

Erbsünde und Sünde der Welt

Überlegungen zu einem Buch von Piet Schoonenberg¹⁾

Von Michael Seybold, München

In verschiedenen Aufsätzen zur Frage um die Erbsünde²⁾ hat P. Schoonenberg, o. Prof. für Dogmatik an der Universität Nijmegen, Vorarbeiten geleistet für dieses zusammenfassende und nun in deutscher Übersetzung vorliegende Werk einer »Theologie der Sünde«.

Es nimmt ebenfalls deutlich die Solidarität in der Sünde in den Blick und verspricht für die Frage der Erbsünde eine »funkelnagelneue« Lösung (213). Danach ist die Erbsünde (peccatum originale originatum) das »existenziale Situiertsein« in einer Welt, welche durch die Tötung Christi ein »gnadenloser Raum« (139) geworden ist. Eben diese Tötung Christi ist darum auch als die »letzte Vollendung des Sündenfalls« (139) anzusprechen.

Die in dieser Umschreibung implizierte Denkbewegung wird in vier Kapiteln entfaltet.

Das erste Kapitel behandelt das Wesen der Sünde.

In eingehenden Analysen der Schrifttexte wird deutlich gemacht, daß Sünde sich gegen Gott richtet und »gegen die in einer Heilsgeschichte von ihm begnadete Welt« und »in alledem gegen Christus« (35). Es gibt also eine »Geschichte der Sünde«, welche in der Verwerfung Christi gipfelt. Die Sünde trifft Gott in Jesus Christus, in den Christen (61–76). Obwohl dies von jeder Sünde gilt, ist an einem Unterschied der Sünden festzuhalten. Dieser Unterschied bestimmt sich vor allem nach dem Grad eines je anderen personalen Eingehens (in Erkennen und Wollen) in die äußere Handlung, welche »kein Metermaß, sondern ein Zeichen« ist. Eine volle Mitnahme der menschlichen Natur durch die personale Entscheidung ist erst in der Ewigkeit möglich. So kann man von einer

¹⁾ *Theologie der Sünde*. (Aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf.) Einsiedeln–Zürich–Köln, Benziger-Verlag, 1966. 8^o 230 S. – DM 19,80.

²⁾ Z. B. Bijdragen 24, 1963, 349–389; Theol. d. Ggw. 5, 1962, 159–164; Orientierung 26, 1962, 65–69.

inneren Dynamik der Sünde sprechen: läßliche Sünde – Todsünde – Verdammnis (37–52). In klarer Herausstellung des freiheitlichen personalen Charakters der Sünde warnt Verfasser davor (in leiser Kritik an P. Teilhard de Chardin), die Sünde ohne weiteres als unvermeidliches Nebenprodukt eines Evolutionsprozesses zu betrachten (53–61).

Im zweiten Kapitel (77–114) wird unter den »*Folgen der Sünde*« eindringlich klar gelegt, daß sich die Sünde selber straft in der aus ihr resultierenden »sündigen Haltung« (78), »Ohnmacht zur Liebe« (85 ff), »Neigung zum Bösen« (95 ff), »Vereinsamung und Angst« (106 ff).

Das dritte Kapitel (115–141) beschäftigt sich mit dem biblischen Begriff »*Sünde der Welt*«, worin die kollektive Verantwortung angesprochen ist. Die daneben klar bezugte individuelle Verantwortung wird mit ersterer verbunden durch die Einführung des Begriffs »*Situation*«.

