

## Vorstufen der Erbschuldlehre

Vor-paulinische Schriftgrundlagen der Erbschuld-Lehre.

Von Heinz K r u s e S. J., Tokyo

Das Wort »Erbsünde« oder »Erbschuld« findet man nicht in der Heiligen Schrift, die doch wahrhaftig nicht arm ist an synonymen Ausdrücken für »Sünde«. Ich bin zwar der Ansicht, daß das, was man seit Augustin in der katholischen Theologie unter *peccatum originale* versteht, im Neuen Testament (eben bei Paulus) in gleichwertigen Worten ausgesagt ist, gebe aber ohne weiteres zu, daß diese Lehre keine ausdrücklich und direkt geoffenbarte, etwa von Jesus gelehrte Wahrheit ist<sup>1</sup>). Sie ist vielmehr eine theologische Folgerung, ein Postulat der theologischen Vernunft; wobei es im Grund gar nicht so wichtig ist, ob schon Paulus oder erst Augustinus diese Folgerung gezogen hat. Auch der Exeget hat, wie der Dogmatiker, das Recht, Folgerungen zu ziehen, und braucht sich nicht auf das ausdrücklich in der Schrift Erwähnte zu beschränken, um etwas als schriftgemäß zu erweisen. Dennoch ist die Erbschuld anerkanntermaßen als Gegenstück der Erlösung<sup>2</sup>) und Voraussetzung der universellen Erlösungsbedürftigkeit durch Christus eine so wichtige und wesentliche Lehre des christlichen Glaubens, daß mit ihr die Daseinsberechtigung des Christentums steht oder fällt.

1) Bei der Wichtigkeit dieser Wahrheit wäre es aber eigentlich befremdlich, wenn erst Paulus, und zwar an einer einzigen Stelle des Römerbriefes (Rö 5, 12 ff) scheinbar ganz beiläufig<sup>3</sup>) das Problem berührt und dabei die Wahrheit von der Erbschuld »entdeckt« haben sollte. Mußte man sich nicht schon viel früher nach dem inneren Grund gefragt haben, weshalb überhaupt der Glaube an den Kyrios Jesus, der Anschluß an ihn und seine Gemeinde, der Empfang einer Taufe und anderes als heilsnotwendig gefordert wurden, und zwar vom Beginn der christlichen Verkündigung an? »Kein anderer Name unter dem Himmel ist den Menschen gegeben, in dem wir gerettet werden könnten« (Apg 4, 12), das war der Ausgangspunkt des apostolischen Kerygma vom ersten Pfingstfest an: Es ging um Rettung, um Heil, um Sein oder Nichtsein.

Ohne Zweifel war die Rettung, um die es hier ging, eine Rettung vor dem »kommenden Zorn« (Mt 3, 7), vor dem endzeitlichen Gericht Gottes, also im Grunde Sündenvergebung. Aber Mittel und Wege zur Erlangung der Sündenvergebung hatte es in Israel immer gegeben; ja, nicht nur in Israel: Jeder Mensch, der überhaupt an Gott glaubt, ist überzeugt, daß Gott seine Sünden verzeihen werde, wenn er sie demütig eingesteht, wenn er sich mit Reue und ehrlichem Besserungswillen Gott unterwirft. Diese Überzeugung ist genau so begründet und unabweislich, wie das Sündenbewußtsein selbst, die Überzeugung, daß man vor Gott schuldig ist. Es läßt sich schwer plausibel machen, daß ausgerechnet Gott, der die Liebe ist

---

<sup>1</sup>) Zu einer »vollständigen Formulierung« (L. S c h e f f c z y k, in: Handbuch theol. Grundbegriffe, I 296) fehlt Paulus höchstens die genaue Bestimmung der Ursünde und ihrer Wirksamkeit; s. u. Anm. 92. – Nach J. G r o s s, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas I* (1960), 53 hat »das Trienter Konzil definiert, daß Paulus im Römerbrief V, 12 das Dogma von der Erbsünde geoffenbart habe(!)«. Dieser Satz zeigt zur Genüge, mit was für einer Literaturgattung wir es bei Gross zu tun haben.

<sup>2</sup>) »La doctrine du péché originel n'est que l'envers d'une théologie de la rédemption«, H. R o n d e r, *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, (1966), 29.

<sup>3</sup>) Ein Kenner der paulinischen Theologie wie J. B o n s i r v e n hatte kein Bedenken zu sagen: »Le péché originel ne joue chez lui (Paul) qu'un rôle épisodique«; *L'Évangile de Paul* (1948), 114.

und dem Menschen das Verzeihen zur Pflicht macht, trotz aller Umkehr und Reue des Sünders auf einer Genugtuung bestehen werde, die der Sünder von sich aus gar nicht leisten kann, die also von einem Anderen und dazu noch völlig Unschuldigen, ja von Gottes Sohn, geleistet werden müßte. Gewiß ist die Vergebung Gottes Werk und nicht der Bemühung des Menschen zu verdanken; aber Gott versagt seine Huld nicht, wenn der Mensch sein Mögliches tut.

Außerdem hatte es in Israel seit uralten Zeiten anerkannte Riten gegeben, die den menschlichen Sühnwillen bezeugen und Nachlaß der Sünden erwirken sollten (ohne daß damit ein »Anspruch« begründet wurde): Ein großer Teil der Opfer hat keinen anderen Zweck. Die Verkündigung neuer Mittel zur Sündenvergebung hätte also geradezu Befremdung erregen müssen<sup>4)</sup>. Tatsächlich wurde die Botschaft aber mit weit weniger Widerstand aufgenommen, als man erwarten müßte. Die zur Taufe Eilenden scheinen also das Problem anders gesehen zu haben, als wir es dargestellt haben. Schon vor der christlichen Heilsverkündigung und vor dem Auftreten Jesu hatte man sich, wenigstens in gewissen Kreisen, nicht beruhigt mit der persönlichen Umkehr des Sünders und den im Alten Bund vorgesehenen Sühneriten. Die Hochschätzung besonderer Reinigungsriten<sup>5)</sup> um die Zeitenwende ist ein deutlicher Beweis dafür, daß man andere, neue Mittel suchte oder erwartete, um vor dem kommenden Gottesgericht bestehen zu können. Das Neue Testament selbst reflektiert offen über die Wirksamkeit der alten Sühnmittel, besonders der Riten des Kippurim-Festes, ohne zu leugnen, daß sie von Gott selbst zur Vergebung der Sünden angeordnet waren, kommt aber zu der überraschenden und rätselhaften Unterscheidung, daß diese zwar genügten »zur Reinigung des Fleisches« (Hbr 9, 13 und 10, 4), aber nicht zur Reinigung des Gewissens vor Gott. Man pflegt dies, wie die Menge der alttestamentlichen Reinheitsvorschriften, in der christlichen Exegese zu erklären (und abzutun) mit dem Begriff der »kultischen Reinheit« (die offenbar mit Gewissen und Moral nichts zu tun hat und nur dem kultisch Reinen die Teilnahme an kultischen Handlungen ermöglichen soll); man geht aber dabei doch ganz ohne Zweifel an dem Anliegen der alttestamentlichen Hoffnung auf Sündenvergebung vorbei. Es kann gar nicht zweifelhaft sein, daß der Alte Bund eine echte Sündenvergebung (»im Gewissen«) für möglich und normalerweise, eben im Fall ehrlicher Umkehr, für verwirklicht hielt; jede »Theologie des Alten Testaments« belegt das zur Genüge. Daß die für die erste Hälfte des ersten Jahrhunderts bezeugte Täuferbewegung diese Glaubenswahrheit bezweifelt hätte, also eine häretische Bewegung gewesen sei, ist wenig wahrscheinlich<sup>6)</sup>.

<sup>4)</sup> Wen es befremdet, daß hier Christi Erlösung auf die Erbschuld beschränkt erscheint, hat zu bedenken, daß es sich dabei um eine Abstraktion handelt. Genauer wäre zu sagen: Sie beschränkt sich auf die übernatürliche Ordnung. Konkret gesehen, hat jede (schwere) persönliche Sünde eines in der Gnade Christi Stehenden für ihn (zum mindesten; abgesehen von seinem persönlichen Mißverdienst als solchem) die gleiche Folge wie die Erbschuld (bzw. Ursünde), insofern sie ihn dieser Gnade Christi verlustig gehen läßt. Er fällt gleichsam in die Lage des Unerlösten zurück und kann daraus nur durch Christi Verdienst wieder befreit werden.

<sup>5)</sup> Vgl. Qumran und die Täuferbewegung; J. T h o m a s, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie (150 av. J.-C. - 300 ap. J.-C.)*, Gembloux 1935.

<sup>6)</sup> Wenn die Theologen behaupten, daß der Mensch von sich aus keine adäquate Genugtuung leisten kann, sondern dafür auf Christi stellvertretendes Leiden angewiesen ist, daß also alle alttestamentlichen Opfer erst durch Christi Sühnetat ihre Wirksamkeit erlangt hätten, so ist das ein Postulat, dessen Beweis man sich meist zu leicht macht. Tatsache ist, daß die Synagoge die Sündenvergebung nicht vom kommenden Messias erwartete. »La théologie juive n'a pas eu l'idée d'un Messie souffrant et mourant pour expier le péché«, A. M é d e b i e l l e, *L'expiation dans l'Ancien et le Nouve Testament*, Rome 1923, 307. Man war also des Glaubens, daß die herkömm-

Wenn dies richtig ist, so muß die Täuferbewegung etwas anderes gesucht haben, als die Vergebung der Sünden im Sinne der persönlichen Aussöhnung des Sünders mit Gott. Der in rabbinischer Theologie gut bewanderte Josephus überrascht uns denn auch mit der Behauptung, daß Johannes der Täufer seine Hörer zunächst zur Besserung des Lebens anleitete, dann aber die Taufe spendete »nicht zur Vergebung der Sünden, sondern zur Reinigung des Leibes, da ja die Seele schon vorher durch die Rechtfertigung geheilt sei« (*Antiq.* 18, 5, 2). Man hat hier ein Zugeständnis an die griechischen Leser finden wollen, die eine Vergebung der Sünden durch bloße Abwaschung mit Wasser als Ärgernis empfunden hätten. Eine solche Erklärung läßt sich schwer widerlegen, weil eine solche Lehre schließlich nicht nur den Griechen, sondern jeden Menschen Ärgernis geben würde. Aber Josephus hätte ja leicht die beiden Aussagen miteinander verbinden und aufklärend sagen können, daß die Waschung nur ein äußeres Symbol und Gleichnis für die innere Reinigung gewesen sei. Schließlich dürfte es auf seine reinlichkeitsliebenden griechischen Leser nicht weniger befremdend gewirkt haben, daß die Johannesjünger ihren hygienischen Bedürfnissen erst und gerade auf die Predigt des (hygienisch nicht besonders interessierten) Täufers hin nachgekommen sein sollen. Dahinter steht doch wohl eher eine Unterscheidung, die Josephus entweder nicht ganz verstanden oder für seine Leser für zu schwer erklärbar gehalten hat, nämlich daß die Taufe etwas anderes bezweckte, als die Umkehr es tat.

Sicher ist, daß sowohl die Taufe des Johannes (Mk 1, 4), als auch die der Apostel (Apg 2, 28) »zur Vergebung der Sünden« gespendet wurde, so daß die Kirchenväter ein Problem darin sahen, wie die Taufe des Johannes etwas vermitteln konnte, was erst durch Jesu Sühnetod und, daraus schöpfend, durch die *christliche* Taufe ermöglicht wurde<sup>7)</sup>. Es spricht für die Echtheit der Überlieferung, daß die Apostel zunächst, ohne über die Gründe zu reflektieren, die Taufe »zur Vergebung der Sünden« fordern, weil sie von Jesus gefordert wurde. Erst die allmählich anlaufende Heidenmission scheint zu einer Reflexion genötigt zu haben, obwohl es gerade für die Juden ein schier unlösbares Problem gewesen sein muß, weshalb, bei aller Vollkommenheit der mosaischen Gesetzgebung und ihrer Institutionen, der Person Jesu eine entscheidende Schlüsselstellung in der Rechtfertigung zugeschrieben wurde. Aber erst das quälende Dilemma: Beschneidung (Gesetzeswerke) oder Taufe (Christusglaube) in der Heidenmission zwang zu einer Präzisierung in der Heilsbegründung.

Paulus ist der erste, der einen großangelegten Versuch und Entwurf einer solchen Begründung macht. Wir denken natürlich an den Römerbrief, wenn auch schon im Brief an die Galater dasselbe Thema angeschnitten wird. Dabei konzentriert sich seine Aufmerksamkeit vor allem auf die Heilsbemühungen menschlicherseits (Werke oder Glaube); nur nebenbei wird die Frage der Voraussetzung berührt: *Wovon* sollen wir denn eigentlich erlöst werden? Es schien allzu klar: eben von den Sünden. Das Problem war eigentlich gar nicht neu, denn die Sünden waren ja auch der Ausgangspunkt der alttestamentlichen Rechtfertigungslehre. Hatten nicht schon die rabbinischen Theologen sich mit der Frage beschäftigt: Wozu Beschneidung und Opferkult, wenn Umkehr und Leben nach dem Gesetz die Recht-

---

lichen Mittel dafür voll ausreichten. Das Postulat ist nur durch die Voraussetzung fundiert, daß es sich um die Wiederherstellung des übernatürlichen Gnadenstandes handelt, also um die Überwindung der Erbschuld als solcher, nicht der persönlichen Sünde.

<sup>7)</sup> Gregor der Große »löst« den Fall, indem er sagt, Johannes *predigte* im voraus die Taufe, die Christus *spendete* (... quoniam baptismum quod peccata solveret, quia dare non poterat, praedicabat; *Hom. in Luc.* XX, PL 76, 1161).

fertigung genügend sicher stellen? »Tue so, und du wirst leben!« sagt noch Jesus selbst (Lk 10, 28; Mt 19, 17; vgl. Lev 18, 5). Er sagt es allerdings nicht zu einem unbeschnittenen Griechen oder Römer, sondern zu einem jüdischen Schriftgelehrten, also unter der stillschweigenden Voraussetzung der Zugehörigkeit zum Bundesvolk. Wie wesentlich diese ist, nicht so sehr für die diesseitige Aussöhnung mit Gott, als für die eschatologische Würdigkeit im *'ōlām hab-bâ*, war den Theologen eine bis zur Selbstverständlichkeit geläufige Frage<sup>8)</sup>. Man hatte zwar schon weitgehend auf Beschneidung und Opferkult verzichtet; aber die Zugehörigkeit zur Schicksals- und Erwählungsgemeinschaft Israel wenigstens als »Gottesfürchtige«<sup>9)</sup> war unerlässliche Vorbedingung für die Rechtfertigung der Ungerechten, für die Reinigung der Unreinen, für die Heiligung der unheiligen Weltvölker und letztlich für die Teilnahme am endzeitlichen Heil<sup>10)</sup>.

Nun waren die bei Johannes dem Täufer nach Heil Suchenden gewiß nicht<sup>11)</sup> Heiden, sondern gerade Juden, die an sich schon die Bedingung der Zugehörigkeit zum auserwählten Volk erfüllt hätten. Es waren aber doch oft solche, die als »Zöllner und öffentliche Sünder« den Heiden fast gleichgeachtet waren oder jendenfalls zu befürchten hatten, daß sie die Zugehörigkeit zum »wahren Israel« vor Gott verloren hatten<sup>12)</sup>. Priester und Schriftgelehrte kamen höchstens, um ihn zu beobachten oder zu verhören<sup>13)</sup>; sie waren überzeugt, daß sie seine Taufe nicht nötig hatten, weil sie »Abraham zum Vater« hatten; und von ihrem Standpunkt aus hatten sie vollkommen recht. Wir würden sie mißverstehen, wenn wir ihre Haltung als »pharisäischen Stolz« aburteilen und abtun wollten, als hätten sie sich nicht als »sündige Menschen« bekennen wollen. Wenn auch andere, ernsthaft Strebende, darunter Jesus selbst, sich der Taufe unterwarfen, so muß jedenfalls etwas ganz anderes in ihrer Absicht gelegen haben, als sich damit als sündige Menschen zu bekennen und Vergebung ihrer persönlichen Schuld zu erlangen. Vielmehr war es der Glaube, daß eine Zeit angebrochen war, in der die Zugehörigkeit zu Abraham oder Mose nicht mehr genügte oder fraglich geworden war, in der ein Reich am Kommen war, dessen Bürgerschaft weder durch die Initiationsriten des Abraham- oder Sinaibundes, noch durch die Werke der Gerechtigkeit und des Gesetzes, sondern allein durch Gottes Gnade erworben werden können<sup>14)</sup>.

