

Aus der wissenschaftlichen Theologie

Versuche zur Neuaussprache der Erbschuld-Wahrheit

Von Leo Scheffczyk, München

Die Erbsünde, von der Augustinus sagte: »nihil ad praedicandum notius, nihil ad intelligendum secretius«, ist gegenwärtig in eine intensive Diskussion geraten. Dabei ist eine bemerkenswerte Veränderung in der Grundeinstellung zu beobachten. Während noch 1939 G. Siewerth von der Erbsünde als von einer »Grundkategorie der religiösen Existenz« sprach, »deren volle Entfaltung dem gläubigen Zublik das geschichtliche Dasein des Menschen in seinen wesenhaften Möglichkeiten und das Geheimnis der Erlösung erschließt«, faßt ein Schüler Teilhards de Chardin nach der ersten Lektüre der Werke des Meisters seinen Eindruck dahingehend zusammen: »Man sollte uns mehr von Löwen als von Lämmern sprechen, hieß es. Die sogenannte Erbsünde mit ihren Folgen verschwand; das Übel, jene unüberbrückbare Klippe für jeden Gottesglauben, löste sich zwar nicht auf; es wurde jedoch als eine Notwendigkeit des sich entwickelnden Kosmos gedeutet« (Fr.-Albert Viallet, *Teilhard de Chardin*, Zwischen Ja und Nein, Nürnberg 1963, 20). Was dort die Annahme eines Geheimnisses im Hell-Dunkel des Glaubens war, ist hier zur nüchternen Registrierung eines natürlichen Entwicklungsmomentes geworden.

Diese Diskrepanz der Grundeinstellungen macht es verständlich, daß das christliche Denken gegenwärtig zu sehr verschiedenartigen Deutungsversuchen und Neuformulierungen dieser Wahrheit kommt, deren Bedeutung offenbar auch heute noch sehr hoch veranschlagt wird. Für das Interesse an dieser Problematik ist die Feststellung bezeichnend, daß die Lösungsversuche nicht nur von der Fachtheologie stammen, sondern auch aus einem theologisch interessierten naturwissenschaftlichen und aus dem philosophischen Bereich herkommen.

1) Bei den aus dem naturwissenschaftlichen Bereich kommenden Diskussionsbeiträgen ist es verständlich, daß sie selten das ganze vielschichtige Gefüge der kirchlichen Erbschuldlehre vor Augen haben, sondern vor allem an bestimmten Berührungspunkten zwischen Theologie und Naturwissenschaft ansetzen (wie z. B. am Monogenismus), deren Fixierung allerdings die Erbsündenauffassung insgesamt bestimmen oder alterieren kann.

Vom Interesse der Paläontologie ist die Stellungnahme bestimmt, die G. Blandino S. J. in seinem Beitrag abgibt *Deux hypothèses sur l'origine de l'homme* (Relazione tenuta il 7 luglio 1962 nell' Istituto di Paleontologia Umana dell' Università di Ferrara, Firenze – Bologna, 16 S.). Der Verfasser geht von der Voraussetzung aus, daß ein naturwissenschaftlicher Monogenismus unannehmbar sei und die biblischen Stammlisten deshalb nicht im Sinne der Naturgeschichte die ersten Individuen der Gattung Mensch gewesen sein können. Es waren vielmehr die ersten mit der Gnade ausgestatteten Menschen, von denen sich, auf dem Wege biologischer Vererbung, der durch die Sünde eingetretene Gnadenverlust allen Menschen mitgeteilt hätte. Um die Universalität dieses Unheilszustandes zu garantieren, ist der Verfasser zur Einführung einer weiteren Hypothese gezwungen, nämlich zu der Annahme, daß die Nachkommen der biblischen Stammlisten sich mit den in der rein natürlichen Ordnung stehenden Menschen der Zeit vor der Erhebung in den Gnadenstand verbunden hätten. Es werden des weiteren sogar logarithmische Berechnungen für den Nachweis bemüht, daß nach einigen tausend Jahren jeder Mensch Anteil am biologischen Erbe Adams haben und seine Ahnenreihe in väterlicher oder mütterlicher Linie auf den biblischen Adam zurückführen könne. So ist der naturwissenschaftliche Polygenismus mit einem theologischen oder supranaturalen Monogenismus zur Synthese gebracht. Aber man muß den Preis beachten, der dafür gezahlt wird: die Etablierung einer reinen Naturordnung vor dem Einsatz der Gnade und ein biologischer Vererbungsmechanismus, von dem die heutige Theologie immer deutlicher Abstand zu gewinnen trachtet.

In einer für weitere Kreise berechneten Kurzdarstellung entwickelt W. Böhm ähnliche Gedanken anläßlich einer Besprechung des Beitrages von Blandino in: *Wissenschaft und Weltbild* (Österreichischer Bundesverlag) 17. Jahrg., Dezember 1964. Die These Blandinos erscheint hier dahingehend verschärft, daß der Paradiesesbericht Gn 2 als wunderbare Neuschöpfung des Menschen in der Gnade verstanden wird und dieses wunderbare Ereignis gemäß den Zahlenangaben der Bibel »um 4000 oder 5000 v. Chr., am Übergang der Steinzeit in die Metallzeit«, angesetzt wird. Die Tendenz zur vollkommenen Harmonisierung der biblischen und der paläontologischen Befunde führt hier aber offensichtlich nicht nur zur Preisgabe entscheidender Einsichten der modernen Exegese, sondern scheint im Endergebnis auch gegen das naturwissenschaftliche Denken

auszuschlagen; denn wenn das naturwissenschaftliche Denken schon das erste Entstehen des Menschen in prähistorischer Zeit nicht als einen Eingriff Gottes in die Entwicklung verstehen kann, wie soll es dann eine wunderbare Intervention Gottes inmitten des empirisch faßbaren Ablaufes der Naturgeschichte des Menschen annehmen können, zumal wenn diese göttliche Intervention nach der Theorie so gedacht wird, daß die in Gn 2 genannten Stammeltern nicht von den »vor-adamitischen, rein natürlichen« Menschen abstammten? Der Gedanke, daß es Menschen ohne stammesmäßigen Zusammenhang mit der jetzigen Menschheit gegeben habe, liegt der Naturwissenschaft fern.

