und erklärt: »Diese Ursächlichkeit kommt erst richtig zur Geltung, wenn Adam wirklich der Stammvater aller ist«<sup>149</sup>), obgleich er im gleichen Zusammenhang auch feststellt, daß die Exegese hier kein absolutes Urteil fällen könne.

Aber auch damit gibt sie der Dogmatik die Möglichkeit, an der Historizität der Adamsgestalt festzuhalten, wie sich dies aus theologischen Gründen als notwendig erweist. Diese Notwendigkeit ist im Vorhergehenden aufgezeigt worden. Aber die philosophische, existentiell gerichtete Anthropologie wird nicht aufhören, an die Dogmatik weiterhin die Frage zu richten, ob ein *m e n s c h l i c h e r* *I d e a l z u s t a n d*, wie er von der Paradiesesgeschichte nahegelegt wird, denkbar und im wahren Sinne noch menschlich sei. Die Theologie muß deshalb bemüht sein (wie heute schon weithin geschieht, aber noch mehr geschehen könnte) *a l l e s* *U t o p i s c h e* aus der Schilderung dieses Zustandes zu verbannen und sich hierbei auf das Zentrum der innigen, gnadenhaften Gottverbundenheit konzentrieren. Um dieses Zentrum lassen sich genau so nüchtern die *p r a e t e r n a t u r a l e n* *G a b e n* anordnen, die als Existentialien eines Lebens aus der ungebrochenen Verbindung mit Gott auch im Punkte der Leidlosigkeit und der Todesfreiheit ohne Übertreibungen erklärt werden können<sup>150</sup>). *P. O v e r h a g e* hat gezeigt, daß ein so gefaßter Urstand den Aussagen der Paläontologie über den primitiven

<sup>146</sup>) A. a. O., 369.

<sup>147</sup>) Vgl. hierzu die Bemerkung *Teilhards de Chardin*, *Der Mensch im Kosmos*, München 1959, 176 Anm. 1: »Das heißt mit anderen Worten, daß die Wissenschaft vom Menschen für oder gegen die Monogenie (ein einziges Paar am Anfang) direkt nichts behaupten kann.«

<sup>148</sup>) *H. R e n c k e n s*, *Urgeschichte und Heilsgeschichte*, Mainz 1959, 228 f.

<sup>149</sup>) *Ebd.*, 231.

<sup>150</sup>) Das *donum immortalitatis* wäre dann als die jede Todesfurcht ausschließende Verheißung einer gnadenvollen Verwandlung am Ende des irdischen Daseins zu deuten, das *donum impassibilitatis* als geistige Überhobenheit der von Gott erfüllten Seele über die widerständigen Gewalten der äußeren Welt.

Urmenschen nicht zu widersprechen braucht<sup>151</sup>). Hier dürfte sich die Theologie vom heilsgeschichtlichen Denken eines I r e n ä u s v. Lyon noch mehr inspirieren lassen, der es mit seiner Theorie vom Kindstand der Stammeltern vermochte, die innere Güte des Anfangs mit der Notwendigkeit weiterer Entwicklung zu verbinden und die relative Vollkommenheit des Urstands auf eine noch höhere Vollendung zu beziehen<sup>152</sup>).

Aber die Theologie kann hier noch einen Schritt weitergehen, um den Verdacht zu beheben, daß sie allzu naiv und mit empirischen Kategorien von einem Zustand spreche, der jenseits unserer von der Sünde gebrochenen Wirklichkeit liegt und für den wir aus unserer geschichtlichen Verfaßtheit keinen Maßstab mitbringen. Das geht freilich nicht auf dem Wege, den in jüngster Zeit der französische Autor F r a n ç o i s d e l a N o ë in seinem Buch über »Die Welt in der Schöpfung« beschritten hat. Er unterscheidet die zeithaft-geschichtliche Welt von einer vorangehenden himmlischen Schöpfung und ist der Meinung, daß es eine »höhere und intimere Ansicht von der Schöpfung« sei, »wenn wir denken, daß sie, unabhängig von unserer Zeit-Raum-Anschauung, im Ewigen in Anfangs- und Endvollkommenheit vollzogen ist und beendet wird«<sup>153</sup>). In dieser transzendenten Welt wäre Adam, »das Bewußtsein der Schöpfung«, nicht der Individuation und der Kontingenz der physikalischen Welt unterworfen gewesen<sup>154</sup>), die überhaupt erst durch die Sünde der zeithaft-empirischen Daseinsweise verfiel. Mit dieser Auffassung hofft der Verfasser, gewisse Schwierigkeiten der Naturwissenschaft gegen einen irdischen Zustand ursprünglicher Vollkommenheit ausschalten zu können.