<sup>8)</sup> Zur Bedeutung der Beschneidung vgl. Strack-Billerbeck IV, 31 ff. Durch die Beschneidung werden die Israeliten Glieder des Abrahambundes und darum teilhaft an dessen Segnungen. »Den größten Segen wird die Beschneidung in der Zukunft bringen: Nur in ihrem Verdienst wird Israel in der messianischen Zeit erlöst und in der zukünftigen Welt aus dem Gehinnom errettet werden« (S. 37–40). Vgl. den Fall des Königs Izates von Adiabene (zur Zeit des Kaisers Claudius), nach Josephus, *Antiq.* XX, 2, 5; bei E. Schürer, III, 173.

<sup>9)</sup> Gr. *sebomenoi*; vgl. Schürer, III § 31, 177.

<sup>10)</sup> Wenn einzelne Rabbis für seltene Fälle zu Ausnahmen geneigt waren (vgl. Strack-Bill.: »Einige fromme Heiden mögen Anteil an der zukünftigen Welt gewinnen; die Menge ist eine massa damnationis, die für den Gehinnom da ist«, III 140; IV 1251), so darf das nicht in dem Sinne ausgewertet werden, als ob es eigentlich ja doch nur auf die »Werke« und die »natürliche Sittlichkeit« ankomme. Das waren vielmehr Verlegenheitskompromisse, die nie allgemeine Zustimmung erhielten.

<sup>11)</sup> oder nicht nur; vgl. Lk 3, 14.

<sup>12)</sup> vgl. Ez 13, 9; Am 9, 7.

<sup>13)</sup> vgl. Mt 3, 7–9; Jo 1, 24–25; Mk 11, 31 par.

<sup>14)</sup> Wir wollen uns freilich nicht verhehlen, daß dieser Gedanke der Taufe als Eingliederungsritus in das Reich Gottes nicht der einzige gewesen zu sein scheint, der die Sünder zur Taufe führte. Wie das Symbol der Waschung selbst zum Ausdruck bringt, wird auch der Wunsch nach Reinheit von persönlichen Sünden eine Rolle dabei gespielt haben. Religiöse Waschungen sind in vielen Religionen in Übung und dienen meist als Sühneriten. Der Sinn der Waschung in Israel war aber

Auch Jesu Wort, er sei nicht gekommen, die Gerechten zu berufen, sondern die Sünder (Mk 2, 17 par), würden wir mißverstehen, wenn wir es ausschließlich und in erster Linie auf die persönliche Werkgerechtigkeit oder Werksündigkeit beziehen wollten; denn sicherlich wollte er damit nicht den Pharisäern recht geben, die seine Heilsvermittlung ablehnten. Hat er doch gerade ihnen die schwersten Vorwürfe gemacht, weil sie die Zeichen der Zeit nicht erkannten, die eine ganz neue und höhere Gerechtigkeit bringen sollte, als die Werkgerechtigkeit des Alten Bundes. Ihre Sünde war kein persönlicher Stolz, sondern ein dogmatischer: die Unwilligkeit, umzudenken und Gottes Gnade und Einladung zu einer höheren und letzten Stufe der Gerechtigkeit und des Heils dankbar anzunehmen, obwohl diese im Alten Bund genügend vorbereitet und angekündigt worden war. Indem sie starr bei ihrem Rechts- und Gerechtigkeitsdenken verharren, wurden gerade sie die eigentlichen Sünder und die Kranken, die am meisten des Arztes bedurften.

Auf diesem Hintergrund suchte nun Paulus eine theologisch befriedigende Heilsbegründung. Als fester Ausgangspunkt, nicht als etwas, das bewiesen werden müßte, galt ihm dabei die Forderung des Glaubens an, und die Notwendigkeit der Erlösung durch Christus. Wenn man eine konkrete Schriftstelle sucht, auf der die Lehre von der Erbschuld »beruht«, so wäre nicht Rö 5 zu nennen, sondern etwa Apg 4, 12 oder ähnliche Bekenntnisse zur absoluten Heilsnotwendigkeit Christi. Paulus hatte also seinen konservativen Gegnern klarzumachen, daß nicht die Beschneidung, sondern der Glaube, nicht die Selbstrechtfertigung durch menschliche Anstrengung und Gesetzeswerke, sondern die Fremdrechtfertigung durch das übermenschliche Werk Christi den Ausschlag gibt im neuen Gottesreich. Bei dem ersten hatte er verhältnismäßig leichtes Spiel, denn die Beschneidung war schon reichlich entwertet und konnte z. T. durch andere Riten ersetzt oder ergänzt werden<sup>15</sup>). Als unerläßlicher »Schriftbeweis« kam ihm Abraham gelegen, der »Vater der Glaubenden«. Wie gut ihm dieser Beweis gelungen ist, interessiert uns hier nicht.

Weit schwieriger war es, für die (stellvertretende) Fremderlösung ein geeignetes Beispiel zu finden. Nicht als ob es an Schriftbeispielen für den Einfluß fremden

---

nicht immer derselbe. Die Händewaschung *nach* Berührung der hl. Schrift kann nicht gut denselben Sinn haben, wie die Waschung nach Berührung einer Leiche oder eines unreinen Tieres. Nur für letzteres gilt, was Eichrodt (*Theologie AT*, I, <sup>3</sup>1948, 57) richtig sagt: »Alles was mit fremden Göttern oder ihrem Kult in Verbindung steht, fällt unter das Verdikt der Unreinheit, die vom Jahve-Kult ausschließt«. Ob sie aber *nur vom Kult* ausschließt? Ich möchte meinen, sie schließt von der Zugehörigkeit zum Gottesvolk aus und damit von dessen Segnungen und Hoffnungen. Man sinkt damit auf die Stufe der Heiden zurück, deren Land unrein war (so schon bei Amos 7, 17; vgl. Hos 9, 3; Is 52, 11; Ez 4, 13; Esr 6, 21 usw. und Tosefta Para 3, 5: »R. Simeon (um 150 n. Chr.) hat gesagt: Die Unreinheit der Heidenländer wurde (erst) beschlossen, nachdem man vom Exil zurückgekehrt war«). Die Tatsache, daß man sich solche Unreinheit auch ohne Schuld zuziehen konnte, zeigt, daß die Reinigung ursprünglich mit Moral nichts zu tun hatte, mag man auch später die alten Motive z. T. vergessen haben. Sie war zwar kein erstmaliger Eingliederungsritus, aber ein wiederholbarer Rehabilitierungsritus. Daß dieser Ritus mit dem Exil an Wichtigkeit zunahm, versteht sich von selbst: man lebte ja mitten im unreinen Land und war oft genug in Gefahr, auch schuldhaft vom Jahveglauben abzufallen. Vgl. Ez 36, 25; Ps 51, 9. Weil Reinheit und Heiligkeit zusammengehören, und Heiligkeit wiederum dem Geist zugeschrieben wird, kam es zu der auffallenden Verbindung, daß der Geist wie Wasser ausgegossen werden kann (vgl. Ez 39, 29; Joel 3, 1–2 (Vg 2, 28–29); Zach 12, 10 (*šāpak*); Is 44, 3 (*yāšak*); Is 32, 15 (*ārā*)). Man sollte die Waschung als Eingliederungsritus und als Rehabilitierungsritus nicht allzu sehr voneinander trennen; in beiden steht die Zugehörigkeit zum heiligen Gottesvolk im Vordergrund, *vor* der Reinheit von persönlichen Sünden. – Von hier aus gesehen gewinnen späte Bemerkungen über den »Schmutz der Schlange« (*zūhamā*; babTalmud Jeb 103 b; Schab 145 b; AbZar 22 b), der auf den Heiden ruht, von Israel aber am Sinai entfernt wurde, neue Bedeutung.

<sup>15</sup>) Vgl. die »Proselytentaufe«, bei Schürer III, S. 184; J. Thoma s., a. a. O., 356–374.

Verdienstes bzw. Mißverdienstes vor Gott gefehlt hätte. Er hätte ja sehr gut den gleichen Abraham anführen können, dessen Segen für die Nachwelt sprichwörtlich geworden war (Gen 12, 3), auf dessen Verdienst hin Israel aus der Knechtschaft Ägyptens errettet worden war (Ex 2, 24), und hätte so ein *argumentum a pari* oder *a fortiori* für die Heilswirkung Christi gewinnen können<sup>16</sup>). Es lag ihm aber daran, ein möglichst universelles Beispiel zu finden, das seinen Einfluß nicht nur, wie der Segen Abrahams, auf diese oder jene »Völker«, sondern auf jedes einzelne Menschenkind erstreckte, und so bot sich ihm nur das *argumentum e contrario* des unheilvollen Einflusses Adams. Was das Beispiel zeigen soll, ist also nicht so sehr die Gleichwertigkeit der Heilsgüter, die auf dem Spiele standen (also weder: »*quod Adam perdidit, id Christus restituit*«, noch viel weniger. »*quod Christus restituit, id Adam perdidit*«), sondern die Heilsabhängigkeit vom Verdienst oder Mißverdienst Anderer (also: »*sicut Adam aliquid perdere potuit omnibus, ita Christus aliquid meruit omnibus*«)<sup>17</sup>). Man könnte daher seinen Gedankengang in Rö 5, 12 ff folgendermaßen zusammenfassen: »Wenn Gott wegen Adams Ungehorsam so viele verurteilen und bestrafen konnte (wie ihr annehmt und zugebt), warum sollte er dann nicht wegen Christi Gehorsam bis zum Tode viele rechtfertigen und begnaden (wie ihr euch sträubt anzunehmen, da ihr nur strikte Selbstgerechtigkeit zugeben wollt)? Ist er doch unendlich mehr geneigt, zu begnaden als zu strafen.« Es geht ihm um die Erklärung der Rechtfertigung, nicht um die des Sündenfalls.

Wenn Paulus bei diesem Vergleich geblieben wäre, so würde es nicht zu der Verwirrung gekommen sein, die tatsächlich auf seine Argumentation hin erfolgte. Aber er macht den Versuch, auch noch die Heilsgüter beider Fälle in Beziehung zu bringen. Der Tilgung der Sünde aller durch Christus sollte die Verursachung der Sünde aller durch Adam entsprechen. Auch das wäre *cum grano salis* (über das seine rabbinischen Kollegen verfügten) noch gut gegangen; aber der Brief kam in Hände, die einer rabbinischen Beweisführung nicht gewachsen waren. Vor allem konnte Paulus nicht mit dem Individualismus der Neuzeit rechnen, dessen Grundprinzip etwa lautet: Eine Beeinflussung meiner Stellung vor Gott, meines persönlichen Wertes und Schicksals in der Ewigkeit, durch einen andern als mich selbst kann es einfach nicht geben. Gott selbst kann nicht Gnade verleihen oder entziehen ohne Rücksicht auf das persönliche Verdienst oder Mißverdienst des Betroffenen. Es kann also weder Auserwählung noch Vorherbestimmung noch überhaupt Gnade geben, die wirklich diesen Namen verdiente<sup>18</sup>). Hier, und nicht im Monogenismus oder Polygenismus, noch in der Bezeichnung des Ausgangszustandes als Sünde oder Schuld oder Unheilssituation, liegt das eigentliche Problem der Erbschuld in der Gegenwart<sup>19</sup>).

Ich werde am Schluß noch einmal auf Paulus zurückkommen, um zu zeigen, daß schon er und nicht erst Augustinus den Begriff der Erbschuld im Sinne des Tridentinum klar gesehen hat. Hier kommt es mir aber vor allem darauf an nachzuweisen, daß diese so bedeutsame Glaubenslehre nicht allein auf einer einzigen beiläufigen, womöglich noch irrigen Verwertung von Genesis 2–3 durch Paulus beruht, son-

<sup>16</sup>) »Les mérites des Pères sauvent les enfants«, Médebielle, a. a. O., 170–175; 252–260; aber nicht ohne Gott! Genauer ist zu sagen: Dieu sauve les enfants à cause des mérites des Pères.

<sup>17</sup>) Paulus will ja auch 1 Kor 10, 2 nicht behaupten, daß die »Taufe« der Israeliten im Roten Meer die gleichen Wirkungen gehabt habe, wie die christliche Taufe. Er sucht nur nach Analogien.

<sup>18</sup>) vgl. schon Theophilus, *Ad Autolyicum* 3, 11 (PG 6, 1137): »Jeder entscheidet letztlich für und über sich selbst« (zitiert bei G. Fohrer, *Ezechiel* (1955), 102).

<sup>19</sup>) Wie z. B. Formulierungen, wie die von K. H. Weger, in *Stimmen der Zeit*, Mai 1968, 301, deutlich zeigen.

dern auf einer viel breiteren und gesicherteren Grundlage. Adam ist nämlich nur ein Beispielfall, und nicht einmal der deutlichste und geeignetste, eines dem Alten Orient ganz geläufigen Prinzips, des Prinzips der solidarischen Schicksalsverbundenheit<sup>20</sup>).

2) Es gibt in neuerer Zeit eine ganze Reihe verdienstlicher Arbeiten, die sich irgendwie mit diesem Prinzip beschäftigen, darunter auch solche, die es mit der Erbschuldlehre in Verbindung bringen<sup>21</sup>). Dabei werden aber häufig Dinge zusammengebracht, die wenig oder nichts miteinander zu tun haben: Fluch, Blutrache, Verfehlungen gegen den Clan, allgemeine Sündenverfallenheit, kollektive Moral, genealogisches, ätiologisches, typologisches Denken, und anderes mehr<sup>22</sup>). Um der Klarheit willen müssen wir daher den Begriff der solidarischen Schicksalsverbundenheit deutlich abgrenzen gegen verwandte Begriffe. Segen und Fluch in der Schrift (im eigentlichen Sinne) sind für Andere (d. h. für die Gesegneten oder Verfluchten) wirksam als intendierte G e b e t e qualifizierter Personen; ihre Wirksamkeit erhalten sie also durch Gott. Sie stehen aber nicht notwendig mit dem Verdienst oder der Schuld dieser Personen in Zusammenhang<sup>23</sup>). Es kann freilich durchaus sein, daß Gott auf Grund der Verdienste (der Gerechtigkeit) des Spenders dessen Segen besonders wirksam sein läßt. Ebenso ist der Fluch, mag er sich auch auf Geschlechter hin auswirken, nicht ohne weiteres ein Beispiel solidarischer Verbundenheit auf Grund der S c h u l d des Fluchenden (z. B. Dt 27, 15 ff); er ist im Sinne der Schrift gewöhnlich ein Gebet um Bestrafung von Schuldigen, nicht ein Unglück, das Schuldlose wegen der Schuld Anderer trifft (dies wäre »Fluch« im weiteren Sinne).