»Die Situation ist das Bindeglied zwischen der einen freien Entscheidung und der anderen, so daß Geschichte als das Wechselspiel von Entscheidungen und Situationen definiert werden kann« (121). »Die Sünde der Welt . . . ist eine Wirklichkeit im Menschen selbst. In manchen ist sie eine sündige Selbstbestimmung, eine Tat und vor allem eine Haltung; in anderen ist sie das Situiert-sein, das Bestimmte-sein hinsichtlich der eigenen Freiheit durch die Sünden der ersteren. Des letztere ist dasjenige, was zu den persönlichen Sünden hinzugefügt werden muß, damit man mit Recht von der Sünde einer Gemeinschaft, der Sünde der Welt sprechen kann« (122). Es wird dann gezeigt, daß dieses Situiertsein nicht im Widerspruch zur Freiheit steht, da es nur ein »Bestimmt-sein (der Freiheit) in ihrem Spielraum« darstellt.

Dann geht Verf. dazu über, die Taten zu schildern, die zur »*Sünde der Welt*« gehören, welche in der Verwerfung Christi gipfeln (123–127), welchen ihrerseits dann ein je intensiveres negatives Situiert-sein korrelativ ist (schlechtes Beispiel, Verdunkelung von Werten und Normen, gnadenberaubender Einfluß, umfassende Gnadenlosigkeit durch die Verwerfung Christi).

Das vierte Kapitel endlich (143–213) setzt sich zur Aufgabe, die *dogmatisch verbindliche Lehre* von der Erbsünde mit dem Befund der »*Sünde der Welt*« zu konfrontieren. Vorbereitend wird die Realität der Erbsünde aus der Schrift, AT und NT, erhoben. Der »*korporativen Persönlichkeit*« Adam im AT entspricht die enge Verbindung von persönlichen Sünden und Erbsünde bei Paulus. Die Erbsünde im Absehen von persönlichen Sünden wird von der Schrift noch nicht ins Auge gefaßt. Dies geschieht erst in der Antwort Augustins an Pelagius. Die entsprechenden lehramtlichen Verlautbarungen spiegeln die jeweilige theologische Diskussion und sind zusammengefaßt in der Lehre des Konzils von Trient. Verf. stellt dann eine Offenheit der entsprechenden Canones des Konzils (und nachfolgender lehramtlicher Aussagen) für seine These fest (191–198), welche er ausführlich bespricht im letzten Absatz des vierten Kapitels: »*Erbsünde und Sünde der Welt*« (198–213). Diese These legt der Verfasser in Form von vier Fragen vor, die er ausdrücklich nicht beantworten will (201), obgleich seine implizierten Antworten sehr deutlich ausgesprochen sind.

Diese vier Fragen lauten:

a) Ist der erbsündliche Zustand dem Situiert-sein durch die Sünde der Welt, wie dieses oben beschrieben wurde, gleich?

b) Sind die »*Folgen der Erbsünde*« den beschriebenen Implikationen dieses Situiert-seins im Zusammenhang mit der Ohnmacht zum Guten und so weiter gleichzusetzen?

c) Ist die Art und Weise, wie wir durch die Geschichte der Sünde der Welt situiert werden, der Art und Weise gleich, in welcher die Erbsünde in uns zustande gekommen ist?

d) Ist der Einfluß »*Adams*« dem der »*Welt*« gleichzusetzen?« (201)

Diese Fragen werden in ihrer Beantwortung zwar differenziert, aber eindeutig bejaht (201–213). Sie »durchbrechen eine klassische und ehrwürdige theologische Lehre« (213), erklären »die Unheilsbedeutung des Stammelternpaares für irrelevant« (213) und schaffen so viele Probleme, die der Erbsündenlehre gerade von den Naturwissenschaften her gestellt sind (Evolution, Monogenismus-Polygenismus) einfachhin aus der Welt.