In die gleiche Richtung weisen einige Ausführungen von H. Pfatschbacher, *Politische Anthropologie*, München 1963 (Verlag Ernst Gehrung; als Manuskript gedruckt), die er im Anschluß an R. Fattinger (*War der Adam des Paradieses der Urmensch?*, Linz 1961) vorträgt. Der in vielen Wissensgebieten beheimatete Verfasser sieht, vom naturwissenschaftlichen Evolutionismus herkommend, die Menschheitsgeschichte als eine Entwicklung von der *Homination* zur *Deifikation* und unterscheidet dementsprechend die *entwicklungsgeschichtlichen* Erstmenschen von den *heilsgeschichtlichen* Erstmenschen Adam und Eva, die nach der im wesentlichen als unerschütterlich gehaltenen Chronologie der Bibel durch einen zweiten, »übernatürlichen« Schöpfungsakt (es ist von einer zweimaligen Menschenschöpfung die Rede) ins Dasein gerufen wurden. Diese These ist eine Neuauflage des strengen Prä- bzw. Koadamitismus, insofern hier ein Zusammenhang der natürlichen mit der übernatürlichen Menschheitsordnung geleugnet wird. Durch die Zusatzvorstellung von einer folgenden raschen Vermischung der Nachkommen Adams mit der prä- und koadamitischen Menschheit, so daß »gegenwärtig jeder auf Erden lebende Mensch in seiner Genealogie Vorfahren sowohl aus der entwicklungsgeschichtlichen (natürlichen) als auch der heilsgeschichtlichen (übernatürlichen) Menschheit anzunehmen hat«, wird sogar dem *Monogenismus* der Kirchenlehre wieder eine Chance eingeräumt, dies wenigstens insoweit, als alle gegenwärtigen Menschen mit Adam biologisch verbunden sind. Aber es bedarf wohl keines Nachweises, daß die Knüpfung dieses biologischen Zusammenhanges einem unbeweisbaren Postulat entstammt, dessen Einführung gerade dem naturwissenschaftlichen Denken inkonvenient ist. Läßt somit auch diese Hypothese das naturwissenschaftliche Denken unbefriedigt, so ist sie für die Theologie noch weniger annehmbar; denn die Zweiteilung in eine natürliche und eine übernatürliche Menschheit widerspricht der Einheit der Heilsordnung genauso wie dem offenbarungsgemäßen Heilsuniversalismus und dem biblischen Denken von dem einen Liebes- und Erlöserwillen Gottes zur Menschenwelt. Ebenso unzulänglich erscheint die Hypothese dort, wo sie behauptet, daß das Zusammenwachsen der übernatürlichen und der natürlichen Menschheit ursprünglich nicht im Plane des Schöpfers beider Ordnungen gelegen habe, sondern erst nach dem Einbruch der Sünde von Gott zugelassen worden sei, um so die nachadamitische Menschheit insgesamt der Erlösung teilhaftig werden zu lassen. Eine die Weltplaneinheit preisgebende Erbsünden- und Erlösungslehre trifft den Sinn dieser Wahrheiten nicht, selbst wenn sie die Tatsachen als solche anerkennt und in einigen Begriffen rein formal mit der Kirchenlehre übereinstimmt.

Man dürfte die genannten Hypothesen als Übersetzungsversuche der biblisch-dogmatischen Wahrheit in die Sprache der modernen Naturwissenschaft bezeichnen, kann dann aber die kritische Bemerkung nicht unterdrücken, daß es sich um Übersetzungen handelt, die einzelne Worte mechanisch in die neue Sprache übertragen, ohne den Sinn des Originals im Ganzen aufzunehmen. Dieser Sinn ist sicher nicht getroffen, wenn das Heilshandeln Gottes nicht die ganze Schöpfung ergreift und das »Bewußtsein der Schöpfung« im Menschen als solchen betrifft. Der Ausschluß eines Teiles der Menschheit aus dem göttlichen Heilsplan, in dem auch die Menschheitsünde vorausgesehen war, würde aus dem Gott, der sich in der Fülle seiner Liebe den Geschöpfen zuwendet, einen Willkürgott machen und die unbegrenzte Weltzuneigung Gottes negieren. Sie würde zudem die tief innere Bezogenheit zwischen Schöpfung und Erlösung zerstören, insofern Gott zwar die ganze Welt geschaffen, aber doch diese Welt nicht im Ganzen begnadet und erlöst hätte.

2) So ist nicht zu übersehen, daß die Fixierung der Erbsündenproblematik auf die Berührungspunkte mit der Naturwissenschaft eine Einengung der Perspektive mit sich bringt, die den Beziehungsreichtum dieser Wahrheit nicht mehr zu fassen vermag. Unter dieser Rückzicht zeichnen sich einige vom philosophischen Denken vorgetragene Versuche durch eine größere geistige Spannweite aus. Fr. de la Noë unternimmt es in seinem Werk: *Die Welt in der Schöpfung*, Zürich 1960, die ursprüngliche Schöpfung unabhängig von unserer Zeit-Raum-Anschauung als ein zeitloses Werk Gottes im Ewigen zu verstehen, in dem Adam als das getreue Abbild Gottes der vollkommene und universale Mensch war. Der Sündenfall steht dann zwischen der zeitlosen Schöpfung und der zeithaft empirischen Welt. In seiner Folge tat sich für die Welt erst der Abgrund von Zeit und Raum auf. Die Ausstoßung aus dem Ewig-Unendlichen eröffnete das Drama des kosmischen Werdens und der menschlichen Geschichte, deren Verhaftung an die Erbsünde und ihre Folgen in der Desintegration des Geistes und im Triumph der Materie drastisch her-