Überhaupt ist auch in der Bibel nicht einfach jedes physische Übel auf ein moralisches (= Sünde) zurückführbar. Jesu Antwort auf die Frage der Jünger: »Meister, wer hat gesündigt, dieser Mann oder seine Eltern, daß er blind geboren wurde?« (Jo 9, 2) macht darauf aufmerksam, daß es ein Drittes gibt: Das Übel kann rein zufälligen Ursprungs und als solches von Gott aus weisen Gründen zugelassen sein. Die Frage zeigt jedoch, wie man damals noch in Israel dachte, besonders, was die Möglichkeit einer Verursachung durch die Sünde der Eltern anbelangt. Man darf aber nun nicht in das entgegengesetzte Extrem verfallen und behaupten, daß Jesus diese Möglichkeit absolut habe ausschließen wollen. Man wußte damals wie heute, daß es Erbkrankheiten gibt, die unter Umständen durch eine moralische Schuld der Eltern verursacht werden. Höchstens könnte man behaupten, daß sol-

<sup>20</sup>) Ich vermeide mit Absicht den Ausdruck »korporativ« (oder Kollektiv). Die »korporative Persönlichkeit« ist keine ontologische Gegebenheit, sondern ein linguistisch-literarisches Phänomen. Adam ist keine Abstraktion. Über die Aussageabsicht des Jahwisten sollte man sich keinen Illusionen hingeben. In Gen 2-3 ist mit »Adam« ebensowenig »der Mensch im allgemeinen« im Sinne von Gesamtmenschheit aller Zeiten gemeint, wie in Gen 32 mit »Jakob/Israel« das spätere Volk Israel insgesamt. Da aber nach der Auffassung des Jahwisten »der Mensch« am Anfang nur in einem Einzelpaar existierte, so könnte man sagen, daß er mit »Adam« die damalige »Urmenschheit« meinte.

<sup>21</sup>) So J. de Fraigne, *Adam et son lignage*, Bruges 1959 = *Adam und seine Nachkommen*, Köln 1962; L. Ligier, *Péché d'Adam et péché du monde*, I (1960), II (1962); und besonders J. Scharbert, *Solidarität in Fluch und Segen im Alten Testament und in seiner Umwelt*: I. Väterfluch und Vätersegens, Bonn 1958; II. Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient, Freiburg 1964; und neuestens, d e r s., *Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre*, Freiburg 1968; daselbst die weitere Literatur.

<sup>22</sup>) Vgl. J. Scharbert, *Prolegomena*, 31-44. Scharbert führt das in Israel alles auf das mehr oder weniger primitive nomadische »Clandenken« zurück, nachdem er kurz vorher dasselbe bei Völkern der Stadtkultur nachgewiesen hat.

<sup>23</sup>) Ob sie vorisraelitisch magischen Ursprungs sind, wie oft behauptet und nie bewiesen wird hängt viel davon ab, was man unter »Magie« versteht.

chen Übeln jeder Strafcharakter abzusprechen sei. Das ist eine Frage, auf die wir noch zurückkommen müssen<sup>24)</sup>.

Wenn hier von solidarischer Schicksalsverbundenheit (negativer Prägung; das Entsprechende gilt aber auch positiv) die Rede ist, so wird dabei immer eine fremde Schuld vorausgesetzt, die in einem Unschuldigen, das heißt einem, der an der betreffenden Tat theologisch keine Schuld hat, ein physisches Übel mit irgend einem nicht rein fiktiven Strafcharakter zur Folge hat. Dies wird am deutlichsten in den Fällen, wo das Übel von Menschen als Strafe nicht nur aufgefaßt, sondern auch bewußt vollzogen wird. Das Alte Testament kennt solche Beispiele, ebenso wie das Gesetz des Hammurabi; Grund genug, daß man nicht allzu schnell mit dem Urteil »primitive Justiz« oder »Clandanken« bei der Hand sein sollte. Es kommt uns heute allerdings seltsam vor, wenn wir im Codex Hammurabi lesen: »Gesetzt, ein Baumeister hat für einen Mann ein Haus gebaut, aber seine Arbeit war nicht solid, und das Haus ist eingefallen und hat den Eigentümer des Hauses getötet: so ist der betreffende Baumeister zu töten. Gesetzt aber, das Haus hat (beim Einsturz) ein Kind des Hauseigentümers getötet, so wird man dafür ein Kind des betreffenden Baumeisters töten«<sup>25)</sup>. Hatten diese Unmenschen denn gar kein Herz und keinen Sinn für den Personenwert eines unschuldigen Kindes? Ganz ähnlich liegt der Fall bei der Bestrafung der Sauliden<sup>26)</sup>, die auf göttliches Orakel hin durchgeführt wurde: Sieben Männer werden »vor dem Herrn« an den Galgen gehängt wegen der Schuld ihres längst verstorbenen Vaters Saul. Man wollte damit natürlich nicht etwa Saul (im Scheol?) persönlich treffen oder schaden, sondern dem »Hause Sauls«, das durch den Verlust von sieben Männern fast ausgerottet wurde.

Daß die damalige Zeit dies als vollkommen recht und gerecht ansah, geht daraus hervor, daß man dasselbe Vorgehen unbedenklich Gott selbst zuschreibt. In der alten (JE), theologisch überaus bedeutsamen Perikope Ex 33, 18–34, 9 offenbart Jahwe sein innerstes Wesen, wenn er spricht: »Jahwe ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig und reich an Liebe und Treue, der seine Liebe bewahrt über tausend (Geschlechter), der Schuld, Übertretung und Sünde (dem Bußfertigen) vergibt, der aber (den Unbußfertigen) keineswegs ungestraft läßt, sondern die Schuld der Väter heimsucht an Kindern und Kindeskindern, bis ins dritte und vierte (Geschlecht)«<sup>27)</sup>.

Der letzte Passus ist für uns wichtig. Derselbe Gott, der das Gute über tausend Geschlechter hin belohnt, »läßt durchaus keinen ungestraft hingehen, sondern ›sucht heim‹ (*pōkēd*) die Schuld der Väter an den Söhnen und an den Enkeln, am dritten und vierten Geschlecht«<sup>28)</sup>. Es zeugt von mangelndem Verständnis des antiken Denkens oder von einem schlecht angebrachten apologetischen Bemühen, wenn versucht wird, diese Aussage dadurch zu entkräften, daß man *pākad* in seiner Grundbedeutung ›beaufsichtigen, nachprüfen‹ versteht: »Jahwe überprüft die Nachkommen, ob sie noch genau so böse handeln wie die Väter . . .«<sup>29)</sup>, d. h. bestraft

<sup>24)</sup> S. u. betr. »Erbstrafe«.

<sup>25)</sup> CH § 229 f.; ANET 176.

<sup>26)</sup> 2 Sam 21, 1–9; vgl. 1 Sam 15, 2–3.

<sup>27)</sup> Ex 34, 6–7; dort in umgekehrter Reihenfolge; vgl. Ex 20, 5–6.

<sup>28)</sup> Vers 7; vgl. noch Num 14, 18; Dt 5, 9; Jer 32, 18; bei Jeremia steht statt *pōkēd mʾallēm*, was nicht »überprüfen« heißen kann, sondern nur »vergelt«.

<sup>29)</sup> J. Scharbert, *Prolegomena*, 55; vgl. ferner von demselben: *Formgeschichte und Exegese von Ex 34, 6 f und seine Parallelen*, in: *Biblica* 38 (1957) 130–150; und *Das Verbum PQD in der Theologie des Alten Testaments*, in: *Bibl. Zeitschr.* 4 (1960) 209–226. F. Zorell bringt eine Menge Beispiele für die Bedeutung »strafen«, und übersetzt besonders Ex 20, 5 mit »castigans pro culpa patrum filios«, *Lex. Hebr.*, 662. Vgl. Gesenius-Buhls v., nr. 5.



werden sie nur für ihre persönlichen Sünden. Damit würde die ganze Aussage von v. 7 sowohl positiv wie negativ hinfällig; denn wenn es doch nur auf das persönliche Verdienst ankommt, haben die Väter hier nichts zu sagen. In diesem Zusammenhang heißt *pākad*, wie so oft, klar und eindeutig »strafend heimsuchen«.

Man kann nicht sagen, daß die Alten das Problem, das dahinter stand, nicht gesehen oder gefühlt hätten. Das Bewußtsein persönlicher Schuldlosigkeit gegenüber einem hereinbrechenden Unglück war bisweilen so stark, daß es sich in heftigen Vorwürfen gegen Gott Luft machte: »Schuldlos bin ich! Mir liegt nichts an meinem Leben! Ich achte mein Dasein für nichts. Es kommt auf eins heraus. Darum spreche ich es frei aus: Den Unschuldigen vernichtet er wie den Bösewicht!« (Job 9, 21–22). Aber nach allem Hin und Wider blieben sie bei ihrem Dennoch! Jahwe ist im Recht; ja, er wäre ungerecht, wenn er jede Schuld nur als eine Privatsache zwischen sich und dem einzelnen Sünder betrachten und die heiligen Bande des Blutes und der menschlichen Gemeinschaft außer Betracht lassen würde.

Das wird schlagartig klar an dem meist mißverstandenen Sprichwort von den sauren Trauben (Jer 31, 29; Ez 18, 2): »Die Väter haben Herlinge gegessen, und den Kindern sind die Zähne davon stumpf geworden«. Der erste Eindruck für uns ist in der Tat der eines zynischen Sarkasmus, der Gottes verkehrte Weltordnung verspotten möchte. Das ist denn auch die gewöhnliche Auslegung, zumal beide Propheten, die das Wort überliefern, *dagegen* argumentieren<sup>30</sup>). Diese Auslegung pflegt aber gar nicht auf die »Einwürfe« einzugehen, die das Volk der Ankündigung Ezechiels, das Sprichwort solle fortan nicht mehr gelten, wiederholt (Ez 18, 25. 29; 33, 17. 20) entgegenhält und die durchaus wichtig und für das Verständnis wesentlich sind: »Warum soll der Sohn die Schuld des Vaters nicht mit tragen? . . . Das (neue) Verfahren des Herrn ist nicht richtig!«<sup>31</sup>. Die ganze Anstrengung, die Ezechiel aufbieten muß, um das »neue« Verfahren Jahwes zu verteidigen, beweist doch, daß für seine Zuhörer das Gegenteil ernste Überzeugung, ja, genau so evident gewesen sein muß, wie für uns das Prinzip der individuellen Vergeltung. Wenn, wie Scharbert berechnet, das Sprichwort in den Jahren zwischen 609 und 586 geprägt worden wäre<sup>32</sup>), um die Schuld an den großen nationalen Katastrophen von der eigenen Generation abzuwälzen und den Vätern allein anzulasten, so hätte man doch wohl ein überzeugenderes Argument zu erwarten: zur Selbstschuldigung ist der Spruch denkbar schlecht geeignet.

Sicherlich ist das Wort von den sauren Trauben auf die Schockwirkung des paradoxen Ausspruches berechnet: es soll zum Nachdenken zwingen. Wenn wir also ad usum Delphini das Sprichwort paraphrasieren wollten, so wäre zu sagen: »Allem Anschein zum Trotz gibt es Fälle, wo Gott die Schuld der Väter an ihren unschuldigen Söhnen heimsucht, denn das ist keine natürlich-physische Wirksamkeit, sondern planmäßige Erziehung zur Solidarität von seiten der göttlichen Vorsehung.« Das Sprichwort wird uralte sein und könnte ebenso gut in Indien oder China entstanden sein. Dem Verfasser, der seit Jahren im Fernen Osten lebt, ist das so recht aufgegangen, als er eines Tages auf einen frappant ähnlichen Spruch

<sup>30</sup>) W. Zimmerli braucht in diesem Zusammenhang das Wort »zynisch« oder »Zynismus« nicht weniger als sechsmal (*Komm. zu Ezechiel*. 402–415).

<sup>31</sup>) Wenn G. Fohrer dieses »Diskussionswort« ausweichend auf das (alte) Verhalten Jahwes zu beziehen sucht, wonach die Söhne wegen der Schuld der Väter mit dem Exil bestraft wurden, also auf das, was auch Ezechiel als »nicht richtig« hinzustellen scheint, so entzieht er sich damit die Voraussetzung und Grundlage der ganzen »Diskussion« (102 f).

<sup>32</sup>) *Prolegomena*, 88.

im *Zenrinku-shū* stieß, einer in Japan entstandenen chinesischen Spruchsammlung des 16. Jahrhunderts (Kompilator ist der buddhistische Mönch Eichō, † 1574):

»In der Provinz Kai (chin. *huai*) frisst eine Kuh Gras;

In der Provinz Eki (chin. *i*) schwillt einem Pferd der Bauch.«

Das auf Überraschung berechnete Paradox (*kōan*) zwingt zum Nachdenken; aber für den Orientalen ist der Gedanke durchaus nicht fernliegend: Mögen auch die beiden erwähnten Ereignisse scheinbar nichts miteinander zu tun haben: eine geheimnisvolle Beziehung (jap. *en*) verbindet sie. Das Rad der Tat-Vergeltung-Ursächlichkeit kommt nicht zum Stillstand, die Kette der Karma-Auswirkungen reißt nicht ab, solange der Mensch sich strebend bemüht. Die Überzeugung von der Gesetzmäßigkeit alles Geschehens nach Ursache und Wirkung (skr. *prätitya-samutpāda*, »bedingte Entstehung«, jap. *innen*) auch im Bereich des menschlichen Tuns hat in Indien zu dem theologischen Postulat der individuellen Wiedergeburt geführt: Da in der Welt Gerechtigkeit herrscht, und es keinen Zufall geben kann, muß mein Wohl und Wehe auf dem Tun (skr. *karma*) meiner früheren Existenz beruhen, wenn mir auch der Zusammenhang nicht bewußt oder durchschaubar ist<sup>33</sup>.

Im Westen und in Israel ist man nicht auf die Erklärung durch die Seelenwanderung verfallen<sup>34</sup>). Nicht das eigene Karma ist schuld an meinem Zustand, sondern das fremde Karma der Vorfahren, der Stammesbrüder, der Volksgenossen. Die ursächliche Verbindung wird dabei hergestellt durch die *heimarmenē*, durch die Götter, oder in Israel, durch Jahwe. Der Grieche wie der Israelit sah darin eine höhere und bessere Gerechtigkeit als in der isolierten Vergeltung einer rein individualistischen Ethik. Bezeichnend in diesem Sinn ist eine Stelle bei Plutarch<sup>35</sup>). Nach allerlei Beispielen für »späte Vergeltung« im Anschluß an einen Euripides-Vers »Der Eltern Sünden laden sie (die Götter) auf der Kinder Haupt« (frgm. 980) heißt es: »Auch die ganze Gemeinden treffenden göttlichen Strafgerichte haben ihre unschwer zu erkennende gerechte Begründung ... Wie der Mensch von der Geburt bis zum Tode als ein und derselbe gilt, so halten wir es für richtig, daß auch die Gemeinde, die gleichermaßen dieselbe bleibt, für die Sünden der Vorfahren haftet; mit dem gleichen Recht, mit dem sie an ihrem Ruhm und an ihrer Macht teilnimmt«<sup>36</sup>).

Die Opponenten Ezechiels sind also nicht zu denken als zynische Religionsspötter à la Voltaire, sondern als ernsthaft besorgte konservative Vertreter der uralten Gemeinschaftsethik: Ezechiel scheint die Grundlagen der Volksmoral zu untergraben, indem er die solidarische Verbundenheit leugnet und so das Volksganze in einen Haufen egoistisch interessierter Individuen auflöst. Daß die alte Ordnung dem Individuum manches zu tragen aufgab, was er selbst nicht verschuldet hatte, ist klar (wie das Sprichwort zeigt), und das wollen sie auch gar nicht leugnen; das »alte« Verfahren Jahwes ist alles andre als bequem. Aber es ist »richtig« (*yittākēn*, »wohlabgewogen, der Norm entsprechend und in Ordnung«). Diese uneigennützig-zugehörige Haltung unterscheidet sie grundlegend von allen »zynischen Nihilisten«.

<sup>33</sup>) Vgl. auch das japanische Sprichwort: »ichiju no kage, ichiga no nagare mo tashō no en« = »Der Schatten desselben Baumes, die Strömung desselben Baches, all das hat Beziehung zum andern Leben«; mit anderen Worten: Auch so scheinbar zufälliges Zusammentreffen, wie wenn zwei im Regen unter demselben Baum Schutz suchen, oder durstig aus demselben Bach trinken, ist nicht zufällig, sondern beruht auf geheimnisvollen Zusammenhängen in einer früheren Existenz.

<sup>34</sup>) Ansätze dazu bei Pythagoräern usw. scheinen von Osten einzufließen.