Die Lösungen scheinen auf den ersten Blick bestechend, harmonisch und umfassend. Formalobjekt der Betrachtung aller geschaffenen Wirklichkeit ist das Gesetz der Evolution, die durch die Aussagen der Theologie nicht mehr gestört wird, sondern eine neue Dimension erhält. Umgekehrt werden die theologischen Aussagen der Gefahr der Mythologisierung entrisen und im realen Erfahrungsbereich evolutiver (was nicht dasselbe sein muß wie: immanenter!) Weltbetrachtung beheimatet. Dieses Grundanliegen des Verfassers ist also in vollem Umfange anzuerkennen, wie auch darin beschlossene Teilaussagen, etwa die innere Dynamik der Sünde, ihr sozialer und kosmischer Index, die wesentliche Zuordnung von Sünde und Strafe, ihre lehrmäßige Einbindung in die Soteriologie, – um nur einige Punkte herauszustellen. Das gleiche gilt aber nicht ohne weiteres von den genannten vier Fragen. Hier muß wohl tatsächlich das einsetzen, was Verfasser selbst in einer abschließenden vorsorglichen »*Warnung*« verlangt: »Die Versuche . . . haben ihre Tauglichkeit zu beweisen . . . (und sind) nicht zu akzeptieren, ohne daß ihre Tauglichkeit erprobt ist (213). Diese Aufgabe kann hier nicht in vollem Umfang erfüllt werden. Es sollen lediglich ein paar Zusatzfra-

gen zu den vier Thesen gestellt werden, die deutlich machen sollen, was eine solche Prüfung berücksichtigen müßte.

a) »Situier-sein« ist – trotz aller Beteuerung des Verfassers, es handle sich um »eine innere Bestimmtheit jedes Menschen« (202), um ein »existentiales Situier-sein« (203) – wohl schwer von seiner schon im Wortsinn vorgegebenen Außerlichkeit abzulösen. Die objektive »gnadenlose Welt«, welche die Situation bedeutet, in die hinein jeder Mensch gestellt wird, macht doch den Menschen ohne sein Zutun nicht schon auch gnadenlos; sie scheint vielmehr der Leib der Sünde zu sein – wenn man so sagen darf –, in dem sich die innere Gnadenlosigkeit anzeigt. Es soll damit in keiner Weise die kausale Wechselwirkung von außen und innen geschmälert werden; es soll aber gefragt werden, ob der erbsündige Zustand in seinem Schulselement auf das zurückgeführt werden kann, was man – wie Verfasser selbst sagt (122) – schlicht das passive Betroffensein von der Umwelt nennen kann (dem aber der Betroffene doch gedanklich als noch nicht betroffen voraussetzen ist). Verfasser scheint die Inkongruenz dieses Begriffs Situier-sein mit dem zu umschreibenden Inhalt selbst gespürt zu haben, wenn er sagt, daß »die Theologie, wenn sie die Erbsünde als ein Situier-sein anerkennt, die ›voluntarietas ex voluntate primi parentis‹, als das Situier-sein durch jenen Willen auffassen« (202) müßte. Auch wenn also – wie die vierte Frage nahelegt – unter dem »primus parens« die »Welt« zu verstehen wäre, bleibt die Priorität des Willentlichen und Freiheitlichen gefordert, welche sich im »Situier-sein« verleibt. Es handelt sich aber näherhin um die Art des Betroffenseins der Freiheit, die in diesem Situier-sein ausgesagt ist. Den Ausführungen nach ist es »ein Bestimmsein (der Freiheit) in ihrem Spielraum« (123), nicht in ihr selbst, was ja ein Widerspruch wäre, »denn Freiheit besagt ja gerade: nicht von außen bestimmt sein, sondern von innen her sich selbst bestimmen« (123). Man kann nun fragen, ob die Erlösung und Begnadigung (in deren Abhängigkeit ja von Sünde und Erbsünde zu sprechen ist) sich darin erschöpft, eine – wenn auch umfassende – Entgrenzung dieses verengten Spielraums zu sein. Wollte man antworten mit der Unterscheidung von »gratia sanans« und »gratia elevans«, wobei letzterer die Einwirkung auf die Freiheit selbst, im Sinne einer inneren Heilsbefähigung, zugeschrieben würde, ersterer lediglich die besagte Entgrenzung des Spielraums, so wäre darauf zu sagen, daß damit nur in einer anderen Terminologie einer sehr extrinsezistischen Auffassung von Natur und Gnade (oder auch von Person und Gnade) das Wort geredet würde. Vielmehr ist es doch so, daß das eine göttliche Tun nur vom Menschen her zu unterscheiden ist, daß gratia sanans und gratia elevans nur zwei Aspekte ein und derselben Gnade sind. Das bedeutet aber, daß auch Gottes *erlösendes* Tun am Menschen (dem das erbsündige Situier-sein entspricht) als transzendente göttliche Ursache in unserer Freiheit selbst anwesend sein muß, daß also folglich das innere Betroffensein von der »Situation« (welches ja geheilt werden soll!) tiefer reichen muß als »ein Bestimmsein der Freiheit in ihrem Spielraum, ein Bestimmsein der Gegenstände, über die unsere Freiheit ihre Entscheidung trifft, und der Einsichten und Einladungen, von denen eine solche Entscheidung ausgeht« (123).