vortritt, auch wenn die nun ansetzende und von Gott geführte Evolution der Menschheit wieder den Weg zur Höhe weist. So werden zwar die Offenbarungstatsachen von der vollkommenen Schöpfung des Anfangs, von der Einheit des Menschengeschlechts in »Adam« und von seinem Fall wie dessen universalen Folgen festgehalten, aber doch in einer Weise, die aus der wirklichen Schöpfung im origenistischen Sinne einen Abfall macht und den biblischen Realismus in idealistisch-agnostische Spekulation verkehrt. Die Annahme einer vorweltlichen Katastrophe, aus der die wirkliche Welt des geschichtlichen Menschen resultiert, hat notwendigerweise eine Degradierung dieser Welt zur Folge, die auch nicht durch die Konzession behoben wird, daß Gott diesen Abfall pädagogisch zur Entfaltung eines neuen Werdens nutzte. Mit all dem wird der »Ursünde« eine geradezu »schöpferische« Macht zugesprochen, die die Sünde niemals haben kann.

Etwas nahezu Gegenteiliges erbringt eine andere philosophische Reflexion über die Menschheits-sünde, die auf dem Boden der idealistischen Philosophie gewachsen ist. In Anlehnung an Hegels Gedanken vom dialektischen Dreischritt im Aufbau der Welt findet H. R a d e m a k e r in seinem Buch *Die Welt in der Sicht der wissenschaftlichen Vernunft* (Bonn 1965) auch im christlichen Verständnis der Schöpfung eine Stufung in die ideale, die reale und die vollendete Welt angelegt. Die ideale oder bei Gott seiende Welt, die hier mit dem biblischen Paradies identifiziert wird, war die noch nicht in Erscheinung getretene Schöpfung, die sich durch Unvergänglichkeit und Vollkommenheit auszeichnete. Nach dieser Stufe hätte Gott die reale Welt hervorgebracht, die in der Trennung von Gott und in der Endlichkeit existiert. In dieser Welt hat sich faktisch auch die Sünde ereignet. Damit ist nicht behauptet, daß die gegenwärtige Welt in Folge oder wegen des Sündenfalls geschaffen wurde. Die Hypothese von Adam und Eva als (einzigem) Menschen einer idealen Welt schließt nicht aus, daß diese tatsächlich gesündigt haben. Aber dieses Faktum beinhaltet keine wesentliche Änderung im Grundbestand der »realen Welt«, die einfach schon deshalb, weil sie von Gott geschieden »existiert«, die Kennzeichen des Übels und des Negativen an sich trägt. Deshalb wird auch der Bericht Gn 3, 16–24 nicht ausschließlich als »Vertreibung aus dem Paradies« interpretiert, sondern als Aussage über die Veränderung der Schöpfung im Übergang zur Stufe der Realität verstanden. Damit wird der Ursünde keine entscheidende Bedeutung für den Weltprozeß zuerkannt. Sie ist eher ein zusätzliches Merkmal für die in ihre endliche Realität übergegangene Schöpfung als eine Wurzel des unheilvollen Zustandes dieser Welt. Das vorausgesetzte philosophische Schema der dreistufigen Welterschöpfung negiert zwar die Offenbarungsaussage vom Einbruch der Sünde in die Welt und ihrem Fortbestand als Erbsünde nicht, versieht sie aber doch mit einem ganz anderen Stellenwert; denn Gott hätte, auch wenn die Sünde nicht geschehen wäre, die zweite Stufe der Schöpfung mit ihrer Negativität verwirklicht. Es ist offensichtlich, daß hier die Offenbarungsaussage von der Schöpfung und der Sünde vom philosophischen Denken nahezu verfremdet wird, was sich ebenso bezüglich der Deutung der einschlägigen Schrifttexte sagen läßt, die in der Aufteilung der beiden Schöpfungsberichte auf die ideale und die reale Schöpfung die kritische Exegese außer acht läßt.

Während man von den zwei genannten Lösungsversuchen philosophischer Provenienz sagen muß, daß sie die christliche Offenbarung am Rande ihres philosophischen Systems gerade noch berücksichtigen, denkt G. Siewerth, *Die christliche Erbsündelehre*. Entwickelt auf Grund der Theologie des hl. Thomas v. Aquin, Einsiedeln ²1964, auch als Philosoph gleichsam vom Zentrum der Offenbarung her, die er zugleich als existentielle Anforderung des Menschen empfindet. Von dieser Grundeinstellung her wird ihm die Erbschuldlehre in ihrem Gesamtgefüge zunächst ein viel schwereres denkerisches Problem, als das in den vorher skizzierten Versuchen zum Ausdruck kommt, die im Grunde eine recht glatte Lösung anstreben und auch erreichen. Weil diese Wahrheit nach Siewerth die menschliche Existenz im ganzen betrifft, wird verstehbar, daß sie von verschiedenen psychologischen und typologischen Daseinsweisen anders erfaßt werden kann; weil sie im Schnittpunkt der je für sich schon schwer zu begreifenden Wahrheiten von göttlicher Gnade, menschlicher Freiheit, ursprünglicher Schöpfungsgüte und geschöplicher Begrenztheit liegt, besitzen alle ihre Bestimmungen einen merkwürdig ambivalenten Charakter, eine Neigung zum Gegensätzlichen, die Siewerth als das Dialektische an dieser Wahrheit bezeichnet. Darum kann die Erbsündenlehre auch nur dialektisch entwickelt werden, was aber kein Aufreißen von Gegensätzen besagt, sondern einen Vorgang geistiger Zusammenschau, der das als gegensätzlich Empfundene immer neu zu integrieren sucht. So wird die Erbsünde, deren Wesen in der Unfähigkeit des aus der Ursprungsordnung herausgetretenen Menschen zur Realisierung der Gottestiefe des Seins besteht, ein eigentümlicher Ausdruck des christlichen Welt- und Erlösungsgeheimnisses, das die tiefen Schatten menschlicher Gebrochenheit mit dem um so strahlenderen Licht der göttlichen Gnade und der Erlösung zusammensieht, in dieser Zusammenschau aber die eigentümliche Spannung des erlösten Daseins zwischen Gefährdung und Hoffnung geduldig durchsteht.