<sup>35</sup>) *Moralia* VII, »Späte Vergeltung«, 15.

<sup>36</sup>) Übersetzung von K. Ziegler, (1952), 193 f.

Nun bleibt freilich zu klären, weshalb Ezechiel dies Sprichwort trotz seiner paradoxalen Richtigkeit so entschieden ablehnt. Zunächst hat man den Eindruck, er tut es, um aufzurichten, nicht um die schon so bedrückten Exulanten noch mehr niederzuschlagen mit dem brutalen Vorwurf: »Ihr seid selbst dran schuld!« Dazu weist es ja auf die Vergebungsbereitschaft Jahwes hin (v. 23). Das wird noch deutlicher, wenn wir die Fassung desselben Sprichworts bei Jeremia (31, 29) berücksichtigen<sup>37)</sup>. Dort gehört die Aufhebung dieses *māsāl* zu den endzeitlichen Heilsgütern: »In jenen Tagen wird man nicht mehr sagen: Die Väter haben Herlinge gegessen . . .«. Der Grund ist nicht, daß die Leute dann weniger »zynisch« reden werden, sondern daß dann das Verhalten Jahwes sich ändern wird, so daß kein Grund mehr vorliegt, das Sprichwort zu gebrauchen<sup>38)</sup>. Es wird eine Zeit kommen, wo Jahwe den Einzelnen nicht so sehr als bloßes Glied einer Masse behandeln wird, wo das Heil nicht mehr ganzen Völkern angeboten (oder entzogen) wird, sondern jedem Einzelnen unter Berücksichtigung seines persönlichen Mitwirkens.

Wir sind also durchaus berechtigt, von einem »neuen« Verhalten Jahwes zu sprechen, und die »alte« Lehre wird (wenigstens bei Jeremia) keineswegs verurteilt. Nur wird bei beiden Propheten das neue Verhalten Jahwes als eine Erleichterung dargestellt. Ferner müssen wir bei den Propheten damit rechnen, daß sie nach semitischer Redekunst absolute Gegensätze proklamieren, wo sie in Wirklichkeit nur eine Akzentverschiebung ausdrücken wollen<sup>39)</sup>. Wenn bei Ezechiel die beiden Diskussionsgegner den Standpunkt des Gegners als grundverkehrt hinstellen, so muß man mehr psychologisch als logisch eingestellt sein, um herauszuhören, worauf sie »eigentlich« hinauswollen. Das ist ganz klar bei der konservativen Seite: Sie wollen natürlich nicht im Ernst leugnen, daß die individuelle Vergeltung an sich berechtigt ist, im Bilde gesprochen, daß auch die Zähne der Väter stumpf werden<sup>40)</sup>. Aber sie spüren heraus, daß dies in ihrer Lage unzureichend und unzutreffend ist. Es gibt ihnen einen gewissen Trost, daß sie nicht, oder wenigstens nicht allein, an der Katastrophe schuld sind. Umso eher können sie mit Gottes Vergebung rechnen. Der Prophet andererseits will trotz scheinbarer Gegenlogik die alte Thora-Lehre nicht grundsätzlich leugnen, daß Jahwe oft mit Recht die Schuld der Väter an den Söhnen heimsucht. Aber er will die Gedanken der Exilierten von dieser lähmenden Idee der Fremdschuld abbringen, will ihre Aufmerksamkeit mehr auf die Möglichkeiten des eigenen Verdienstes lenken. Leben und Tod liegen in ihrer eigenen Hand; das versichert ihnen Jahwe für die Zukunft, und das ist das Wichtigste in ihrer Situation. Die Vergangenheit können sie getrost auf sich beruhen lassen. Die Wirksamkeit der Vaterschuld ist harmlos im Vergleich zur eigenen; sie läßt manche Ausnahmen zu, und Jahwe wird in Zukunft ihrer nicht mehr gedenken. Das alte Sprichwort wird gegenstandslos werden.

Daß die einseitige Betonung der Fremdschuld zu einer Art von resigniertem Fatalismus führen kann, soll nicht geleugnet werden. Wer seinen Blick nur auf

<sup>37)</sup> Dem W. Rudolph mit unzureichenden Gründen das Zitat abspricht; *Komm. zu Jer.* (1947) 196 f.

<sup>38)</sup> Aber auch bei Ezechiel (Kap. 18) kann man v. 3 statt »man soll« recht gut und vielleicht richtiger übersetzen: »Wahrlich . . . man wird in Israel nicht mehr den Spruch gebrauchen . . .«.

<sup>39)</sup> Ich habe in anderem Zusammenhang auf diese »dialektische Negation« hingewiesen; vgl. *Vetus Testamentum* 4 (1954) 385–400.

<sup>40)</sup> Vgl. Pirgê de Rabbi Eliezer 13: » . . . Als Adam von den Früchten des Baumes gegessen hatte, sah er sich nackt, und seine Augen wurden aufgetan und seine Zähne wurden stumpf. Da sprach er zu ihr (Eva): Was ist das, wovon du mich hast essen lassen? daß meine Augen aufgetan sind und meine Zähne stumpf wurden? Ich weiß: wie meine Zähne stumpf geworden sind, so werden auch die Zähne aller folgenden Geschlechter stumpf werden.« *Strack - Bill*, I, 138.

die tragische Vergangenheit richtet, wird leicht die Hände tatenlos in den Schoß legen und alle Hilfe von Gott erhoffen. Die Haltung der Klagelieder neigt ein wenig in diese Richtung: »Unsere Väter haben gesündigt: sie sind nicht mehr; und wir haben die Schuld zu tragen« (Klg 5, 7). Man hat diese Stelle als Ausdruck der Verzweiflung auszulegen gesucht<sup>41)</sup>, statt ihre tiefe Demut zu würdigen, aber ohne Grund. Ohne die eigenen Sünden zu leugnen oder verkleinern zu wollen<sup>42)</sup>, bekennt sich die Schar der Überlebenden solidarisch mit den Vorfahren: »Ja, der Herr ist im Recht (*šaddik*; 1, 18); wir alle haben es nicht besser verdient.« Es wird üblich, neben den eigenen auch »die Sünden der Väter zu bekennen«<sup>43)</sup>, nicht anzuklagen.

Gleichzeitig wird es aber immer klarer, daß diese fremde Schuld ihre Wirksamkeit nur durch Gott erhalten kann, also weder rein natürlich-automatische Folge der Vatersünde ist, noch dem *Menschen* ein Recht gibt, die Vergeltung an Unschuldigen selbst in die Hand zu nehmen, wie es noch unter Hammurabi und David<sup>44)</sup> der Brauch war. Das Deuteronomium (Dt 24, 16) und der Deuteronomist (4 Kg 14, 5–6 = 2 Chron 25, 4) leugnen dieses Recht ausdrücklich, jedoch nur im Zusammenhang des kasuistischen Rechts und als forensische Maßnahme: »Die Väter sollen nicht wegen einer Verschuldigung ihrer Kinder getötet werden, und die Kinder sollen *nicht* wegen einer Verschuldigung ihrer Väter getötet werden; ein jeder soll nur wegen seines eigenen Vergehens getötet werden.« Der Mensch hat kein Recht, Vorsehung zu spielen und erzieherische Strafen oder Gnaden zu verteilen; was für Gott recht ist, ist noch längst nicht billig für den Menschen<sup>45)</sup>.

Wie fest und bestimmt man mit dem göttlich sanktionierten »Fluch der bösen Tat«<sup>46)</sup> rechnete, geht auch deutlich daraus hervor, daß man ätiologische Rückschlüsse für berechtigt hielt und die solidarische Schicksalsverbundenheit geradezu als Erkenntnisprinzip verwendete, mag dies auch mehr als ein »*pie meditari licet*« aufgefaßt worden sein. Man kann mit seiner Hilfe die Vergangenheit, die Geschichte rekonstruieren: Ein Übel, dessen natürliche Ursache unbekannt ist, muß irgendwo in der Vergangenheit, in den »Vätern« seine Wurzeln haben und von dort durch Gottes Fügung oder Zulassung zu einer »späten Vergeltung« geworden sein. Die Beispiele solcher Ätiologie sind zahlreich<sup>47)</sup>. Der Jahwist benützt bekanntlich dieses Schlußverfahren, um die Sünde der ersten Menschen theologisch zu postulieren. Er geht aus von der Existenz allgemeiner Übel, die alle Menschen, gute wie böse, treffen, vor allem des Todes. In einer von Jahwe geschaffenen guten Welt sind solche Mängel unbegreiflich. Sie müssen Strafe sein. Er sucht nach dem Täter<sup>48)</sup>

<sup>41)</sup> W. Z i m m e r l i, a. a. O., 403.

<sup>42)</sup> Vgl. Klg 5,16; 1, 18; 2, 14; 3, 42; 4,6.

<sup>43)</sup> Dan 9, 20; Jer 3, 25; Bar 2, 6; Neh 1, 6; 9, 2; und S c h a r b e r t, *Prolegomena*, 89, Anm. 28.

<sup>44)</sup> Vgl. oben, CH und Sauliden; ähnlich 1 Sam 15, 2–3; Dt 13, 16.

<sup>45)</sup> Das heißt aber nicht, daß hier der entgegenstehende Grundsatz von der Bibel selbst »bekämpft« wird; vgl. G r o s s, I, 61, Anm. 60.

<sup>46)</sup> Wenn man diesen Ausdruck im Zusammenhang auch richtig verstehen wird, so ist doch zu beachten, daß hier, bei Schiller, *Piccolomini* 5, 1, und bei A s c h y l o s, *Agamemnon* 758, der »Fluch« kein Wort-Gebet ist, und die Wirkung der bösen Tat kein physisches, sondern ein neues moralisches Übel, also neue Sünde hervorbringt. Es ist also etwas ganz anderes gemeint, als wir hier unter Fremdschuld verstehen.

<sup>47)</sup> Vgl. J. S c h a r b e r t, *Prolegomena*, 40 und 64 ff.

<sup>48)</sup> Eine interessante Parallele ist trotz aller Gegensätzlichkeit das sog. »Triumphlied Buddhas«, nach einer Überlieferung die ersten Worte, die er nach seiner Erleuchtung sprach, als er den »Täter« gefunden hatte, der für alles Leid verantwortlich ist, die Begierde (pali: *taṇhā*, skr. *trṣṇā*) »Durst«): »Vieler Geburten Kreislauf hab ich rastlos durchlaufen, suchend den Hauserbauer. Leidvoll ist

und findet ihn im Vater der Menschheit, Adam. Dessen Sünde lastet auf all seinen Nachkommen wie ein Fluch, eine gottverfügte Strafe, nicht als natürlich-automatische Folge der Sünde. Daß ihn das Nachdenken über die »verheerende Gewalt der Sünde«, die er am Königshof von Jerusalem erlebte, auf diese Idee gebracht hätte<sup>49)</sup>, ist wohl eher neuzeitliche Denkweise als altisraelitische Theologie. Genau so wenig wie sich jede gute Tat von selbst belohnt, folgt auf jede Sünde automatisch die angemessene Strafe. Die Sünde als menschliche Tat hätte niemals diese Gewalt und Wirkung, wenn nicht Jahwe sie »heimsuchte« und strafte. Man darf diese Fremdwirkung der Sünde nicht mit ihren sozialen Wirkungen verwechseln, mit ihrer »ansteckenden« Tendenz, sich in ihrer Umgebung auszubreiten. Was hierdurch bewirkt wird, ist nicht Leiden unter fremder Schuld, sondern neue eigene Schuld. Wenn in der Anschauung des Jahwisten wirklich jeder so (»imitatione«) in die Sünde verstrickt wäre, daß er durch seine eigene Schuld vor Gott den Tod verdient hätte, so wäre die Erzählung vom Sündenfall nicht nötig gewesen und nicht zustande gekommen. Gerade die Tatsache, daß es Unschuldige und Gerechte gibt, die sterben müssen, hat sie hervorgerufen.

Viele der älteren Theologen haben sich das Problem zu leicht gemacht, indem sie von der *allgemeinen Sündhaftigkeit*, wie sie Paulus im Römerbrief anschaulich schildert<sup>50)</sup>, ohne weiteres nicht nur auf die Todeswürdigkeit jedes Einzelnen im alttestamentlichen Sinne (leiblicher Tod), sondern sogar im neutestamentlichen Sinne (»eschatologischer Tod«, *mors animae*) schlossen. Es wäre eine sonderbare Justiz, die jedes Vergehen mit dem Tode bestrafe. Sie wird auch dadurch nicht plausibel, daß man darauf hinweist, daß der Beleidigte Gott ist, und darum die Beleidigung unendlich groß. Die heutige Psychologie ist im Gegenteil geneigt, die moralische Verantwortung des Menschen so herabzumindern und abzuwerten, daß die Möglichkeit einer »Todsünde«, die vor Gott ewigen Ausschluß von der seligen Vollendung verdiente, überhaupt, auch im schlimmsten Verbrecher, fraglich erscheint. Die an der Schrift gebildete rabbinische Theologie war sich von jeher bewußt, daß nicht jede Sünde den Tod verdient. Nur die schwersten Vergehen, denen die Thora ausdrücklich Tod oder »Ausrottung« anhängt<sup>51)</sup>, verdienen den Tod, der natürlich ursprünglich als wirklicher »leiblicher« Tod bzw. Hinrichtung (nicht nur Ausstoßung aus der Gemeinde) verstanden wurde. Wenn daher auch wahr ist, daß es »keinen Menschen gibt, der nicht sündigt« (3 Kg 8, 46), so ist, ganz

---

ew'ge Wiedergeburt. Hausbauer, du bist durchschaut. Wirst nimmer das Haus mehr bauen. Deine Balken sind gebrochen, des Hauses First zerstört. Frei ist mein Herz, hat aller Begierden Vernichtung erreicht« (*Dhammapada* 153 f); nach M. Winternitz, in: Religionsgeschichtl. Lesebuch, Bd. 11 (1929), 129.

<sup>49)</sup> So J. Scharbert, *Prolegomena*, 63.

<sup>50)</sup> Rö 3, 9 ff. Was die Einzelnen betrifft, so weiß Paulus im Grunde, daß es Ausnahmen gibt (bei den Heiden: Sie tun natürlicherweise, was das Gesetz vorschreibt, Rö 2, 14; bei den Juden: Die Untreue Einiger (und wäre es die Mehrzahl) hat Gottes Treue nicht entkräftet, Rö 3, 3). Aber als Kollektive sind alle (= beide, Heiden und Juden; Rö 3, 23 schließt an 3, 9 an) Sünder. Er häuft die Beispiele allgemeiner persönlicher Sündhaftigkeit, besonders bei den Juden, Rö 3, 10–19 (weil es bezüglich der Heiden längst allgemeine Überzeugung war). Dadurch erweckt er den Eindruck, als verlege er das für die allgemeine (kollektive) Reprobation bzw. Rechtfertigung bestimmende Moment ins Gesetzeswerk, ins menschliche Verdienst, was er ja gerade leugnet (Rö 3, 20; Gal 2, 16). Genauer würde er (Rö 2, 13) gesagt haben: Quatenus agitur de actu personali, *factores Legis, Judaei et Graeci, justificabuntur* (et *praevaricatores reprobantur*); sed quatenus agitur de statu collectivo (quatenus sunt membra communitalis reprobatae vel justificatae) omnes, *Judaei et Graeci, reprobati sunt peccatis patrum* (omnes egent gloria Dei, Rö 3, 23), *justificantur autem meritis Christi* (*per fidem recipiunt gloriam filiorum Dei*, Rö 5, 2). Die persönliche Rechtfertigung nützt ihnen nichts für die Rechtfertigung als Gemeinschaftsglieder.