Man kann also, wenn wir in scholastischer Terminologie weiterdenken dürfen, das ganze Wesen der Erbsünde nicht mit dem Situier-sein zusammenfallen lassen. Das *Formalelement* der Erbsünde muß vielmehr in der inneren Unfähigkeit der Freiheit gesucht werden, die transzendente Einbindung in die göttliche Ursächlichkeit im geschuldeten Maße zu vollziehen. Der Mangel an solcher transzendentaler Einbindung in die göttliche Ursächlichkeit hat dann sein materiales Korrelat im negativen Situier-sein, welches *als solches*, als *elementum materiale*, durchaus als mit zum Wesen der Erbsünde gehörig gedacht werden kann.

So aber steht die These dann nicht mehr so weit von der traditionellen Lehre, die in der Konkupiszenz den »Leib« der Erbsünde, ihr »elementum materiale« sah. Das Neue läge dann in der sozialen und kosmischen Ausweitung dieser Verleiblichung. Aber gerade hierin ist die These dann doch wieder nicht ganz so »funkelnagelneu« (213). Der vom Verfasser so negativ apostrophierte Augustinus hat sich hierüber schon eingehende Gedanken gemacht³⁾. Sein Konkupiszenzbegriff ist differenzierter als er vom Verfasser dargestellt wird (169 ff., 198 f.). Konkupiszenz hat für Augustinus eine – wenn man so sagen darf – sakramentale Struktur und ermöglicht ihm den Blick für die innere Verflechtung von Sündenfall, Erbsünde, persönlichen Sünden, auch einer kosmischen Ausweitung und einer Geschichte der Sünde.

b) Zur zweiten Frage, die von den *Folgen der Erbsünde* spricht und sich scharf gegen jede Objektivierung derselben wendet, sei lediglich angemerkt, daß eine gewisse Inkongruenz festgestellt werden muß, wenn der Verfasser einerseits der klassischen Lehre vorwirft, sie verlege die menschliche Begierlichkeit in die leiblichen Strebekräfte allein (205) – was so allgemein formuliert sicher nicht richtig ist –, wenn er aber seinerseits die Begierlichkeit aus dem veränderten Verhältnis von

³⁾ Vgl. M. Seybold, *Sozialtheologische Aspekte der Sünde bei Augustinus*. (Studien zur Geschichte der Moraltheologie, hrsg. von Michael Müller, 11.) Regensburg 1963.