3) Während G. Siewerth seine Gesamtschau mehr unter Voraussetzung der Offenbarungswahrheit und ihrer biblischen Bezeugung als unter formeller Aufnahme dieser Zeugnisse entfaltet, gehen die Versuche der systematischen Theologie ausführlicher auf die biblische Begründung bzw.

Problematik der Erbschuldlehre ein. Dabei steht heute das Bemühen um den Ausgleich der Erbsündenlehre mit den Problemen des evolutiven Denkens im Vordergrund. In dieser Absicht entwirft P. Smulders in seinem Werk *Theologie und Evolution. Versuch über Teilhard de Chardin*, Essen 1963, die »Skizze einer dynamischen Erbsündenlehre«, in der unter Kritik der Teilhard'schen Theorie von der statistisch unvermeidlichen Sünde und der isolierten wie statischen Auffassung von der Erbsünde durch die traditionelle Theologie die Ursprungssünde als eine in der Geschichte werdende Wirklichkeit gedeutet wird, an deren Wachsen auch der gegenwärtige Mensch durch seine persönliche Sünde mitbeteiligt ist. Die Ursächlichkeit Adams und die Vorgegebenheit einer tiefen Sündhaftigkeit des Menschen, die wesentlich in einem »Un-willen« an der Liebe zu Gott besteht, werden hier genauso wenig geleugnet wie die Realität eines Zustandes besonderer Gottverbundenheit vor der Sünde. Unter Einbeziehung des Gedankens von einer »Mitursächlichkeit« der späteren Menschen an der Verwirklichung der Erbsünde wird Adams Tat der Beleuchtung des Übermenschlichen entzogen und durchaus als »primitive Schuld eines primitiven Menschen« deutbar. In diesem Zusammenhang erfährt auch die Frage des Monogenismus eine sachliche Erörterung, die sich wohlthuend von der Panikmache bestimmter Interpreten abhebt, die hier einen katastrophalen Widerspruch zwischen Kirchenlehre und Biologie klaffen sehen, wo die Naturwissenschaft selbst in der definitiven Entscheidung dieser Frage noch Zurückhaltung übt. Hier könnte man sogar noch weitergehen und das Erscheinen der Menschheit in einer Population mit dem vom Dogma geforderten »origine unum« der Ursünde in Einklang bringen. Smulders kommt damit tatsächlich in vielen Punkten dem evolutionistischen Denken entgegen. Aber man sollte diese Erklärung nicht evolutionistisch nennen, wie er sie selbst ja nicht so bezeichnet, sondern nur als »dynamisch« einführt. Ein wirklich evolutionistisches Denken muß die Sünde als den Ausdruck einer niedrigeren Entwicklungsstufe verstehen, der in einem gewaltigen geschichtlichen Prozeß überwunden wird, während hier ausdrücklich festgestellt wird: In der Geschichte »nimmt das Gewicht erblicher Sündhaftigkeit zu«. Die Sünde »wächst und entwickelt sich zusammen mit der Entwicklung der Menschheit«.

Während Smulders die Sünde wesentlich als eine Zurückweisung von Gottes gnädiger Selbstmitteilung versteht und damit schon im Ansatz jede naturalistische Deutung der Erbschuld ausschließt, geht A. Hulsbosch in seinem Buch *Die Schöpfung Gottes, Schöpfung, Sünde und Erlösung im evolutionistischen Weltbild*, Wien 1965 von dem grundlegenden Verständnis der Sünde »als Weigerung des Menschen, sich Gottes Schöpferwillen zu unterwerfen« aus. Entsprechend wird das Verhältnis des irdischen Menschen zu Gott von dessen geschöpflicher Unvollkommenheit her angegangen. Deshalb wird bei der Kennzeichnung des erbsündlichen Zustandes, dessen Entstehen nicht notwendig von einem geschichtlichen Ereignis abhängig gemacht werden muß (so lautet die eine Erklärung [S. 53], während nach einer anderen [S. 42] die Tat Adams als geschichtliche nicht geleugnet werden soll), vor allem darauf abgehoben, »daß der Mensch als Geschöpf noch nicht fertig ist und daß darüber hinaus sein Verhältnis zu Gott Versöhnung erheischt«. Bei dieser Koordinierung der Sachverhalte bleibt noch im Unklaren, ob das gestörte Gottverhältnis förmlich aus der geschöpflichen Unfertigkeit resultiert. Aber das Gewicht der Argumentation neigt sich doch auf die Seite dieser Annahme, wie vor allem die Aussage zeigt, daß der unfertige Zustand des Menschen die Existenz der Sünde eher begrifflich mache als die Annahme eines vollkommenen menschlichen Stammvaters. Aber es wird nicht darüber reflektiert, daß trotz dieser geschöpflichen Unfertigkeit eine verantwortliche Sünde möglich war, die doch einen personalen Gottbezug und die Freiheit der Entscheidung und damit das wesensmäßig vollendete Humanum voraussetzt. Ebenso wenig wird dabei beachtet, daß der Mensch ursprünglich in der Gnade stand, ein Sachverhalt, der deutlich macht, daß geschöpflich-natürliche Unfertigkeit durchaus vereinbar ist mit einer übernatürlichen Vollkommenheit, die ihrerseits die Vollkommenheit des wahren Menschseins (als *perfectio formae* verstanden) zur Voraussetzung hat. Allein schon die Tatsache der ursprünglichen Begnadung des Menschen, die Hulsbosch nicht leugnen will, ist ein Gegenargument gegen jede rein evolutionistische Deutung der Heilswirklichkeit, die auch die These von den zwei »aufeinanderfolgenden Phasen der natürlichen und der übernatürlichen Ordnung« zunichte macht. In der ganzen Theorie ist vor allem der Begriff der »geschöpflichen Unfertigkeit« zu wenig bestimmt, wie auch die Erklärung des Verhältnisses von Natur und Gnade unbefriedigend bleibt; denn es wird gesagt, daß schon die Schöpfung Gnade sei und der Mensch dementsprechend schon auf Grund seiner Geschöpflichkeit eine Sehnsucht nach der übernatürlichen Gottschau besitze, die Gott dem Menschen gar nicht vorenthalten könne.