<sup>51)</sup> Z. B. Lev 17, 9; meist (Priesterschrift).

abgesehen von der steten Möglichkeit der Umkehr und Sündenvergebung, der Schluß von hier auf die allgemeine Todesverfallenheit und Todeswirklichkeit als Folge eigener (persönlicher) Schuld völlig unzulänglich und unzulässig. Der Midrasch zum Deuteronomium<sup>52)</sup> illustriert das ungemein zutreffend:

»Rabbi Levi (um 300 nach Chr.) hat gesagt: Womit läßt sich das (d. h. die Notwendigkeit der Gerechten zu sterben) vergleichen? Mit einer schwangeren Frau, die in das Gefängnis geworfen wurde. Sie gebar dort einen Sohn und zog ihn auf. Als der König an dem Gefängnis vorbeiging, fing jenes Kind an zu rufen: »Mein Herr König! Warum bin ich in das Gefängnis geworfen?« Der König sprach zu ihm: »Wegen der Sünde deiner Mutter befindest du dich hier.« So hat auch Mose gesagt: »Herr der Welt! 36 Gebote mit Ausrottungsstrafe<sup>53)</sup> gibt es (in der Schrift). Wenn ein Mensch eines derselben übertritt, ist er des Todes schuldig. Habe ich etwa eins derselben übertreten? Warum hast du über mich den Tod verhängt?« Er antwortete ihm: »Wegen der Sünde des ersten Menschen stirbst du; denn er hat den Tod in die Welt gebracht.«<sup>54)</sup>

Es ist daher eine Schuld ganz anderer Art und Wirkungsweise, auf die der Jahwist in Gen 3 das allgemein menschliche Elend und Todeslos zurückführt: Fremde Schuld, die Gott aus unerforschlichem Ratschluß so schwer in allen Nachkommen Adams heimsucht, nicht nur bis ins dritte und vierte Geschlecht, sondern solange es Menschen gibt<sup>55)</sup>.

Man darf ferner dem Jahwisten nicht Gedankengänge aufzwingen oder unterschieben, die er nicht hatte und nicht haben konnte. Um die im Sündenfall Adams gründende allgemeine Todesverfallenheit (Gen 3, 19) unmerklich auf die neutestamentliche und moralische Ebene des (eschatologischen) »Seelentodes« zu erheben, wird gern die Sünde allgemein, und die Paradiessünde im besonderen, als »Bruch der Gottesgemeinschaft« interpretiert, und dieser wiederum mit dem Verlust der neutestamentlichen Gnade der Gotteskindschaft und übernatürlichen Heiligkeit identifiziert. Auf diese Weise scheint dann die Erbschuldlehre schon für die Genesis klipp und klar erwiesen. Aber so wahr auch jede schwere Sünde (des Christen) objektiv diese Folgen oder Wesenselemente einschließt, so evident ist es doch, daß der Jahwist solche Einsichten und Unterscheidungen, die erst der mittelalterlichen Theologie aufgingen, nicht ahnen konnte. Hier hilft auch das beliebte »Implikationsverfahren«<sup>56)</sup> nicht weiter. Weder der Jahwist noch der Midraschist kennt eine Erbschuld im neutestamentlichen Sinne, weil er die Heilsgüter nicht kennt, um die es dort geht. Aber er kennt eine *analoge Form* davon, eine *Vorstufe* auf natürlich-theologischer Ebene. Das Übereinstimmende ist das Formale: die

<sup>52)</sup> *Debarim Rabba* 206 a (ein Midrasch-Werk um 900).

<sup>53)</sup> hbr. *krîtâ*; sie werden zu Anfang des Mischna-Traktats Keritot aufgezählt. Man unterscheidet Todesstrafe und Ausrottungsstrafe.

<sup>54)</sup> *Strack-Bill*. III, 227 f. Wenn es neben dieser »versio difficilior« auch noch andere Meinungen gab, wonach jeder von seiner persönlichen Sünden willen sterben muß, so beweist das nur, daß auch unter den rabbinischen Gelehrten nicht mehr alle mit dem Problem der Fremdhaftung fertig wurden. Es bedeutet aber nicht, daß wir die Wahl haben, ja nach Bedarf zu sagen: so lehrt die jüdische Theologie, oder die eine Meinung gegen die andre auszuspielen.

<sup>55)</sup> Die unpassende Frage: Was wäre geschehen, wenn Adam nicht gesündigt hätte, hat man schon im Altertum gestellt; vgl. *Psiq.* 76 a: »Rabbi Jehuda (um 150) sagte: Wenn jemand zu dir sagen sollte: Wenn Adam nicht gesündigt hätte und von jenem Baum nicht gegessen hätte, würde er dann ewig am Leben geblieben sein und fortbestanden haben? so antworte ihm: Das ist längst mit Elias geschehen: Weil er nicht gesündigt hat, lebt und besteht er fort in Ewigkeit.« *Strack-Bill*. IV, 766.

<sup>56)</sup> Vgl. H. K r u s e, *Die »Anonymen Christen« exegetisch gesehen*, in: *MThZ* 18 (1967) 23 ff.

göttlich bedingte Wirkung fremder Schuld auf der ganzen Breite menschlicher Schicksalsgemeinschaft (bei den späteren Analogie-Fällen »bis ins dritte und vierte Geschlecht« fehlt auch diese Breite); das Trennende sind die Güter, die auf dem Spiele standen, oder besser, die durch göttlich-positiven Ratschluß (nicht durch natürlich-notwendige Ursächlichkeit) an das fremde Karma geknüpft waren und in der »Heimsuchung« verloren gingen. Dort, im Alten Testament, handelt es sich um die bekannten Güter der irdischen Existenz; hier um unerhörte Verheißungen einer kommenden Welt, um Heilsgüter, die »in früheren Zeiten keinem Menschen in den Sinn gekommen waren« (1 Kor 2, 9). Demgegenüber stehen die durch fremde Schuld bedingten und hervorgerufenen Übel: In der Genesis, die Beschwerden der Arbeit und des sozialen Unrechts, die Wehen des Gebärens und des Sterbens mit dem sicheren Ausgang des Todes (nicht aber die Sünden der späteren Geschlechter); im Neuen Testament, der Verlust einer unverdientbaren Auserwählung und Erhöhung, die Verwerfung und ewige Heillosigkeit.

Ebenso wenig wie (oder noch weniger als) von der allgemeinen Sündhaftigkeit her läßt sich auch von der allgemeinen Neigung zum Bösen, der *Begierlichkeit* (Gen 6, 5; 8, 21), vom »*yēser hā-ra*« der rabbinischen Theologie oder der *concupiscentia* der scholastischen Theologie eine Brücke zur Erbschuld schlagen; denn die böse Neigung liegt auf der Ebene der persönlichen Schuld und führt dazu. Wenn sie auch ein Übel ist, unter dem der Mensch leidet (tatsächlich leidet darunter nur der »geistliche« und erlöste Mensch, während der »fleischliche«, unerlöste sie hegt und pflegt), so ist sie ein Übel der natürlich-physischen Ordnung, nicht der moralisch-göttlichen: Die Würdigkeit der Person vor Gott wird durch die Begierlichkeit als solche, so stark sie auch sein mag, nicht angetastet oder vermindert, wie es für die neutestamentliche Erbschuld wesentlich ist. Nur wenn man diese *metabasis eis allo genos* der Fremdschuld übersieht, kann man zu dem Schluß kommen, daß die Neigung zum Bösen, die »Ansteckungskraft« oder »Erblichkeit« der (persönlichen!) Sünde<sup>57)</sup> und ihre Universalität die neutestamentliche Erbschuldlehre impliziere.

3) Was es dem scholastisch gebildeten Theologen schwer macht, in der bisher geschilderten »fremden Schuld«<sup>58)</sup> Vorstufen und Analogieformen der neutestamentlichen Erbschuld zu erblicken, ist wohl vor allem der Umstand, daß solche von fremder Schuld herrührenden Übel (nach modernem Verständnis und Sprachgebrauch) höchstens als »Strafe« bezeichnet werden können, aber nicht als »Sünde, die jedem Einzelnen eigen ist« (DS 1513). Damit wäre also eine *Erbstrafe* gegeben, aber keine Erbschuld<sup>59)</sup>. Hier ist in der Tat ein weiterer Punkt, an dem das Analo-

<sup>57)</sup> M. A. D u b a r l e insistiert darauf, den in der Genesis geschilderten Sittenverfall als »Vererbung« zu bezeichnen; vgl. *Unter die Sünde verkauft* (1963), 70–72. Dagegen ist nichts einzuwenden, solange man sich bewußt bleibt, daß dies figürliche Redeweise und analoge Verwendung des Wortes ist. Was »vererbt« wird, ist höchstens die Schwäche des »Fleisches« oder die Neigung zur Sünde, nicht die Sünde selbst; und das Ganze bleibt im Bereich der persönlichen Tatsünde.

<sup>58)</sup> Zum Ausdruck »Fremdschuld« vgl. C y p r i a n, *Epist.* 64, 5 (Ed. B a y a r t, II, 216), zitiert bei H. R o n d e t, a. a. O., 146, Anm. 8: »Si etiam gravissimis delictoribus remissa peccatorum datur et a Baptismo atque gratia nemo prohibetur, quanto magis prohiberi non debet infans, qui recens natus nihil peccavit nisi quod secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquae prima nativitate contraxit, qui ad remissam peccatorum accipiendam hoc ipso facilius accedit, quod illi remittuntur non propria sed aliena peccata.«

<sup>59)</sup> Vgl. K. H. S c h e l k l e, *Schuld als Erbteil?* (1968), 27: »Also würde nicht die Sünde Adams vererbt, sondern nur die Strafe.« Was macht das aus für die Begründung der Erlösungsbedürftigkeit? Es macht höchstens etwas aus für den Sprachgebrauch der lateinischen Theologie, den Zustand der Strafwürdigkeit als *peccatum originale*, »Ersünde«, zu bezeichnen, statt genauer als *poena generalis*, »Kollektivstrafe«. Dieser Sprachgebrauch erklärt sich aber genügend aus der

gatum secundarium von den Analogata primaria abzuweichen scheint. So ist z. B. die allgemeine Sterblichkeit im Sinne der Genesis ein Strafübel und keine Sünde im eigentlichen Sinne; die Leiden des babylonischen Exils sind in den Augen der Exulanten eine gerechte Strafe für (die eigenen Sünden und) die Sünden der Väter; aber die Leiden sind nicht Sünden jedes einzelnen Leidtragenden.

Darauf ist zunächst zu sagen, daß auch die »Erbsünde« nicht Sünde im eigentlichen Sinne ist, nämlich persönliche Sünde, sondern im analogen Sinn, nämlich der Zustand (»*peccatum habituale*«) verminderter Würdigkeit vor Gott<sup>60</sup>) und damit eines verminderten göttlichen Wohlgefallens (völliges Schwinden wäre gleichbedeutend mit Annihilation), wie er gewöhnlich auf eine Tatsünde folgt, also Schuldzustand, Strafwürdigkeit, gerechte Entziehung möglicher Gnade, die das Tridentinum und die Theologie schriftbegründet, aber mißverständlich, »*mors animae*« zu nennen pflegt.

Aber ebenso ist mit jeder »fremden Schuld« eine dem entzogenen Heilsgut entsprechende Verminderung des göttlichen Wohlgefallens und des »Anrechts« (Titels) auf das Heilsgut (die Gnade) verbunden; sonst würde ja das Heilsgut nicht entzogen werden. Die »Fremdschuld« ist keineswegs eine bloße neutrale »Folge« der Väter-sünde in der physischen (ontologischen) Ordnung, ohne jeden Strafcharakter, ein Übel, das natürlicherweise aus der Sünde hervorgeht (wenigstens wurde sie von den Alten nicht so aufgefaßt), sondern wirkliche Strafe. Wenn Schuld und Strafwürdigkeit dasselbe sind, dann ist die »Fremdschuld« in diesem Sinne eine echte (habituelle) Schuld. Die Theologen haben subtil den *reatus culpae* und *reatus poenae* unterschieden, weil nach Verzeihung des Unrechts noch eine Pflicht der Wiedergutmachung verbleiben kann. Wiedergutmachen ist aber nicht eigentlich Strafe erleiden. Im Deutschen unterscheidet man Wiedergutmachung (des Schadens), Sühne (moralische Ersatzleistung) und Strafe. Sühnepflicht und Strafwürdigkeit liegen auf verschiedener Ebene. Sühnepflicht ist eine durch die Sünde hervorgerufene Pflicht, die weiter bestehen kann nach Vergebung der Sünde; Strafwürdigkeit kann nicht neben der Vergebung bestehen. Denn Vergebung macht die ganze Person des Sünders vor Gott zu einer *persona grata*; Strafe (bzw. Strafwürdigkeit) setzt dagegen voraus, daß an dieser Person etwas Gott Mißfälliges haftet. Das einzige Beispiel (Davids) das immer wieder hiergegen angeführt zu werden pflegt (2 Sam 12, 13 f) beweist höchstens, daß die Vergebung an Bedingungen oder »Auflagen« geknüpft sein kann (wenn Gott es so will), die als *Sühnepflicht* auf die Mitwirkung des Menschen warten<sup>61</sup>).

---

Bibel, s. u. Die Griechen folgen einem anderen biblischen Sprachgebrauch, indem sie diesen Zustand *thanatos*, »Tod«, nennen. Vgl. dazu Al t n e r, *Patrologie*, <sup>3</sup>1951, 286: »Er (Chrysostomus) sah und predigte die Erbstrafe, wollte jedoch sicherlich nicht die Erbschuld vom Begriff der Erbsünde absichtlich ausschließen.«

<sup>60</sup>) Die Bezeichnung *peccatum habituale* ist keineswegs eindeutig. Oft wird damit die von Gott abgewandte Willenshaltung bezeichnet, die solange andauert, als der Mensch seine böse Tat nicht »zurücknimmt« und bereut. In diesem Sinne kann bei der Erbschuld keine Rede sein von *peccatum habituale*, weil sie vorgängig zu jedem persönlichen Willensakt existiert. Ein anderer Begriff ist der durch die böse Tat herbeigeführte Zustand der »Schuld«, wodurch der Mensch vor Gott »strafwürdig«, bzw. einer Gnade unwürdig ist. Nur in diesem Sinne ist die Erbschuld ein *peccatum habituale*.

<sup>61</sup>) Man darf nicht übersehen, daß im Falle Davids mit der Schuld auch die Strafe erlassen wurde. Nathan antwortete dem König: »Der Herr hat dir deine Sünde vergeben; *du wirst nicht sterben*.« Die gebührende Strafe wäre der Tod des Königs gewesen. Der Tod des Kindes war für den in Gnaden wieder Aufgenommenen eine Art Wiedergutmachung, »Buße« oder Sühne, für die der Name »Strafe« unpassend scheint, mag er auch vulgär oft verwendet werden. Dasselbe gilt für



Andererseits ist der Schritt von Strafe zu Sünde nicht übermäßig groß. Wenn die alttestamentlichen Autoren einer Korrektur bedürften, dann wäre es eher da, wo sie allzu bereitwillig bloße Folgen der Sünde als Strafe zu interpretieren scheinen (die auch noch andere Interpretationen zulassen, vgl. Jo 9, 3), als dort wo sie Sünde und Strafe »verwechseln«. Daß dies ständig geschieht, ist schon vielen aufgefallen<sup>62</sup>). Nach Is 5, 18 »zieht man (durch seine Taten) die Sünde herbei«; gemeint ist aber damit die Strafe, das Verhängnis. Job fragt verzweifelt: »Warum vergibst du meine Sünde nicht und schenkst meiner Schuld nicht Verzeihung?«<sup>63</sup>) Woher weiß er das? Weil die Strafe noch andauert<sup>64</sup>). Am eingetretenen Unheil wurde eine begangene Schuld erkannt, am anhaltenden Unheil eine noch nicht vergebene<sup>65</sup>); übrigens nicht nur in Israel, sondern auch in Hellas. Besonders in diesen Fällen, bei der Sündenvergebung, lag das Interesse Altisraels fast ausschließlich auf dem Erlaß der Strafe. Dafür wurden Opfer dargebracht, dafür wurde in Sack und Asche Buße getan. War die Strafe vorbei oder nicht mehr rückgängig zu machen, so hörten Opfer und Bußübungen auf (vgl. 2 Sam 12, 20). Sünde, oder vielmehr Schuld, und Strafe war für den antiken Menschen ein und dasselbe<sup>66</sup>). Schuld als »Gottesferne« oder bloße Strafwürdigkeit, ohne greifbare Wirkungen in der Gegenwart, lag dem alttestamentlichen Denken fern. Eine solche Auffassung wird erst möglich, nachdem die Heilsgüter vom Wohlwollen und Wohltun Gottes getrennt, in der fernen Zukunft des jenseitigen Lebens, als Hoffnung, zu existieren anfangen.