menschlicher Freiheit und Welt erklärt (203). Daß die Erklärung der Konkupiszenz als veränderter Leib-Geist-Bezug (was nicht dasselbe ist wie »Lokalisierung der menschlichen Begierlichkeit in den leiblichen Strebekräften allein« (205), eine Verengung bedeutet, sei durchaus zugegeben. Zugegeben sei auch, daß eine umfassende Schau der Konkupiszenz deren Niederschlag im Weltbezug der menschlichen Freiheit mit einbegreifen muß, aber es sei darauf hingewiesen, daß die Beziehung der menschlichen Freiheit zur Welt die Leib-Geist-Beziehung voraussetzt, sofern die menschliche Freiheit immer im Medium des Leiblichen wirksam wird. Mit anderen Worten: Die Problematik ist im Grunde geblieben, wenn ich einfach an die Stelle von Seele-Leib setze Freiheit-Welt. Die Problematik besteht m. E. darin, daß die Erbsünde eine reale Veränderung im Menschen selbst besagen muß, soll die Erlösung eine solche besagen. Diese Veränderung ist die durch die Sünde andere Gottbezogenheit des Menschen, die im veränderten menschlichen Geiste, in der verminderten Freiheit, im Mangel an Gnade ihr fundamentum in re haben muß. Wegen der Leib-Geist-Ganzheit des Menschen kann und muß diese Veränderung einen realen Niederschlag im Leiblichen finden, so daß der Mensch als ganzer anders ist (nicht seine leibliche Komponente allein!). Ähnliches ist dann vom notwendigen Weltbezug des Menschen zu sagen. Zu betonen ist, daß die so behaupteten realen Veränderungen nicht losgelöst gedacht werden können von ihrem Bezug zur Sünde als mangelndem Gottbezug. Nicht der Leib, sondern der Mensch als ganzer hat eine Veränderung erfahren durch die Erbsünde, und nicht die objektive Welt, sondern die Welt des Menschen ist davon mitbetroffen. Wir stimmen also mit dem Verfasser überein, wenn wir betonen, daß die realen Veränderungen nicht in beziehungslose Gegenständlichkeit objektiviert werden können, möchten aber anfügen, daß es auch nicht genügt, die Erbsünde und ihre Folgen zu einer bloßen Relation zu »verinnerlichen«. Die Schwierigkeit, solche realen Folgen der Erbsünde zu bejahen ist im Grunde genommen auch vorhanden hinsichtlich der vollen Ausgestaltung der Erlösung, die den ganzen Menschen und die ganze Welt miteinbegreift.

Dem zu erwartenden Einwand von naturwissenschaftlicher Seite gegen objektive Veränderungen durch die Sünde kann begegnet werden mit dem Hinweis, daß der Ausgangspunkt der Naturwissenschaften immer ein infralapsarischer Befund ist, der also von sich allein niemals Auskunft geben kann über nicht-infralapsarische Daseinsformen (Urstand-eschatologische Vollendung).

Man kann darüber hinaus versuchen, das Erbsündendogma mit einer naturwissenschaftlichen Evolutionstheorie zu harmonisieren, indem man den Urstand als eine »realitas virtualis« faßt und so deutlich machen kann, daß die Evolution in ihrem phaenomenologischen Aspekt durch die Ur-sünde keine Veränderung zu erfahren brauchte, da die dem Urstand gemäße Evolution durch die Sünde nicht als solche zustande kam⁴⁾.

Trotz anderweitiger Bedenken, die gegen eine umfassende Virtualität des Urstandes wohl angemeldet werden müssen⁵⁾, wahrte eine solche These deutlicher als Verfasser den objektiven Charakter des Verlusts der Urstandsgüter.

c) Die dritte Frage des Verfassers insinuiert die These, daß die Funktion der »Übertragung« der Erbsünde dem Milieu, nicht der Zeugung zuzuschreiben sei. Wenn wir unter a) schon unsere Bedenken gegen die schlechthinnige Identifikation von Erbsünde und Situiert-sein angemeldet haben, dann gelten dieselben Bedenken – mutatis mutandis – auch hier.