Was er damit gewinnt, ist aber nur eine neue Form g n o s t i s c h e r S p e k u l a t i o n, die den Realismus des biblischen Schöpfungsdenkens zerstört und die Geschichte zu einer Folgeerscheinung des Abfalls degradiert. Hier wird die Wahrheit vom Urstand und Fall in gnostischer Spekulation aufgelöst. Das ist keine Lösung der Frage nach der Geschichtlichkeit des Urstandes, sondern die radikale Ausmerzungen des Problems.

Ein möglicher Weg zur Lösung der Problematik, die vor allem vom personalistisch-existentialen Denken empfunden wird und die etwa in der Behauptung gipfelt, daß der Mensch bei der strengen Einheitlichkeit seiner Verfaßtheit nie in einem Zustand »vor dem Fall« existiert haben könne und daß der Urstand, wenn er nicht gar als reine Potentialität anzusehen sei, »für alle, auch für Adam schon vergangen«<sup>155</sup>) sein müsse, soll im folgenden erörtert werden.

Es scheint nicht unmöglich, dieser Auffassung auch vom katholischen Standpunkt einige Berechtigung zuzubilligen. Sie ist im übrigen auch nur bezüglich Adams problematisch. Man dürfte zur Lösung dieser Frage nicht nur den Gedanken beisteuern, daß der Stand der ersten Menschen vor der Sünde für uns Heutige überempirisch ist und nicht nach Analogien unserer gegenwärtigen Wirklichkeit konzipiert werden darf. Er kann deshalb für uns auch kein Gegenstand psychologischer oder historisierender Rekonstruktionen sein. Man dürfte aber auch hinzufügen, um die echt menschliche, wenn auch der unsrigen nicht gleichförmige Existenzweise des Menschen im Urstand zu erhalten, daß dieser Stand auch für Adam in dem Sinne ein Geheimnis des Ursprungs und die verborgene

<sup>151</sup>) P. O v e r h a g e, *Um das Erscheinungsbild des ersten Menschen* (Quaestiones disputatae 7) Freiburg 1959, 87 f.

<sup>152</sup>) Adv. Haereses IV 38, 1.

<sup>153</sup>) Fr. de la Noë, *Die Welt in der Schöpfung*, Zürich 1960, 41.

<sup>154</sup>) Ebda., 66.

<sup>155</sup>) P. A l t h a u s, *Die christliche Wahrheit*, 386.

Dimension der Herkunft war, als er diesen Stand in reflexiver, kritisch-distanzierter Weise erst aus dem Gegensatz der Sünde erkannte und dann aber nicht mehr adäquat erfassen konnte. Man darf hier an das Beispiel der Kindheit denken, die im Grunde für jeden Menschen Vergangenheit ist. Das Wesen des ursprünglichen, naiven Daseins mit seiner Geborgenheit, seiner Harmonie, seiner Offenheit für unbegrenzte Möglichkeiten, wird dem Menschen immer erst feststellbar, wenn er jenseits seiner Grenze steht; dann aber empfindet er dieses Dasein zugleich auch als Rätsel.

Auf Adam und seine Erfahrung des Urstandes übertragen, besagt das Beispiel nicht eine Wiedereinführung der Kindschaftstheorie, sondern es will nur die Möglichkeit dartun, daß die Stammeltern während der Dauer dieses Zustands kein kritisches, durch Erprobung und Vergleich vermitteltes Bewußtsein von ihm hatten, sondern ihn unreflexiv lebten, und daß sie ein reflexes Wissen erst nach der Sünde gewannen. Dann hätte dieser Stand als bewußt und reflexiv erfäßter im Grunde auch für sie in der Vergangenheit gelegen. Auf diese Weise könnte die Realität dieses Standes gehalten werden, ohne daß ihm das für jeden Menschen charakteristische Geheimnis des Ursprungs genommen würde. Von daher ließe sich auch ein neues Argument für die innere Möglichkeit der Sünde der Stammeltern gewinnen.