Auch P. Schoonenberg, *Theologie der Sünde*, Einsiedeln 1966, ist von dem Bestreben geleitet, dem modernen Menschen das Anstößige an der »mythologischen« Darstellung der traditionellen Erbsündenlehre zu beheben. Er geht zu diesem Zweck von dem biblischen Grundgedanken der Solidarität in der Sünde aus und leitet daraus die Existenz einer »Sünde der Gemeinschaft« oder einer »Sünde der Welt« ab, die sich entscheidend als »sündige Situation« (äußerlich) und als »sündiges Situiertsein« des Menschen (innerlich) manifestiert. Von dieser Lehre über

die Sünde der Welt wird nun erklärt, daß sie mit der Erbsündenlehre verwandt sei, ja daß die beiden Themen »vielleicht . . . sogar zusammenfallen« (S. 143). Tatsächlich ergibt die weitere Gedankenführung, daß die Erbsünde mit dem innerlichen sündhaften Situiertsein des Menschen identifiziert wird. Es ist aber bezeichnend, daß die inhaltliche Bestimmung des existentialen Situiertseins des Menschen durch die Sünde vom Verfasser nicht einheitlich getroffen wird. Sie wird nämlich sowohl als »Ohnmacht zu jeder Liebe«, als »Neigung zum Bösen«, als »Vereinsamung und Angst«, als »Gespaltenheit und Aussichtslosigkeit der Welt« beschrieben; sie wird aber auch umschrieben als »ein Mangel an Gnadenleben« und als »ein Tod für das übernatürliche Leben«. Mit der ersten Gruppe der Bezeichnungen trifft der Verfasser sachlich nichts anderes als das, was die Kirchenlehre unter der Konkupiszenz als Folge der Erbsünde versteht. Das bestätigt er selbst ungewollt, wenn er an einer Stelle von der »sündigen Situation« erklärt, daß sie »aus der Sünde ist und zur Sünde einlädt«. In der zweiten Gruppe von Bezeichnungen ist in beinahe ausdrücklicher Übereinstimmung mit traditionellen Formeln tatsächlich das angesprochen, was die traditionelle Lehre als Wesen der Erbsünde benennt, nämlich der Mangel an Gnade. Diese Doppeldeutigkeit im Begriff der Erbsünde als innerem Situiertsein des Menschen läßt eine definitive Stellungnahme zu der These Schoonenbergs schwierig erscheinen, zumal der Verfasser selbst seine entscheidenden Aussagen nur als Essay wertet. Es kann dann nur in Bedingungsätzen geurteilt und gesagt werden: Wenn das innere Situiertsein als Folge der Erbsünde verstanden werden soll (was an sich dem Wortbegriff am nächsten läge), dann fällt es sachlich mit der Konkupiszenz zusammen und besitzt keine Bedeutung für die Bestimmung des Wesens dieser Sünde; wenn es aber formell den Mangel an übernatürlichem Leben besagen soll, dann ist auf die alte Sache nur ein neues Wort angewandt. Problematisch erscheint auch die Interpretation der Tridentinischen Lehre von der Allgemeinheit der Erbsünde, die hier als eine Allgemeinheit nur nach dem Sündenfall gedeutet wird. Eine solche Einschränkung der Universalität der Erbsünde auf die Zeit nach dem Sündenfall lag sicher nicht in der Absicht des Konzils. Diese Möglichkeit konnte von ihm gar nicht erwogen werden, weil es Adam als den einen historischen Stammvater der Menschheit verstand, vor dessen Existenz es selbstverständlich keine menschliche Sünde, weil keinen Menschen gab. Man darf dazu grundsätzlich sagen: Wenn die Universalität der Erbsünde irgendwie geschmälert wird, dann sind Sünde und Erlösung keine das Menschsein als solche betreffenden Wirklichkeiten mehr, sondern nur noch Zustände bestimmter Menschen und mögen diese auch gegenüber den »Nichtbetroffenen« noch so sehr in der Überzahl sein. Die Folge wäre eine Aufspaltung der einen Heilsgeschichte in zwei disparate Stränge, die Erlösung würde ein partielles Ereignis für einen Teil der Menschheit und eine Phase in ihrer Geschichte.