Wie nun die Strafe, die der Sünder am eigenen Leibe erfuhr, mit der Schuld identifiziert werden konnte, so auch die Strafe, die Heimsuchung der »fremden Schuld« (am Nachkommen, Stammesgenossen). Der oben zitierte Vers aus den Klageliedern ist ein Beispiel dafür, denn es heißt nicht: »Wir tragen an den Folgen ihrer Sünden« oder: »Wir tragen die Strafe für ihre Sünden«, sondern: »Wir tragen ihre Sünden« (Klg 5, 7). Der Knecht Jahwes trägt ebenfalls die Sünden anderer<sup>67</sup>), obwohl es nur die Strafen (in diesem Falle eigentlich sogar nur freiwillige Sühneleiden sind<sup>68</sup>). Die Nachkommen haben gleichsam »in den Vätern

---

die lateinische Bezeichnung »*poena*«, die in diesem Zusammenhang statt »*satisfactio*« oft verwendet wird (vgl. DS 1543. 1689; hier sind übrigens noch weitere »*exempla perspicua et illustria*« namhaft gemacht: Gen 3, 16 ss; Num 12, 14 s; 20, 11 s).

<sup>62</sup>) Vgl. *Dubarle*, a. a. O., 16. 29. 31. Besonders S. 35: »Vor allem die älteren Teile der Bibel unterscheiden nicht deutlich zwischen Unterwerfung unter die Strafe und Schuldhaftigkeit, wenn sie beides unter demselben Namen Sünde zusammenfassen.«

<sup>63</sup>) Job 7, 21; vgl. Klg 3, 42; 4 Kg 24, 4.

<sup>64</sup>) »Die Schuld ist eine »schwere Last« (PS 38, 5), die man nicht tragen kann . . . Sie ist der Substanz nach identisch mit dem Leiden, die einen Menschen quälen und zeigt sich durch diese Leiden an«; *Quell*, in: ThWbNT I, 281, 29. Die Ausführungen *Quell*s zur Erbschuld (ThWbNT I 286–288) projizieren die eigene Problematik (»daß der unbeherrschte Intellekt gegen die Religion streitet«, 286, 38) in einen Autor des zehnten Jahrhunderts vor Christus und verraten zugleich, daß er den Begriff des *peccatum habituale* (das Stählin in ähnlicher Weise »Sündenwesen« nennt, ebd. 297, 36) mißversteht und die Erbschuld in die Konkupiszenz verlegt (der Jahwist führe den Satz aus, daß »Menschsein notwendig bedeutet Sünder sein«, ebd. 287, 39).

<sup>65</sup>) Vgl. ThWbNT I, 299, 36; auch 281, 32; und Ps 41, 12: »Daran erkenne ich, daß du mich liebst, wenn mein Feind nicht über mich jubeln darf.«

<sup>66</sup>) Darum ist auch »richten« (*šāpat*) soviel als »strafen« bzw. »belohnen« (beschützen, zum Recht verhelfen, usw.) und nicht nur das bloße Urteil.

<sup>67</sup>) Is 53, 4 ff; und das »Lamm Gottes« trägt die »Sünde der Welt« Joh 1, 29; vgl. 1 Jo 2, 2; 4, 10; 1, 7.

<sup>68</sup>) Der Begriff der stellvertretenden Sühne ist allerdings nicht ganz identisch mit dem der »Fremdschuld«. Die Frage, ob der Erlöser selbst nach dieser Auffassung unter der Erbschuld stehen würde, ist verneinend zu beantworten. Er trug zwar, persönlich unschuldig, die Sünden anderer und wurde so äußerlich den Sündern gleich und Mitglied der sündigen Menschenfamilie (Paulus scheut sich nicht zu sagen: »Gott machte ihn zur Sünde« 2 Kor 5, 21). Aber er trug die Sünde in

gesündigt«, wenn dieser Ausdruck auch nicht vorkommt<sup>69)</sup>; sie sind alle, und jeder einzeln, vor Gott schuldig und Sünder. In diesem Sinne kann der Psalmist sagen: »In Schuld bin ich geboren, in Sünde hat mich meine Mutter empfangen« (Ps 51, 7). Im Munde eines babylonischen Exulanten heißt das nicht mehr als: »Ich bin im Exil geboren und trage an den Sünden der vorigen Generation.« An eine Beziehung zu Adams Sünde, die alle Menschen umfaßt, oder an Sündenfolgen, die über dieses Leben hinausgehen, ist dabei nicht gedacht. Erst wenn der Psalm aus seinem geschichtlichen Zusammenhang (Vers 20 ist durchaus kein späteres Anhängsel) herausgenommen und im Bewußtsein einer weltweiten Heillosigkeit und Verworfenheit gebetet wird, kann er zum Ausdruck der neutestamentlichen Erbschuld werden. Diese Auffassung liegt vielleicht Jo 9, 34 zu Grunde: »In Sünden bist du ganz geboren, und du willst uns belehren?« Während die Sprecher sich mit Moses solidarisch fühlen (9, 28) und darum nicht der Meinung sind, in Sünden geboren zu sein, soll der Blindgeborene wohl als religiöse Ungebildeter ('am hā-'āres) den Heiden gleichgestellt werden<sup>70)</sup>. Schon Isaia fürchtet etwas Ähnliches (Is 6, 5), obwohl seine Sorge kein eschatologisches Heilsgut betrifft: »Wehe mir, ich bin verloren; denn ich bin ein Mann mit unreinen Lippen und wohne inmitten eines Volkes mit unreinen Lippen!«

Diese alttestamentliche Verwechslung oder vielmehr Verquickung von Schuld (Strafwürdigkeit) und Strafe, und die Bezeichnung beider als »Sünde«<sup>71)</sup> rechtfertigt nun in gewissem Maße die (tridentinische) Benennung der Fremdschuld als »*peccatum originale*«; macht aber daraus an sich noch nicht ein *peccatum verum et proprium* (wenn auch *habituale*) im gewöhnlichen Sinne des Wortes, weil ein solches *peccatum habituale* an sich ein *peccatum actuale* in derselben Person voraussetzt. Es muß hinzukommen, daß wir die Behauptung der Schrift ernst nehmen, wonach Gott die Schuld der Väter nicht nur an diesen selbst (was selbstverständlich vorausgesetzt ist), sondern auch an den Söhnen *heimsucht*, d. h. straft, sie also als strafwürdig und schuldig behandelt. Schuld ist schließlich kein »Akzidens« (höchstens das Fehlen eines solchen), das der Seelensubstanz »innerlich anhaftet«<sup>72)</sup>, sondern eine Beziehung zu Gott als dem Richtenden und Strafenden. Diese Beziehung ist jedem einzelnen Sünder eigen. Dadurch und nur dadurch wird die »fremde Schuld« in gewissem Sinn zur eigenen, zu einem *peccatum verum* (dies soll ja nur die Verwechslung mit der Konkupiszenz, nicht jede Analogie, ausschließen) *et proprium*. Die Fremdschuld ist darum nicht bloß eine zufällige Folge der Sünde, auch nicht eigentlich die *factio juris* einer Schuld, sondern gottgewollte und gerechte

---

anderer Weise, als etwa ein verbannter Israelit in Babylon die Sünden seiner Väter trug. Dieser stand unter dem göttlichen Gericht und »Zorn« als Angehöriger des abtrünnigen Volkes Israel und erlitt darum den Entzug des Heilsgutes mit Strafcharakter (*privatio boni salutaris*). Christus stand von Anfang an nicht unter dem Zorn, weil er als göttliche Person nie mit der schuldigen Menschheit völlig solidarisch verbunden war. Gerade darum haben seine Leiden für andere Sühnewert, den die Fremdschuld an sich nicht einschließt. Sein Leiden bestand auch nicht im Entzug des Heilsgutes. Da die Erbschuld nicht mechanisch übertragen wird, sondern durch Gottes »Heimsuchung« und (globales) Verwerfungsurteil, sind Ausnahmen möglich und gegeben, wo diesem Urteil besondere Gründe entgegenstehen.

<sup>69)</sup> Er wäre ganz biblisch gedacht; vgl. Hbr 7, 10. Die Hebräer dachten dabei nicht nach Art des Origenes an eine Präexistenz der Seelen, sondern an die vor Gott geltende Zusammengehörigkeit.

<sup>70)</sup> Es kann aber auch sein, daß er nur auf Grund seiner Blindheit als erblich belastet bezeichnet werden sollte.

<sup>71)</sup> Vgl. *hattā'ā*, *hattāt*, Num 32, 33; Is 5, 18; Zach 14, 19; Prov 10, 16; 'āwōn, Klg 5, 7; Gen 4, 13; Is 5, 18; Ps 40, 13; *peša'*, Job 8, 4; Klg 1, 14; Ps 39, 9, usw.

<sup>72)</sup> L. Scheffczyk, a. a. O. I, 300.

Folge der Sünde, d. h. sie schließt wahre Strafbarkeit ein. Daß sie dadurch nicht zur persönlichen Schuld (mit Verantwortung) der »Söhne« wird, daß also immer noch ein Unterschied zum *peccatum habituale proprie dictum* besteht, ist klar und braucht auch des Tridentinum wegen nicht geleugnet zu werden. Dies *peccatum habituale proprium improprie dictum* unterscheidet sich sachlich vom *proprie dictum* nur dadurch, daß der Strafzustand (bzw. die Entziehung des Heilsgutes, im neustamentlichen Falle, der »Gotteskindschaft« und der darin eingeschlossenen Rechte) nicht auf eigenem strafwürdigem Tun (Mißverdienst) beruht, sondern auf fremdem. So etwas ist dann, und nur dann, denkbar und möglich, wenn kein striktes Recht des Einzelnen auf das Heilsgut besteht, also im Bereich der Gnade. Denn eine Person einzig wegen des Vergehens einer anderen Person ihres eigentlichen Rechts zu berauben, wäre Unrecht, auch wenn Gott *per impossibile* so vorgeinge.

Ein weiterer Punkt, an dem Fremdschuld als Erbschuld den tridentinischen Bedingungen für das *peccatum originale* nicht zu genügen scheint, ist die dort erforderliche »Erblichkeit«<sup>73)</sup>. Die »fremde Schuld« beruht ja letztlich auf der (nicht fiktiven, sondern realen) gerechten Anrechnung und Anordnung Gottes; ohne diese, also durch bloße natürliche Zeugung, würde die Schuld nicht weitergegeben. Das ist aber nach gewöhnlicher Ansicht<sup>74)</sup> auch bei der Übertragung der Erbschuld nicht anders: Die Zeugung ist direkt Ursache nur für die Weitergabe der *natura humana*, und diese ist Voraussetzung und Bedingung, nicht aber naturnotwendige Ursache, der Erbschuld. Gerade weil so auch die Zeugung nur Bedingung, nicht die notwendig wirkende Ursache der Erbschuld ist, kann sie auch im weiteren Sinne verstanden oder durch Gleichwertiges ersetzt werden, wenn Gott es so will. Die Fremdschuld setzt immer das Verhältnis von »Vätern« und »Söhnen« voraus, und wo dieses Verhältnis in keiner Weise und in keinem Sinne bestände, könnte eine Übertragung der Schuld nicht stattfinden. Die Sünde der gefallenen Engel, zum Beispiel, könnte nicht den Menschen angerechnet werden oder für sie direkte Folgen haben, könnte also nicht zum *peccatum originale originans* werden<sup>75)</sup>.

<sup>73)</sup> »*Propagatione, non imitatione, transfusum*«, DS 1513. Dasselbe wird freilich auch an dem biblischen (paulinischen) Begriff der Erbschuld oft bemängelt; z. B. P. L e n g s f e l d t, *Adam und Christus*, Essen 1965, 118; H. H a a g, *Bibilische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre*, Stuttgart 1966, 62 f. 77; K. H. S c h e l k l e, a. a. O., 24; E. B r a n d e n b u r g, *Adam und Christus*, Neukirchen 1962, 174. Von einer Vererbung der Schuld sei keine Rede.

<sup>74)</sup> Die Rolle, die Augustinus der Konkupiszenz und dem Geschlechtsakt für die Übertragung der Erbschuld beimißt, gehört weder zum Wesen des katholischen Dogmas noch zu den Lehren des Tridentinum.

<sup>75)</sup> Hier ist vielleicht der Ort, kurz auf die Beziehung der Erbsünde zum »Satan« einzugehen, obwohl das nicht direkt zu diesem Thema gehört. Nach der Genesis war die Sünde Adams (und Evas, die davon nicht getrennt werden darf) kein absoluter Anfang, sondern veranlaßt durch die Schlange, die vom Jahwisten sicher nicht als (vierbeiniges, wie schon Josephus fabelt) irdisches Reptil gemeint war, sondern als Verkörperung eines dämonischen Wesens. Sap 2, 24 sagt daher ebenso richtig wie Paulus (»durch einen Menschen . . .«, Rö 5, 12): »Durch den Neid des Teufels ist der Tod in die Welt gekommen.« Tatsächlich ist der Antagonist Jesu in den Evangelien und besonders bei Johannes nicht, wie bei Paulus, Adam oder die Sünde, sondern der Satan. Die Erlösung erscheint hier eher wie eine Befreiung aus der Macht des »Bösen«, ein Sieg über den Teufel und zugleich die Aufrichtung der Gottesherrschaft. Man könnte nun leicht zwei verschiedene biblische »Erlösungstheorien« behaupten, hier die Erlösung von der Erbschuld, dort die vom »Fürsten dieser Welt« (vgl. G r o s s, a. a. O., I, 50 f), würde aber dabei übersehen, daß die beiden innerlich verbunden sind. Der Satan hat zwar auf die Sünde des Menschen direkt keinen Einfluß, weder auf die Ursünde noch auf die Erbschuld. Nach der hl. Schrift ist er der »Versucher«, der an der Sünde des Menschen interessiert ist; er schafft die Gelegenheit, den Boden, auf dem die Sünde am besten gedeiht. Hier ist der Punkt, an dem die »Situation« K. R a h n e r s und P. S c h o o n e n b e r g s zur Geltung kommt. Gerade die soziale Gebundenheit des Menschen, aber auch die

Aber das Sohnverhältnis wird im biblischen Sprachgebrauch sehr weit gefaßt. »Söhne Israels« sind alle, die zum auserwählten Volk gehören, obwohl man ganz genau wußte, daß blutmäßig längst nicht alle auf denselben Ahnen zurückgingen, sondern zu allen Zeiten viel fremdes Blut mit eingeflossen ist (*'ēreb rab*, Ex 12, 38). Das Sohnverhältnis umfaßt also sozusagen nicht nur die »vertikale«, sondern auch die »horizontale« Gemeinschaft. Es ist eine Sohnschaft, die man verlieren und wiedergewinnen kann. Gerade die (»horizontale«) Volks- und Bundeszugehörigkeit ist nun aber *die* »Sohnschaft«, die für Gott bestimmend ist bei der Übertragung und »Heimsuchung« fremder Schuld. Gerade der Brudergeist, die Liebesgesinnung, das Gemeinschaftsbewußtsein soll ja durch die solidarische Schicksalsverbundenheit gepflegt werden. Bei der neutestamentlichen Erbschuld, die alle Menschen und jeden Einzelnen umfaßt, hat eine solche Unterscheidung und Begrenzung wenig Sinn, da es ja keine »Außenseiter« gibt: Jeder der zur Menschheit gehört, ist, nach biblischer Sprechweise, ein »Sohn« des Menschen (Adams), ein »Menschenkind«. Damit wird die Frage nach dem biologisch-blutmäßigen Zusammenhang der Menschheit (Monogenismus – Polygenismus) theologisch im wesentlichen belanglos, sofern man nur nicht behauptet, daß es verschiedene »Menschheiten« gäbe, die vor Gott nichts miteinander zu tun hätten. Der tridentinische Begriff der *propagatio* (nicht »*generatio*«!), der sich nur auf Rö 5, nicht aber auf die oben skizzierte breite Schriftbasis der Fremdschuld stützt, muß daher entsprechend weit (im Sinne von »Menschsein«) gefaßt und verstanden werden. Das läßt sich aber ohne Schwierigkeit machen; denn wie wir an der Erbschuld teilhaben auf Grund der menschlichen Natur (der Zugehörigkeit zur Menschheit), so haben wir an der menschlichen Natur teil auf Grund der Zeugung. Daß dies keine »Erblichkeit« im eigentlichen Sinne besagt, kann man ruhig zugeben.