Unter solchen Voraussetzungen kann aber auch der Fall als ein Geschehen gewertet werden, dessen abgründige Bedeutung den Stammeltern erst danach zu vollendetem Bewußtsein kam. Das würde besagen, daß auch die Sünde als Bedingung ihrer gemein-menschlichen geschichtlichen Existenz wie ein Ursprung hinter den ersten Menschen lag. Und trotzdem würde auf diese Weise die Geschichtlichkeit dieses Ereignisses nicht geschmälert.

Bezüglich dieses Punktes kann das katholische Denken keinen Kompromiß mit einer idealistischen oder existentiellen Deutung eingehen. Der Grund liegt auch wieder nicht in einer eifersüchtigen Betonung der Realität der Sünde als solcher oder um ihrer selbst willen, sondern tiefer in der Verbindung mit der Erlösung, die an jedem Punkte der Erbsündenlehre als das Umgreifende beachtet werden muß. Diese Verbindung muß an jedem Ende an einem geschichtlichen Ereignis befestigt sein. Wenn nämlich die Sünde kein geschichtliches Ereignis wäre, müßte auch für die Erlösung der historische Charakter nicht mit innerer Notwendigkeit gefordert werden. Hier steht für jede Theologie viel auf dem Spiel. Man kommt deshalb nicht umhin, E. Brunner einer Inkonsequenz zu zeihen, wenn er einerseits sagt: »Das Perfektum der Heilstatsache Christus entspricht genau dem Perfektum der Unheilstatsache: Sündenfall, Bruch der ursprünglichen Gottesgemeinschaft. Ohne den Sündenfall brauchte es keine geschichtliche Offenbarung«<sup>156)</sup> und damit den Eindruck erweckt, als sei für ihn der Fall in der gleichen Weise geschichtlich wie das Christusereignis, wenn er aber andererseits in der Sündenfallerzählung nur eine mythische Einkleidung sieht<sup>157)</sup>. An dieser Stelle muß man R. Bultmann im Vergleich mit allen protestantischen Theologen, die die Geschichtlichkeit des Sündenfalls leugnen, aber in der Christusfrage das real-geschichtliche Moment festhalten möchten, die größte Konsequenz bescheinigen. Weil er die radikale Verfallenheit des Menschen nur existential aus diesem selbst und der Verbindung von Schicksal und Schuld in ihm ableitet (wäh-

<sup>156)</sup> *Die Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung*. Dogmatik III, 21.

<sup>157)</sup> *Dogmatik* II, 61. Daß Brunner allerdings auch die Geschichtlichkeit des Christusereignisses anders sieht und den innersten Gegenstand des Christusglaubens nicht für ein Geschichtsfaktum hält, zeigt H. Volk, *Emil Brunners Lehre von dem Sünder*, 123.

rend Paulus dazu nach Bultmann den gnostischen Mythos vom Urmenschen verwandte), sieht er auch das irdische Leben Jesu vom Christusmythos umwoben, den es existential zu interpretieren gelte. So wird im Endergebnis aus der historischen Erlösungstat des Gottmenschen die jeweilige Bejahung des »eschatologischen Zeichens« Jesu in der Preisgabe des menschlichen Selbst. Sündenfall und Erlösung werden beide gleicherweise reine Phänomene der menschlichen Existenz und das objektive Heilsgeschehen in eine subjektive Existenzdialektik aufgelöst.

4. Die Annahme eines geschichtlichen Sündenfalls des Stammvaters ist nach katholischer Auffassung Voraussetzung für das Entstehen einer Sündhaftigkeit in der Menschenwelt, die trotz ihrer Totalität und Universalität nicht aus individueller Selbstbestimmung resultiert und so nicht von der Person stammt, sondern der Natur anhaftet. Auch gegen diese Bestimmung ist das personalistische Denken der Moderne immer wieder angegangen und hat dieser Auffassung falsche Objektivierung, Vergegenständlichung eines innerlich personalen Geschehens und eine substantiell-statische Sündenvorstellung vorgeworfen. Tatsächlich ist die obige Formulierung aber unvollständig, wenn sie nicht dahingehend ergänzt wird, daß die Natursünde auch die Person des Menschen betrifft und affiziert.