Weiter mindert diese These die einzigartige Unheilsbedeutung der Sünde Adams. »Vor« alles Situiertsein ist die generative Herkunft von Adam zu setzen, der durch seine Schuld grundsätzlich die Situation, in die wir hineingestellt werden, eröffnet hat (oder besser: verschlossen hat in ihrem Sosein). Es ist aber – wie unter a) betont – nicht einfach bloß die Wirkung der Situation, die uns vorgängig zu ihr unfähig macht, ihr zu entrinnen.

Wenn die Erbsünde tiefer angesetzt werden muß als das Situiert-sein, dann ist auch das Situiertwerden nicht identisch mit dem Erbsündigwerden. Selbstverständlich ist also auch das Gezeugtwerden als solches nicht die Verursachung des Erbsündigwerdens, wohl aber des Erbsündigwerdens und -seins, m. a. W.: die Zeugung ist der Anfang des Situiertwerdens. Die Ursache des Erbsündigwerdens ist letztlich der schuldhafteste Verlust des »Urstandes« durch Adam.

Wenn man auch mit dem Verfasser darin, daß die Zeugung für die Eingliederung in die Sünde der Welt die gleiche Funktion habe wie für die Übertragung der Erbsünde, nämlich eine bedingende, einig gehen kann, so folgt daraus doch noch nicht eine Identität von Sünde der Welt und Erbsünde; denn »Sünde der Welt« schließt die Erbsünde und die persönlichen Sünden in sich, Erb-

4) M. Flick – Z. Alszeghy, *Il peccato originale in prospettiva evoluzionistica*. In: Greg 47, 1966, 201–225, mit reichen Literaturangaben zur gesamten neueren Erbsündentheologie.

5) Vgl. die kritischen Bemerkungen von L. Schefczyk: MThZ 17, 1966, 257 f. – M. E. verbietet das Umkehrbild der Erlösung, den Urstand ausschließlich virtuell zu fassen. Aber es fordert gleichzeitig, auch das »schon und dennoch noch nicht« der Erlösungswirklichkeit für eine Betrachtung des Urstandes fruchtbar zu machen.

sünde schließt sie begriffsmäßig aus. Und die Situation (welcher Begriff eingeführt worden war als Bindeglied zwischen Sünde der Welt und persönlichen Sünden in ihr) fordert eben, soll das Situiertsein ein inneres Bestimmtheit bedeuten, das eine äußere Beeinflussung durch das Milieu übersteigt, eine freiheitliche Stellungnahme, eine persönliche, oder eben eine »ex voluntate primi parentis« (202). So scheint es nicht möglich vor der Situation oder in ihr die erbsündige Natur nicht mitzusagen, deren man durch Generation teilhaftig wird. Allerdings – und darin würden wir dem Verfasser voll zustimmen – ist diese erbsündige Natur hineinzu stellen in den überindividuellen Zusammenhang, den »Sünde der Welt« bedeutet. Wir pflichten also dem Verfasser bei, wenn er sagt, die »Erbsünde in Reinkultur« gebe es nicht, sie sei immer schon graduert charakterisiert durch die je andere geschichtliche Situation: eine durchaus nicht neue Auffassung, die schon Augustinus beschäftigt hat und bei ihm in der Vorstellung von der Vererbung auch persönlicher Sünden ihren Niederschlag gefunden hat⁶⁾. Daß die Erbsünde konkret (im wörtlichen Sinn!) mit der »Sünde der Welt« vorgefunden wird, macht eine begriffliche Unterscheidung m. E. nicht überflüssig.

d) Die letzte Frage des Verfassers hätte eigentlich in der Besprechung an den Anfang gestellt werden sollen. Denn die Unterbewertung der ersten Sünde für die aus ihr geschichtlich sich ausgestaltende »Sünde der Welt« ist die eigentliche Einseitigkeit dieses Buches, das durch diese Verschiebung der Perspektive trotz vieler guter und scharfsinniger Überlegungen leicht den Eindruck hinterlassen kann, das Erbsündendogma könne mit dem vielschichtigen Faktor »Milieu« voll ausgesagt werden.