---

inneren Hemmungen (s. u. S. 42) und Hemmungslosigkeiten, alles, was Einsicht und Liebe erschwert oder »moralisch unmöglich« macht, alles was verhärtet, verblendet, verstockt, was die Sünde entfesselt, wird von der hl. Schrift dem Teufel zugeschrieben. Er ist nicht die Ursache, sondern der große Katalysator der Sünde, der die Sünde zur Tragik macht, während die rein persönliche, aus eigener Initiative erwachsende Sünde (»mit erhobener Hand«) dieser Tragik entbehrt. Auch Paulus kennt diese Großmacht; er nennt sie, im Bereich des moralisch-äußeren Einflusses (wie Johannes) den »Fürsten« (Eph 2, 2), gewöhnlich aber im Plural »Mächte und Gewalten« (vgl. H. Schlier, *Mächte und Gewalten im N.T.*, 1958). Im Bereich des physisch-inneren Einflusses tritt dafür der Ausdruck »*hamartia*« die »Sünde« ein, die wie schon vielen aufgefallen ist, bald wie eine »überpersönliche und vorgeschichtliche Macht« (Schelle, a. a. O., 21) oder als »ein persönliches Wesen, als eine Macht, der aus *basileuein* über alle zukommt« (Brandenburg, a. a. O., 164), bald dem »unwiderstehlichen« *yēser hā-ra'* der Rabbiner ähnelt. Sie nimmt im Menschen »Wohnung wie eine dämonische Macht« (Brandenburg, a. a. O., 160; daselbst die Schriftbelege). Die Personifikation ist so aufdringlich, daß es mir sehr fraglich erscheint, daß Paulus mit »*hamartia*« den *yēser hā-ra'* oder die Konkupiszenz meint, wie die tridentinischen Väter annahmen (DS 1515; vgl. Gross, a. a. O., I, 55, Anm. 40); vielmehr scheint es mir ein Euphemismus für den Teufel zu sein, der die Konkupiszenz auszunützen weiß. Hierzu paßt, daß die Schrift (wie die Apokryphen und die rabbinische Literatur), die Tyrannei der »Mächte und Gewalten«, unter denen die unerlöste Menschheit seufzt und von der sie durch Christus erlöst wird, mit den sog. »Völkerengeln« (vgl. Strack-Bill. III, 49–51; und J. Michl, in Reall.Ant.Chr. Bd. 5, 87) in Verbindung bringt, die seit dem Turmbau von Babel über die Heidenvölker herrschen. Durch den Druck einer öffentlichen Atmosphäre des Unglaubens und der Sünde (»Unreinheit«), die sie fördern, durch die solidarische Resistenz, die sie der Gottesherrschaft entgegensetzen, ähneln sie der »Unheilssituation« der entmythologisierten Theologie, erklären aber besser als diese die Wirkweise, wie Gott die »Vätersünde an den Söhnen heimsucht«, wie er »verblendet« und »verhärtet« (Is 6, 10; Rö 9, 18; 2 Kor 4, 4). Sicher ist, daß die Engelsünde nicht die Ursünde der Menschheit sein kann, und kein noch so verhängnisvoller Fremdeinfluß dämonischer Verführung und Einwohnung (Besessenheit) direkt die Erbschuld konstituieren kann. Es fehlt das Väter-Söhne Verhältnis.

4) Es bliebe noch zu klären, inwiefern das der neutestamentlichen Erbschuld zu Grunde liegende *peccatum originale originaus* nach der obigen Auffassung als *origine unum* (DS 1513) hingestellt werden kann und wo es überhaupt in der *geschichtlichen Wirklichkeit* zu suchen ist. Es ist gleichsam ein unbekanntes X, das die beiden Bedingungen erfüllen muß, eine »Vätersünde« zu sein, und die ganze von Christus erlöste oder zu erlösende Menschheit in ihre Folgen verwickelt zu haben. Nirgendwo ist der Gedanke deutlich belegt, daß Gott auch die Sünden der *Söhne* an den Vätern heimsucht<sup>76</sup>), obwohl auch das einen guten Sinn haben könnte: sie hätten sie eben besser erziehen sollen. Die Ursünde muß daher im wesentlichen am Anfang der Menschheit liegen, weil der reale Grund der Folge vorausliegen muß; was aber noch nicht besagt, daß sie auch am Anfang der Menschheit schon abgeschlossen sein müßte. Sie muß ferner ein gewisses Maß erreicht haben (vgl. Gen 15, 16), um für Gott einen angemessenen Grund abzugeben, der ganzen Menschheit global die vorgesehene Gnade zu entziehen. Das ist für unser (allerdings menschlich begrenztes) Empfinden erst dann gegeben, wenn so etwas wie die »Menschheit« auch nach vulgärem Verständnis schon besteht (also gerade nicht, wenn eben erst einige wenige Exemplare der Gattung aufgetaucht sind) und wenn bei weitem der größte Teil dieser Menschheit in der Sünde und der Abkehr von Gott solidarisch geworden sind (nicht, wenn nur ein kleiner Teil und wäre es auch die Hälfte, was bei der Freiheit des Willens wohl der Durchschnitt sein müßte, ohne sozialen Zusammenhang der Sünde verfallen wäre). Wann dies der Fall war, läßt sich durch menschlich »vernünftige« Gründe oder Methoden (Ätiologie?) nicht näher bestimmen<sup>77</sup>). Auch die Schrift kann nur Kongruenzgründe geltend machen. Die Genesis kennt, abgesehen von der Paradiessünde, mehrere, wenigstens zwei, verschiedene Verurteilungen der »Menschheit«, eine vor der Flut (Gen 6, 7), die in der Flut ihren Abschluß und ihre Sühne findet; und eine im Zusammenhang mit dem (symbolischen) Turmbau zu Babel (Gen 11, 8), die bis zur Gegenwart fort-dauert. Der »Turmbau« ist das letzte Mal, wo die Menschheit als geschlossene Einheit handelnd auftritt; danach zerstreut sie sich in verschiedene »Völker«. Eine Erlösung, die einen Abfall der Gesamtmenschheit rückgängig machen will, hätte daher ihre auslösende Gegenursache in der Zeit vor der »Völkerteilung« (Dt 32, 8 LXX) zu suchen. Später liegende »Vätersünden« sind partikulär und kurzlebig (»bis ins dritte und vierte Geschlecht«), ganz abgesehen von den verschiedenen Heilsgütern, die sie betreffen.

Der verhängnisvolle Sündenfall liegt biblisch gesehen jedenfalls an den Anfängen. Diese biblische Sprechweise und Tradition sollte man nicht zugunsten rein theoretische Erwägungen preisgeben, zumal die Entscheidung Gottes, der Menschheit global die Gnade zu entziehen, eine freie Entscheidung ist und nicht von den Philosophen errechnet werden kann. Für den Gott der Philosophen gibt es keine Zeit; er schaut den Verfall der Menschheit als ganzer von Ewigkeit her und kann darum ebenso von Ewigkeit her die Strafe dieses Verfalls bestimmen<sup>78</sup>). Der biblische Gott wartet mit seinem Zorn, bis die Sünde der Väter wirklich geschehen ist, und verurteilt nicht die Väter wegen der Sünden ihrer noch ungeborenen Enkel.

<sup>76</sup>) Er wird abgeleugnet an den oben (S. 31) zitierten, drei deuteronomistischen Stellen (Dt 24, 16; 4 Kg 14, 5; 2 Chron 25, 4), wonach die Väter *nicht* wegen der Sünden der Söhne sterben sollen.

<sup>77</sup>) Auch die Forderung: »Es muß die Sünde sein, die Christus ans Kreuz schlug« (die »hypothèse de travail« von H. R o n d e t, a. a. O., 313 ff kommt ungefähr darauf hinaus) hilft uns hier nicht weiter.

<sup>78</sup>) Vgl. G. B l a n d i n o, *Peccato originale e Poligenismo*, Forlì 1967.

Die Gleichsetzung der Ursünde mit der »Sünde der Welt« im Sinne aller Menschensünden bis ans Ende der Welt<sup>79)</sup>, als Fremdschuld betrachtet, hat jedenfalls das gegen sich, daß sie die biblische Denkweise und die kirchliche Tradition aufgibt, und eine fragwürdige theoretische Möglichkeit an deren Stelle setzt.

In der konkreten Form, wie P. S c h o o n e n b e r g seine Theorie begründet, sind außerdem noch andere, mit der katholischen Erbschuldlehre vereinbare, Elemente enthalten. Nach seiner Darstellung wirkt die Ursünde nach Art einer »*Situation*«<sup>80)</sup>, in die ein Mensch ohne sein Zutun hineingeboren wird. Der Einfluß ist also ohne göttliches Dekret, als konnaturaler Effekt der Sünde, wirksam und rein natürlich-psychologischer Ordnung, durch eine dem Menschen äußerliche vergiftete Sündenatmosphäre, also gerade das, was das Tridentinum mit »*imitatione*« bezeichnet und ablehnt. Dadurch wird auch nichts geändert, wenn man sprachlich ein Passiv daraus macht und von dem »*Situiertsein*« des Einzelnen redet. In theologischer Fachsprache handelt es sich dabei um eine »*Gelegenheit*« (*occasio*), und was dabei herauskommt, sind immer nur persönliche Sünden (vielleicht nur »*materielle*«), für die eine persönliche Umkehr erfordert ist und genügt. Eine solche Unheilssituation wäre übrigens für den heutigen Christen, an dem kein Fluch mehr haftet (Rö 8, 1), genau so wirksam, wie für den unerlösten Menschen. Andererseits müßte man auch wohl Ausnahmen zugeben, wo Menschen *de facto* in einer religiös sehr günstigen Umgebung und Situation aufwachsen, und dennoch der Erlösung durch Christus bedürfen. Man kann natürlich nicht leugnen, daß die *Situation*<sup>81)</sup> zu den »*fremden*« Ursachen (besser: Gründen) gehört, wodurch die Verdienst- und Heilmöglichkeiten (besser: Heilsaussichten) des Einzelnen bei aller Freiheit unter Umständen sehr herabgemindert sind.

Ganz ähnlich wie bei der (dem Menschen äußeren) Situation liegt der Fall aber auch bei der Begierlichkeit (auf die schon oben eingegangen wurde) oder anderen *inneren* Voraussetzungen der Sünde. Obwohl Paulus zuweilen (Rö 6, 12–14; 7, 14–20) in kühnen Bildern den Begriff der »Sünde« sehr ausweitet und mit der Begierlichkeit zu identifizieren scheint (vgl. aber Anm. 75), so hat das Tridentinum jedenfalls mit Recht die Gleichsetzung dieser »Sünde« mit der Erbschuld abgelehnt (DS 1515). Ob und in welchem Sinne die Konkupiszenz »aus der Sünde« (Adams) stammt, ist eine Frage, auf die wir hier nicht einzugehen brauchen, weil sie mit der Erbschuld nichts zu tun hat. Das Bekenntnis der Konzilsväter, dies angebliche Nebenprodukt der Ursünde zu spüren (»*fatetur et sentit*«), darf nicht in dem Sinne ausgelegt werden, als ob man die Erbschuld selbst spüren und erfahren könnte. Ein *peccatum habituale*, den Zustand der Strafwürdigkeit vor Gott, spürt man ohne besondere Privatoffenbarung nicht, ob man nun ein schlechtes Gewissen hat oder nicht.

Diese beiden Arten (äußere und innere) von Fremdeinfluß auf das ewige Schicksal des Menschen existieren ohne Zweifel, aber sie konstituieren keine »Erbschuld« und beruhen überhaupt nicht notwendig auf Schuld. Irrtum und Zufall haben dieselben Wirkungen. Wieviel Menschen werden nicht durch wohlmeinende, aber

<sup>79)</sup> wie P. S c h o o n e n b e r g sie sich vorstellt; a. a. O., 115–141; 198–213.

<sup>80)</sup> Schon R a h n e r spricht von der Erbschuld als »Unheilssituation« in »*Theologisches zum Monogenismus*« in: Schriften zur Theologie I (1954), 305 ff.

<sup>81)</sup> Man denke an Versuchungen, Verführungen und andere »Zufälle« aller Art. Was dabei verloren geht, ist aber immer *persönliches* Verdienst, nie etwas, worauf der Mensch vorgängig zu seinem persönlichen Tun ein Recht hätte. Der einer Verführung Erlegene verliert das Heil wegen seiner eigenen Sünde als der eigentlichen Ursache; der Verführer ist dabei nur *occasio* (Grund, aber nicht Ursache).

irrende Theologen und Prediger davon abgehalten, die notwendigen Heilmittel zu gebrauchen, mit der Begründung, »es geht auch ohne das«. Der Schaden ist objektiv vorhanden, aber eine Schuld liegt nicht vor, und eine »Heimsuchung« von seiten Gottes erst recht nicht. Überhaupt läßt sich wohl folgendes sagen: Eine Beeinflussung Anderer durch Sünde ist nur denkbar oder jedenfalls biblisch belegbar in dreifacher Weise:

a) als *moralisch-äußerer Einfluß*, über das geistige Erkenntnisvermögen des Menschen. Hierher gehört das schlechte Beispiel, Versuchungen, Verführungen (auch durch den Teufel), Sitte, moralischer Zwang, öffentliche Meinung, eben alles, was unter »Situation« verstanden wird;

b) als *physisch-innerlicher Einfluß*, über das körperliche Substrat des sittlichen Aktes. Hierzu sind zu zählen jede Art von Verschlechterung der Erbmasse, die auf das sittliche Handeln des Menschen Einfluß hat, der (angeschaffene!) *yēšer hā-rāʿ*, Konkupiszenz, Schwächung von Verstand und Willen gegenüber dem Guten<sup>82</sup>). Auch in dieser Weise ist dämonischer Einfluß denkbar (vgl. Job 2, 6; Lk 13, 16; und die Besessenheit);

c) als *theologisch übernatürlicher Einfluß*, über die vergeltende (bzw. gnadenentziehende) Gerechtigkeit (»Heimsuchung«) Gottes. Hier ist die Erbschuld einzuordnen. Nur hier kann Strafcharakter solidarischer Art vorliegen; in den ersten beiden Fällen beruht die Strafwürdigkeit vor Gott immer nur auf der persönlichen Sünde des Einzelnen.