Die traditionelle Lehre hat diesen Sachverhalt nie geleugnet, aber auch keine besonderen Konsequenzen aus ihm gezogen. Wenn diese aber bedacht werden, kommt es zu einem Zusammenhang zwischen der Erbschuld und den persönlichen Sünden, der sich zunächst darin ausdrückt, daß die Erbsünde die Vielzahl der Sünden aus sich entlassen hat und immer noch (vermöge der auch nach ihrer Tilgung verbleibenden Folgen) entläßt. Das ist aber nur deshalb möglich, weil der Mensch als Person faktisch das Verhängnis der naturhaften Sündigkeit in freier Entscheidung aufnimmt. Hier wirkt der Satz der Gnadenlehre erklärend, daß der gefallene Mensch ohne Gnade auf längere Zeit nicht einmal das natürliche Sittengesetz in seiner Ganzheit erfüllen könne. So gibt es im Leben der Menschen einen übergreifenden Zusammenhang von Erbsünde und aktuellen Sünden, der deutlich macht, daß jene Sünde im Menschen nicht wie ein apersonales Ding ruht, sondern faktisch zum personalen Widerspruch gegen Gott führt. Erst in dieser Verbindung erhält die Erbsünde ihre unheimliche Tragweite und die Sünde in der Welt ihre Vollgestalt.

Indem der Mensch aktuell sündigt, vollzieht er die Urentscheidung Adams nach und verleiht der Erbsünde die aktuelle geschichtliche Ausformung. Damit gewinnt auch nach katholischer Auffassung die »Natursünde« personalen Charakter, wie es Paulus in Röm 5, 12 ausspricht, wenn er das Sündigen aller durch die Sünde Adams bedingt sein läßt. So ragt die Erbsünde auch in die Dimension des Akthaft-Personalen hinein.

Daraus folgt weiterhin, daß die Erbsünde nicht nur naturhaft durch die Fortpflanzung zur Wirkung kommt, sondern ihre eigentümliche Macht auch in den personalen Bereich und durch personales Tun ausstrahlt. So wird die Solidarität in der Erbsünde durch das Geflecht der aktuellen Sünden verstärkt und die Menschheit auf diese Weise auch zu einer Tatgemeinschaft in der Sünde, worin sich erst die geschichtliche, soziologische Vollgestalt der Erbsünde zeigt.

Freilich darf dieser Gedanke von der Sünde als »Gesamtta« der Menschheit nicht als Ersatz für die Wahrheit von der Erbsünde angesehen werden, wie es Schleiermacher und Ritschl mit dem psychologisch-soziologischen

Begriff des »Reiches der Sünde« intendierten. Der katholischen Auffassung ist auch hier die *reine Ethisierung und Personalisierung* der Erbschuld verwehrt. Sie muß vielmehr, wie an allen Punkten dieser Lehre, das *naturhafte objektive Element* ebenfalls zur Geltung bringen, ohne dabei das *personale und existentielle Moment* gänzlich ausschließen zu wollen.

Die katholische Theologie kann in dieser Problematik, wie so oft, nicht *einlinig* vorgehen, sondern muß um den Ausgleich zweier Aspekte bemüht sein, des *naturhaften* und des *personal-existentiellen*. Sie wird dadurch nicht zu einer unentschiedenen Vermittlungstheologie, die vorhandene Spannungen äußerlich überdecken und gefällig harmonisieren möchte. Ihr Bemühen resultiert vielmehr aus der Berücksichtigung der *polaren Struktur* der Heilswirklichkeit und aus der Erkenntnis, daß auch auf der Seite des Unheils das *Vorgegebene, Objektive, Naturhafte* anerkannt werden muß, wenn ein echtes »extra nos« der Gnade und des Heils in Geltung bleiben soll. Sie kann dabei, wie hier versuchsweise gezeigt werden sollte, den Zug zum *Aktualen und Existentiellen*, der dem Menschen als *geschichtlichem Subjekt* des Heils immer auch eignet, durchaus berücksichtigen und damit einem Anliegen des modernen Denkens weithin entsprechen.