In dieser letzten Frage stellt sich (neben den schon besprochenen Implikationen) verschärft die Frage nach der Allgemeinheit der Erbsünde, die ob der Allgemeinheit der Erlösung des ganzen Menschengeschlechts nicht in Frage gestellt werden kann. Dieser Allgemeinheit der Erlösungsbedürftigkeit kann ein »allmähliches Allgemeinwerden des erbsündlichen Zustandes« (211) wohl kaum gerecht werden. Wenn auch die Kirche ihre Aussagen über die Allgemeinheit der Erbsünde im Blick auf die Notwendigkeit der Taufe gemacht hat, so folgt daraus noch nicht, daß vor dem Bestehen der Taufe die Allgemeinheit der Erbsünde, d. h. der Erlösungsbedürftigkeit, offen gelassen wäre. Die Universalität der Heilsbedeutung Christi kann m. E. nur gewahrt werden, wenn auf die ein oder andere Weise die Unheilsbedeutung der ersten Sünde betont wird. Dem steht durchaus nicht entgegen, daß man von einer »Geschichte der Sünde« und einem Höhepunkt in ihr in der Verwerfung Christi sprechen kann. Das alles aber ist entscheidend ausgelöst und in Gang gebracht durch die Sünde Adams, die also nicht bloß chronologisch die erste ist. Zu der hierhergehörigen Frage des Monogenismus bringt der Verfasser einen Anhang, der sich mit dem Aufsatz von K. Rahner »Theologisches zum Monogenismus« (Schriften zur Theologie I, Einsiedeln ²1956, 253–322) kritisch auseinandersetzt und zu dem Ergebnis kommt, daß die Unmöglichkeit eines Polygenismus philosophisch nicht bewiesen werden kann.

Wie dem auch sei, wir möchten umgekehrt nur darauf hinweisen, daß der Polygenismus hinsichtlich des Menschen nicht mehr ist als ein Postulat, ein sogar fragwürdiges Postulat⁷⁾. Harmonisierungsversuche wirken aber umso überzeugender, je deutlicher sie die besondere und universale Unheilsbedeutung der ersten Sünde machen können⁸⁾.

Zu den vier Thesen des Verfassers sei also abschließend gesagt, daß es uns nicht möglich scheint, sie in ihrer *Exklusivität* zu bejahen. Aber es gilt trotzdem, »daß, auch wenn die klassische Erbsündenlehre nicht in einer Theologie der Sünde der Welt aufgehen würde, sie doch zumindest durch eine solche ergänzt werden kann und muß« (213).

Dem ganzen Buch und der Sache, der es gewidmet ist, wäre ein guter Dienst erwiesen, wenn eine sicher in kurzer Zeit zu erwartende zweite Auflage es sich angelegen sein ließe, nicht nur die Überinkunft, sondern auch den Unterschied von »Sünde der Welt« und »Erbsünde« zu erarbeiten, wenn es darüber hinaus auch die Funktion der gefallenen Engelwelt (die jetzt nur in obliquo genannt ist, z. B. 146 ff.) und die eschatologische Vollgestalt der Sünde deutlicher ins Gespräch brächte, da ja beide Themen in einer »Theologie der Sünde« ihren Platz haben müßten. (Oder sind diese Themen ausgeklammert worden, weil sie sich schwer übersetzen lassen in ein modernes Weltbild?)

Außerdem könnte das Buch in einer kommenden Auflage gewinnen, wenn ihm ein Literatur- und Stichwortverzeichnis angefügt würde.

⁶⁾ Vgl. M. Seybold, a. a. O., 103 ff.

⁷⁾ Vgl. L. Scheffczyk, *Adams Sündenfall. Die Erbsünde als Problem gläubigen Denkens heute: Wort und Wahrheit* 20, 1965, 761–775.

⁸⁾ Vgl. solche Versuche bei M. Flick - Z. Alszeghy, a. a. O., 221–224.