Eine Weiterführung der Entwürfe der genannten Autoren mit dem Ziel »der Einordnung des Dogmas der Erbsünde in die evolutionistische Perspektive« stellt der Beitrag von Z. A l s e g h y - M. F l i c k dar: *Il peccato originale in prospettiva evolutivista*, in: *Gregorianum* 47 (1966) 201-225. Die Verfasser gehen von der Annahme aus, daß die Entwicklung des Menschengeschlechtes der Entwicklung des Individuums gleichzusetzen sei und die Menschheit lange Zeit ohne den Vernunft- und Freiheitsgebrauch existiert hätte. Entsprechend wäre der »paradiesische« Urstand der Menschheit nicht aktuell, sondern nur virtuell existent gewesen. Er wäre weniger als Ausstattung mit übernatürlichem Leben zu verstehen denn als eine Hinordnung auf die Gnade, die Gott dem Menschen beim Eintritt in den Zustand der Freiheit antrug. Die Ursünde bestand in der Ablehnung dieses Gnadenangebotes, die zugleich die Weigerung zur Fortführung der Evolution in sich schloß. Sie hat in Konsequenz den Menschen nicht der Gnade und der paradiesischen Gaben beraubt, sondern nur den in ihm vorhandenen »übernatürlichen Impuls zur bewußten Entfaltung des Lebens der Gnade ausgelöscht«. Dieser Verlust war durchaus folgenreich für den Zustand des Menschen und der Welt; denn er verhinderte die vollkommene und ungehemmte Entfaltung des Menschen auf seinen endgültigen Zielzustand der Teilnahme am trinitarischen Leben. Nach diesem Bruch in der Linie der Evolution mußte Gott das gleichbleibende Ziel auf einem anderen Wege verfolgen, nämlich im Zeichen des österlichen Geheimnisses, das dem Menschen nun auch die Übernahme von Leiden und Tod auf dem Vollendungsweg abverlangt. Dieser Kerngedanke der Theorie ist durch die Hinzunahme der Vorstellungen von der Existenz einer präadamitischen Menschheit und des Polygenismus erweitert. Damit erhebt sich auch gegenüber dieser Theorie das Problem der Universalität der Erbschuld, die hier im strengen Sinne nur für die nachadamitische Menschheit behauptet wird. Bezüglich dieses Punktes wie auch bezüglich der nur virtuellen Existenz des Urstandes gibt sich die Theorie in der behaupteten Übereinstimmung mit der Kirchenlehre zu sicher; denn es ist nicht einsichtig, daß der von der Kirchenlehre angenommene »status sanctitatis et iustitiae« (Denz. 788) identisch sei mit der A u s r i c h t u n g auf das übernatürliche Leben. Hier wäre auch das Umkehrbild der Erlösung heranzuziehen, das erkennen läßt, daß die Wiederherstellung durch Christus nicht nur eine O r i e n t i e r u n g auf die Gnade vermittelt, sondern die Gnade selbst schenkt. Schließlich ist auch die versuchte Angleichung von Evolution und Heilsgeschichte

nicht befriedigend, wenn man die Begriffe eindeutig gebraucht. Die Gnade, die Menschwerdung Gottes und die übernatürliche Vollendung der Schöpfung transzendieren jedes evolutive Geschehen.

Unter einem vorzugsweise geschichtlich-personalistischen Aspekt, dem es besonders um die Ausrichtung der dogmatischen Aussage auf das Zeugnis der Schrift geht, betrachtet P. L e n g s f e l d die Erbschuld wahrheit in seinem Buch: *Adam und Christus*. Die Adam-Christus-Typologie im Neuen Testament und ihre dogmatische Verwendung bei M. J. Scheeben und K. Barth, Essen 1965. Lengsfeld findet in der paulinischen Adam-Christus-Parallele das Verständnis eines der persönlichen Sünde vorgängigen, universalen Sünderseins angelegt, das sogar in dem Begriff des »Erbes« einen legitimen dogmatischen Ausdruck gefunden habe. Es wird aber bestritten, daß diese Hilfstvorstellung heute noch notwendig sei, »da der biologische Monogenismus nicht mehr als unbestrittene, sondern eher unwahrscheinliche Ansicht auftritt« (S. 119). Bei der Suche nach einer adäquateren Vorstellung für das von der Offenbarungslehre Gemeinte distanziert sich Lengsfeld begründet von der Auffassung P. Schoonenbergs, nach der die »Erbsünde« nur in einem sündigen Situiertsein bestünde, weil damit die ontologische Tiefendimension dieser Sünde nicht ausgelotet sei. Als neue Verstehenshilfe für das Faktum der universalen Sündenherrschaft bringt er den Begriff der »dissoziierten Geschichtlichkeit« in Vorschlag, mit dem die Verfallenheit des Menschen an das Auseinander der drei Zeitdimensionen gemeint ist, aber auch das Abdrängen Gottes in die »Vergangenheit« und die Tendenz zum Nichtsein. Weil aber zuvor der Begriff der Geschichtlichkeit als »raumzeitliche Bestimmtheit« des menschlichen Daseins definiert ist, wird es fraglich, ob die damit schon gegebene Ausspannung des zeitlichen Seins des von Gott auf einen Vollendungsweg gesetzten Geschöpfes noch aus der Sünde abgeleitet werden kann. Da der Verfasser im Rahmen seiner Arbeit bewußt auf die Reflexion über die Probleme der Urstandslehre verzichtete, wäre die Möglichkeit weiter zu prüfen, inwieweit auf dem hier beschrifteten transzendentalphilosophischen Wege das Ganze der Erbschuld wahrheit verdeutlicht werden könnte.

4) In all den genannten Versuchen einer Neuinterpretation des Dogmas, seien sie naturwissenschaftlicher, philosophischer oder theologischer Provenienz, tritt das anerkennenswerte Bestreben zutage, diese Wahrheit, die in ihrem Wesensbestand nicht geleugnet wird (so daß bezeichnenderweise auch der Wortbegriff der »Erbsünde« weithin beibehalten wird, während er auf Seiten der evangelischen Theologie heute perhorresziert ist), aus der Schrift zu erheben und in ihr zu begründen. Dabei wird im Bereich der systematischen Theologie durchaus nicht unkritisch verfahren und weder dem Alten noch dem Neuen Testament (auch nicht Röm 5, 12 ff.) eine förmliche Erbsündenlehre abverlangt. Man könnte meinen, daß diese Selbstverpflichtung der Dogmatik auf die Schrift, die sich zugleich mit Zurückhaltung gegenüber einem förmlichen Schriftbeweis paart, eine gute Grundlage für das Gespräch zwischen Dogmatik und Exegese abgäbe. Es ist auch nicht zu bestreiten, daß Exegese und Dogmatik sich bei Behandlung dieser Frage in vielen Fällen tatsächlich auf diesem Boden treffen. So sagt, um nur einen unverfänglichen Zeugen zu nennen, G. Qu e l l (ThWNT, I, 286, Art. ἀμαρτία) über die Erzählung vom Sündenfall Gn 3: »Aus der ätiologischen Deutung aber ergibt sich ein gewisses Recht, auf den Sündenfallmythus eine Theorie der Erbsünde im Sinne einer allgemeinen Sündenhaftigkeit der Menschen zu gründen«. Die »allgemeine Sündhaftigkeit« ist zwar kein vollkommenes Äquivalent für das kirchliche Erbsündenverständnis, aber sie ist in ihm als ein wichtiges Moment doch eingeschlossen, so daß sich hier tatsächlich eine Gemeinsamkeit zwischen exegetischem Befund und dogmatischer Formulierung findet. Allerdings tritt in der wohl neuesten Stellungnahme zur Frage der Erbsünde von Seiten der katholischen Exegese das Gemeinsame stark in den Hintergrund. H. H a a g unterzieht in seinem Büchlein: *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre*, Stuttgart 1966 die gegenwärtige Dogmatik wie auch die Katechetik einer sehr harten Kritik. Vor allem der Dogmatik wirft der Verfasser einerseits das Verhaftetsein an die überholten Denkformen einer tausendjährigen Tradition vor und sieht in ihren Aussagen eine »große Unsicherheit« zutage treten. Andererseits stellt er hier doch auch einen »starken Einbruch« in der Frage der praeternaturalen Gaben fest, der so weit gehe, »daß bisherige »Dogmen« aufgehört haben, Dogmen zu sein«. Im Ganzen trifft die heutige Dogmatik der Vorwurf, daß in ihr die Erkenntnisse der modernen Exegese zu wenig verwertet würden. Die moderne Exegese verlange u. a. die Anerkennung der Tatsache, daß die Idee einer Vererbung der Sünde der Schrift fremd sei. Dasselbe gelte von der Lehre über die urständige Leidlosigkeit und über den leiblichen Tod als Strafe für die Sünde. Es muß auffallen, daß in dieser Darstellung die Aussagen überwiegen, die feststellen, was die Schrift n i c h t sagt und enthält: keine individuelle Auffassung der Adamsgestalt, keinen Monogenismus, keine sichere Aussage über das zeitliche Eintreten der Sünde, keine Urstandsgaben, keine Übertragung der Sünde. Was die Schrift positiv lehrt, ist vergleichsweise gering: den Einbruch der Sünde (ob geschichtlich-zeithaft zu verstehen, bleibt fraglich), ihre gewaltige Ausbreitung (»daß bei aller Wahrung der persönlichen Freiheit sich ihr faktisch kein Mensch mehr entziehen konnte«) und die Unfähigkeit des Menschen, sich selbst von der Sünde zu befreien. Da die Dogmatik (es mußte das aber wohl schon vom Dogma selbst gesagt werden) in diesen Punkten die Schrift überfordere, sei sie (wie das Dogma) an der Schrift zu korrigieren.

Man wird zunächst hinsichtlich der vom Verfasser in der Schrift nicht ausgesagten Sachverhalte feststellen dürfen, daß sie die heutige Dogmatik gar nicht so unmittelbar und formell aus der Schrift ableitet, wie ihr hier nachgesagt wird. Das gibt der Verfasser z. B. bezüglich des Monogenismus selbst zu, wenn er die Aussage K. Rahners zitiert, wonach der Monogenismus »aus theologischen Gründen zu fordern« sei. Allerdings trifft zu, daß die Dogmatik anders als der Verfasser mit einer Entfaltung des Schriftverständnisses in der die Schrift hütenden und lebendig verkündenden Kirche rechnet. An dieser Stelle wird ein prinzipieller Unterschied im Verständnis des katholischen Glaubensprinzips sichtbar: das Büchlein vermittelt an vielen Stellen den Eindruck, daß die Kirche nicht mehr sagen könne, als was die Schrift ausdrücklich und in dem von der Exegese festgestellten Sinn sagt. Eine solche Auffassung erscheint aber nicht realistisch; denn mit ihr käme man zur Preisgabe jedes Dogmas der Kirche, weil kein Dogma so in der Schrift enthalten ist, wie es die Kirche verkündet. Die Kirche (und nicht erst die Dogmatik) sagt deshalb bei ihrer authentischen Auslegung und Verkündigung der Schrift tatsächlich »quoad nos« mehr, als die Schrift explizit sagt, wenn dieses »mehr« nach dem Verständnis der Kirche auch keine inhaltliche Zutat zur Offenbarung und zu ihrem normativen Zeugnis in der Schrift darstellt, sondern nur eine Explikation dieses Inhaltes ist. Darum ist auch der andere Grundsatz dieses Büchleins nicht vollständig zutreffend, der da besagt, daß »nicht die Bibel im Lichte des Dogmas, sondern das Dogma im Lichte der Bibel zu deuten« sei. Für die Dogmatik, die als Funktion der kirchlichen Lehrverkündigung vom entwickelten Glaubensbewußtsein der Kirche auszugehen hat, gilt beides, und zwar in dieser Reihenfolge: Sie muß die Schrift im Lichte des Dogmas sehen, aber auch das Dogma im Lichte der Schrift interpretieren. An diese zweiseitige Relation ist in analoger Weise sogar der Exeget gebunden; denn als in der Kirche stehender Theologe kann er nicht umhin, mit dem Vorverständnis des von der Kirche verkündeten Glaubens an die Texte heranzugehen, auch wenn er dieses Vorverständnis nicht als methodisches Prinzip in sein Verfahren aufnimmt. In diesem Betracht kommt in dem Büchlein, obwohl es sich nach Ausweis des Umschlagstextes auf das II. Vatikanische Konzil beruft, die in der Konstitution über die Offenbarung betonte Einheit von Schrift, Überlieferung und Kirche nicht zum Tragen.

Entscheidend ist hier die Frage, ob dieses »mehr«, daß die Entwicklung des Erbsündendogmas in der Kirche gegenüber der Schrift erbrachte, als legitime Explikation des Schriftgehaltes erwiesen werden kann oder ob Schrift und Dogma hier sachlich und wesentlich auseinandergehen. Die öfteren Aussagen H. Haags über die »Neuinterpretation« des Dogmas »im Lichte« der Schrift lassen durchaus die Erklärung zu, daß hier noch an einer wesentlichen Übereinstimmung festgehalten werde, die nur tiefer in der Schrift verankert und von der Schrift her korrigiert werden müßte. Die heutige Dogmatik wird sogar den Ausdruck »Korrektur« des Dogmas nicht als gefährlich und gänzlich unangemessen empfinden, wenn damit nicht geradezu gemeint ist, daß das in der Vergangenheit definierte Dogma der Kirche eine falsche Lehre und einen Irrtum im Glauben propagiert hätte. Wie steht es aber mit der Übereinstimmung der von H. Haag aus der Schrift erhobenen positiven Momente (Einbruch der Sünde, rapide Ausbreitung, Unfähigkeit zur Selbstbefreiung) mit dem Kerngehalt des kirchlichen Dogmas? K. Rahner hat einmal als das »Minimum« der Erbschuldlehre »nach Schrift, Tradition und Trienter Konzil« die Anerkennung eines (inneren) Schuld- und Sünden-zustandes bezeichnet, der jeder personalen Entscheidung des einzelnen Menschen vorausgeht. Tatsächlich wird man dieses Minimum nicht preisgeben dürfen, wenn die ganze Lehre von einer Sünde, die nicht mit den persönlichen Sünden des Menschen identisch ist, überhaupt einen Sinn haben soll. Es ist nicht zu sehen, wie H. Haag den Bestand dieses Minimums, das als commune tertium erhalten bleiben muß, wenn Schrift und Dogma der Kirche nicht als sich ausschließende Gegensätze verstanden werden sollen, garantieren kann. Es gibt aber einige dezidierte Aussagen in dieser Schrift, die deutlich machen, daß sich Sünde nur durch persönliche Entscheidung des Menschen verwirklichen kann (vgl. besonders S. 64, 67). Damit ist aber die Sinnmitte des Erbschulldogmas ausgehöhlt. Es soll nicht verkannt werden, daß sich H. Haag auf den letzten Seiten seiner Schrift bemüht, irgendeine Vorgegebenheit sündhafter Art gegenüber der persönlichen Sünde des Menschen zu retten, wenn er von der objektiven und aktiven Macht der Ursünde auf alle Menschen spricht. Aber auch hier noch ist diese Macht deutlich als etwas außerhalb des Menschen Stehendes gekennzeichnet, demgegenüber der Mensch frei bleibt, wenn er sich ihm auch faktisch niemals zu entziehen vermochte. Damit ist der Kern dessen nicht getroffen, was die Kirche mit dem Dogma von der Erbschuld meint.

Aber was wäre zu sagen, wenn die Schrift tatsächlich eine so gänzlich andere Wahrheit lehrte als die spätere Kirche? Müßten wir uns dann nicht doch zwischen der Schrift und der Kirche entscheiden? Das ist Gott sei Dank nur eine rhetorische Frage, weil es für den Glauben eine solche Alternative nicht geben kann. Aber diese Antwort, die letztlich auf einen reinen Glaubensansatz zurückverweist, ist auch an einem bestimmten Faktum nachprüfbar. H. Haag weist selbst darauf hin, daß die für den Schriftbeweis entscheidende Aussage Röm 5, 12–21, die von ihm selbst nicht im Sinne eines vorfindlichen Sünderseins des Menschen gedeutet wird, von anderen Exegeten tat-

sächlich in diesem Sinne verstanden wird (von O. Kuss, J. Blinzler, J. Kürzinger, K. H. Schelkle, P. Althaus u. a.). Es steht also offenbar gar nicht die Exegese gegen das Dogma. Aber es kann der Dogmatik nicht daran gelegen sein, hier eine Autorität gegen die andere zu stellen. Sie vermag vielmehr zu zeigen, den Gang der Entwicklung von der Schrift zum Dogma reflektierend, daß diese Entwicklung eine sachgemäße war und die Schrift nicht verfremdete. Das kann hier nur noch in bezug auf einen wesentlichen Punkt angedeutet werden, nämlich bezüglich der Macht und Herrschaft der Sünde. Man darf behaupten, daß der Gedanke von einer sündigen Vorgegebenheit im Menschen nur eine Explikation und Intensivierung der biblischen Wahrheit von der Sündenmacht ist. Diese Macht ist nämlich erst dann wirklich in ihrer Gewalt und Tiefe erfaßt, wenn sie den Menschen auch innerlich und im voraus zu seiner eigenen Entscheidung ergreift. Man sollte jedenfalls nicht bestreiten, daß das Machtmoment der Sünde dort in höchster Intensität zur Geltung gebracht ist, wo sie als der Entscheidung des Menschen vorausgehend anerkannt wird. Wo das nicht geschieht, bleibt eine noch so starke Betonung des Machtcharakters der Sünde im Verbalen stecken. Dann besitzt der Mensch in seiner Freiheit der Entscheidung letztlich doch noch die höhere Souveränität. Die höchstmögliche Steigerung des Machtcharakters der Sünde im Dogma von der Erbschuld ist aber kein Selbstzweck. Sie ist nur die Voraussetzung dafür, daß auch die Kraft der Gnade ihre überragende Größe gewinnt. Sie ist erst dann erreicht, wenn die Gnade als dem menschlichen Willen zuvorkommende, seine Entscheidung übergreifende (und sie doch nicht ausschaltende) göttliche Macht verstanden wird, die den Menschen innerlich erfaßt und ihm radikal notwendig ist. Seit dem pelagianischen Streitfall weiß man, daß die Preisgabe der dem Menschen vor seiner Entscheidung anhaftenden Sünde auch die Gnade der Erlösung zu einem rein äußeren Hilfsmittel für die Eigenbetätigung des Menschen machen und das Christentum zu einem System des religiösen Pragmatismus und der Selbstgerechtigkeit degradieren würde. Die Folge wäre eine grundsätzliche Emanzipation des Menschen vom Gott der Gnade. Eine »Neuformulierung« des Dogmas, die hinter dieser Erkenntnis zurückbleibt, wäre in Wirklichkeit ein Rückschritt.