Die Frage nach der geschichtlichen Wirklichkeit der Ursünde hat manche theoretische Implikationen. Theologen, die am Heil des Urmenschen und an einer einzigen universellen Heilsordnung interessiert sind, die »ohne Rest aufgeht«, sind schwer zu befriedigen. Wenn der Sündenfall nicht vor der Geburt des dritten Menschen geschehen und abgeschlossen wäre, so hätte es (nach solchen Systematikern) Menschen ohne Erbsünde gegeben, die es (angeblich) nicht geben darf. Wenn diese dann noch ohne schwere persönliche Schuld vor dem allgemeinen Sündenfall gestorben wären, so hätten sie ohne Christus das ewige Heil erreicht, was ebenfalls nicht sein darf. Das Unbefriedigende an solchen Berechnungen des freien Heilswillen Gottes (natürlich mit »Schriftbeweisen«) ist vor allem, daß sie einen allzu logisch-absoluten Maßstab an die psychologisch-relative Sprechweise (»alles« bzw. »nichts«) der Bibel anlegen. Wenn Paulus sagt: »Alle haben gesündigt und entbehren der Herrlichkeit Gottes« (Rö 3, 23), so ist es unangemessen, diese Aussage in die Mikrometerschraube der Logik zu spannen und Konsequenzen daraus zu ziehen, die überhaupt nicht im Blickfeld und in der Aussageabsicht Pauli lagen. Vielleicht wollte er im Zusammenhang überhaupt nur sagen, daß beide Gruppen, die Juden und Heiden seiner Zeit, in gleicher Weise der Erlösung durch Christus bedürften. Es lag ihm ganz fern, etwas über alle Zeiten und Umstände aussagen zu wollen, die denkbar sind. Auch der Ausgangspunkt der Argumentation Pauli, das Kerygma von der allgemeinen Heilsnotwendigkeit Christi (Apg 4, 12) wollte nicht besagen, daß alle Individuen, wann immer sie gelebt haben, durch Christus das Heil erlangen. Es ist allzu verlockend für den Dogmatiker, zur Ehre Gottes aus positiven allgemeinen Aussagen der Schrift exklusive zu machen. Wir müssen und können die Frage nach dem Schicksal der viele Jahrtausende umfassenden vorge-schichtlichen Menschheit getrost der Weisheit und Güte Gottes überlassen, denn geoffenbart ist darüber nichts. Uns genügt zu wissen, daß wenigstens seit dem Auf-

<sup>82</sup>) Das Kastensystem des Hinduismus knüpft hier an; vgl. skr. *pāpa-yoni* »von schlechter Geburt«, *Bhag. Gita* 9, 32; *Manu* 4, 166.

trag Christi, Heiden wie Juden die Erlösung zu vermitteln, sie diese auch nötig haben, und daß die Sünde, von der sie erlöst werden sollen, der Vergangenheit und den »Vätern« angehört. Sie ist insofern »*origine unum*«, als sie aus einer gewissen Konspiration oder Tatgemeinschaft der Menschheit hervorging (bei Annahme eines *Polyphyletismus* wird dieser Zusammenhang allerdings fraglich), und weil sie jedenfalls vor Gott als eine einzige »Menschheitsschuld« seinen Zorn<sup>83</sup>), d. h. die globale Verwerfung der Menschheit auslöste, wenn sie auch aus vielen Einzelsünden zusammengesetzt ist. Seitdem tragen alle an dieser Schuld und sind auch in diesem Sinne (abgesehen von ihren persönlichen Sünden) Sünder. Wenn Israel vorzeitig aus dieser *massa damnationis* ausgenommen und auserwählt wurde, so geschah das nach den Theologen (die das Objekt und Ziel der Auserwählung von Anfang an in dieselben, Israel völlig unbekannt, Heilsgüter verlegen) im Hinblick auf Christus.

5) Wir können jetzt zu Paulus zurückkehren und prüfen, ob und wie die Erklärung der Erbschuld als Fremdschuld im analogen Sinn zu seiner Auffassung paßt. Niemand wird leugnen wollen, daß Paulus mit seinem »einen Menschen« (Rö 5, 12) den Adam der Genesis meinte und daß er sich diesen recht konkret als geschichtliches Individuum vorstellte. Das ist aber für die Frage nach dem Wesen der Erbschuld nicht wesentlich. Ebenfalls ist klar<sup>84</sup>), daß er den durch Adams Sünde ausgelösten Tod (die Notwendigkeit zu sterben) als leiblich-physischen Tod verstanden hat, nicht als »*mors animae*«, und daß diese beiden auch nicht durch »Implikation« miteinander verkoppelt werden können. Entscheidend ist allein, ob Paulus mit »sündigen« und »Sünder« immer nur persönliches Sündigwerden meint, oder das, was wir mit Fremdschuld bezeichnen haben. Dafür ist die richtige Übersetzung von Rö 5, 12 ausschlaggebend, denn danach pflegen die meisten Ausleger den Sinn der folgenden Verse zu bestimmen (obwohl das keineswegs zwingend folgt).

Wegen der Übersetzung von *ep'hô* ist schon unnötig viel Tinte geflossen und wird auch noch weiter fließen. Daß *ep'hô* nicht »in welchem« heißen kann, bedarf kaum noch der Erwähnung. Daß es aber »einfach gleichbedeutend« mit »weil« sein soll, ist von vornherein unwahrscheinlich: weshalb sollte Paulus eine so seltene und vage Umschreibung (wenn sie überhaupt möglich ist) gewählt haben, wo ein einfaches *hoti* oder *diboti* oder *epeidê* genügt hätte? Und was sollte es auch heißen, daß der Tod (= durch Adams Sünde) auf alle überging, »weil alle gesündigt haben«? Die Erwähnung Adams wäre völlig überflüssig, weil die Sünde jedes Einzelnen (dies wird ja supponiert!) genügt, um die allgemeine Sterblichkeit zu erklären. Bedurften die späteren Geschlechter des Anlasses der Sünde Adams, um selbst zu sündigen? Wenn nicht, so hätte Adam in der Argumentation nichts zu suchen. S. L y o n n e t hat denn auch<sup>85</sup>) nachgewiesen, daß diese immer wieder weitergereichte Identifizierung ohne Beleg ist. Das einzige vorpatristische Beispiel, das angeführt zu werden pflegt (Diodorus Siculus 19, 98) ist evident mit »und deshalb« zu übersetzen<sup>86</sup>). Eine Kausalbeziehung liegt vor, aber auf der logischen Ebene und umgekehrt als bei »weil«; und dies ist je nach dem Zusammenhang wiederzugeben mit »auf Grund der Tatsache (oder Annahme), daß ...« oder »was voraussetzt,

<sup>83</sup>) Wer auf diesen biblischen Ausdruck mit Entrüstung reagiert (»blindes Wüten«, usw.), zeigt, daß er die Sprache der Bibel nicht versteht.

<sup>84</sup>) B r a n d e n b u r g, a. a. O., 167, Anm. 2 leugnet es.

<sup>85</sup>) *Biblica* 1955, 436 ff.

<sup>86</sup>) Im Toten Meer bilden sich jedes Jahr zwei von den Anwohnern ausgebeutete Pechinseln, eine größere und eine kleinere, *weshalb* (*ep' hô dê*; Lyonnet: »en suite de quoi«) die Küstenbewohner die größere »Kuh« und die kleinere »Kalb« nennen.



daß ...« oder »was besagt, daß ...« oder »was nicht möglich ist, wenn nicht ...« oder »und daraus folgt, daß ...« oder einfach »und deshalb ...«<sup>87)</sup>.

Von diesen Vorbemerkungen her wird folgende Paraphrase von Rö 5, 12 ff verständlich: »Durch *einen* Menschen, Adam, kam die Sünde in die Welt, und durch die Sünde der Tod; und so (= durch die Sünde Adams) ging der Tod auf alle Menschen über, (auf Grund der Annahme, daß =) was voraussetzt, daß alle (irgendwie) »gesündigt« haben. Nun gab es zwar auch schon vor der (Sinai-) Gesetzgebung (persönliche) Sünde in der Welt, aber (diese Sünde kann nicht die Ursache ihres Todes gewesen sein, denn) ohne Gesetz wird die Sünde nicht angerechnet (und darum hätten eigentlich von Adam bis Moses die Menschen nicht zu sterben brauchen). Dennoch herrschte der Tod (= starben die Menschen) auch von Adam bis Mose, ohne daß die Menschen wie Adam (nämlich ein unter Todesstrafe verpflichtendes Gesetz übertretend) gesündigt hätten. (Sie starben also auf Grund der Sünde Adams, die sozusagen ihre eigene Sünde wurde, nicht der eigenen Todsünde). Wie nun durch *einen* Menschen der Tod in die Welt gekommen ist, so (und noch viel mehr) ist wiederum durch das Verdienst des *einen* Menschen Jesus Christus die Gnade Gottes und die Gabe (des Lebens) auf die Vielen (Erlösten) übergegangen.«

Da Paulus das Beispiel Adams gebraucht, ist bei ihm der Tod (die Sterblichkeit) das Zwischenglied, aus dem die Sünde aller erkannt wird. Was für eine Sünde das ist, kann Paulus noch nicht mit einem Fachausdruck beantworten; er sucht ja erst danach als nach dem unbekanntem X<sup>88)</sup>. Modern ausgedrückt, würde er »gesündigt« in Anführungszeichen setzen, weil er ihm einen neuen Sinn gibt. Daß er es nicht im gewöhnlichen Sinne meint, zeigen die folgenden Verse mit ihrem etwas sprunghaften Beweisverfahren. Er macht sich selbst den Einwand: »Es kann aber nicht ihre eigene Sünde gewesen sein, die solch eine Wirkung (den Tod) nach sich gezogen hätte. Wenn wir einmal ganz absehen von der Zeit nach Moses, von der man sagen könnte, die Menschen seien gestorben, weil sie alle, Juden wie Heiden, das Gesetz nicht gehalten haben (Rö 3, 9 ff), das den Übertretern den Tod androht: Auch vor Moses mußten die Menschen sterben. Auch diese haben zwar (persönlich) gesündigt (gegen das in ihren Herzen geschriebene Gesetz, Rö 2, 15), aber nicht wie Adam gegen die ausdrückliche Warnung: Du wirst des Todes sterben (Gen 3, 3) und hätten daher nicht so hart gestraft werden können; denn »keine Strafe ohne (sie androhendes) Gesetz«<sup>89)</sup>. Also war es die Sünde Adams, die alle zu todeswürdigen »Sün-

<sup>87)</sup> Auch die anderen drei *ep' hō*-Stellen bei Paulus enthalten ähnlich nuancierte Grund-Folge-Aussagen. Man erreicht ein besseres Verständnis, wenn man übersetzt: Phil. 3, 12: »Ich bemühe mich, das Ziel zu packen, *was* (voraussetzt, daß =) *nicht möglich ist, wenn ich nicht* zuvor von Christus gepackt worden bin« (d. h., ohne ihn, durch eigene Anstrengung, kann ich das Ziel nicht erreichen); Phil 4, 10: »Ich habe mich sehr gefreut, daß eure Sorge um mich nun doch einmal Frucht getragen hat; (was voraussetzt, daß =) *ich setze dabei voraus, daß* ihr auch sonst schon immer um mich bemüht gewesen seid, aber offenbar hattet ihr keine Gelegenheit, es zu zeigen«; 2 Kor 5, 4: »Wir seufzen unter der Last des Leibes; (daraus folgt aber nicht, daß =) *das besagt aber nicht etwa, daß* wir die Zelthülle ablegen wollen; nein, wir möchten etwas darüber ziehen, damit so das Sterbliche vom Leben absorbiert wird.« Im übrigen ist diese Verwechslung von Grund und Folge ein gar nicht seltener Semitismus; vgl. Ps 44 (45), 3 LXX (*dia touto* = 'al kēn muß heißen »weil«); Ps 51, 6; 130, 4 (*lā-ma'an* muß heißen »darum«). – Die Peschitta stützt nicht, wie E. Brandenburg, a. a. O., 171 behauptet, die Übersetzung »weil«. Sie hat nicht 'al de, was sprachlich genau *ep'hō* entsprechen und »weil« heißen würde, sondern *be-hā de*, was einem neutrischen lateinischen »in quo« entspricht.

<sup>88)</sup> Gross, a. a. O., I, 63 wirft ihm vor, daß er rätselhafter als die Pythia rede, weil er die Terminologie Augustins und des Tridentinums nicht verwendet.

<sup>89)</sup> Rö 5, 13 b; vgl. dazu J. V. Casey, *A Study of Canon 2222*, § 1 (Canon Law Studies n. 290, Washington 1949) und die »Erklärung der Menschenrechte« vom 26. August 1789, Art. 8:

dern« (Rö 5, 19) machte, nicht die eigene Tatsünde.« Paulus vergißt einen Augenblick, daß er selbst vorher auch den ohne Gesetz sündigenden Heiden nicht irgend eine Strafe, sondern den Tod (*apolountai*) zudiktiert hatte (Rö 2, 12); aber er bleibt seiner Beweisführung treu bis zur Durchführung des Gegentypus (Rö 5, 19). Die beiden »uneigentlichen« Sündenausdrücke (verbal 5, 12, schon 3, 23?; substantivisch 5, 19) sind demnach »fremde Schuld« im oben ausgeführten Sinn<sup>90</sup>).

»Fremde Schuld« liegt wohl auch vor in Eph 2, 3: »Wir (Juden) waren von Natur Söhne des Zornes (= von Gott Verstoßene) wie die Anderen (= die Heiden)«, wenn auch nicht so deutlich<sup>91</sup>). Sicherlich ist niemand ein Objekt göttlichen »Zorns« ohne (irgendeine) Schuld. Das ist es ja gerade, weshalb Paulus eine »Sünde« im uneigentlichen Sinne für die, welche nicht so schwer wie Adam gesündigt haben und doch unter Gottes Zorn stehen, postuliert und sozusagen konstruiert. Er findet sie aber unschwer in seinem theologischen Denkschema von der »fremden Schuld«, der »Väterschuld«. Daß von einer »Vererbung« des sündigen Zustands nirgends ausdrücklich die Rede ist, braucht niemand zu verwundern. Diese ist eben mit dem Begriff der »Väterschuld« gegeben und eine spätere, selbstverständliche Explizierung und Applizierung der Tatsache, daß die Söhne nicht nur Vermögen erben können, sondern auch Schulden. Paulus hat damit den Begriff der Erbschuld im Sinne der katholischen Theologie auch ohne die Erwähnung einer »*propagatio*« (die ja in jedem Falle nur Bedingung ist) als »universale Fremdschuld« im wesentlichen richtig in den Blick bekommen. Die Unterschiede zu Augustinus und dem Tridentinum berühren das Wesen nicht<sup>92</sup>).

Paulus ist rabbinischer Theologe. Ob die altrabbinische (pharisäische) Theologie

»... Nul ne peut être puni qu'en vertu d'une loi établie et promulguée antérieurement au délit et légalement appliquée«.

<sup>90</sup>) a. a. O., ist von den eigenen Gegengründen so überzeugt, daß er den uneigentlichen Sinn von »Sünder« in v. 19, der doch durch den Antiparallelismus zur Rechtfertigung durch Christus völlig klar und unmißverständlich ist (bei der weniger geeigneten verbalen Fassung von v. 12 sucht Paulus eben noch nach einem Ausdruck) verharmlosend umbiegt zum persönlichen Sündigen (232).

<sup>91</sup>) Der Zusammenhang deutet zwar auf persönliche Sünden hin (2, 1-3), aber auch auf die Abhängigkeit vom »Zeitgeist (*aiōn*) dieser Welt«, vom »Fürsten über die Mächte der Luft«, vom »Geist, der immer noch in der Rotte der Ungehorsamen wirksam ist«: alles überpersönliche Einflüsse, die über ein Kollektiv wirksam sind. Auf dieses Kollektiv weist dann (v. 3) das *physei* (»von Haus aus«, als Mitglieder der dem Zorn Gottes verfallenen Menschheit) zurück. Paulus schaut hier Tatsünde und Natursünde als Einheit, wie sie konkret existiert, unterscheidet sie aber auch wiederum. Ob es glücklich ist, mit J. M e h l m a n n, *Natura Filii Irae*, Roma 1957, 673, die Erbschuld als durch persönliche Schuld »informiert« zu bezeichnen, ist eine andre Frage. Vgl. auch H. S c h l i e r, *Epheserbrief*, 107.

<sup>92</sup>) Nach K. R a h n e r (*Schriften zur Theologie I* [1954], 306) ist als »Minimum« zur Wesenskonstitutionen des tridentinischen Dogmas erforderlich: »Eine allgemeine, allen Menschen im voraus zu ihrer eigenen persönlichen Freiheitsentscheidung umfassende Unheilssituation, die dennoch Geschichte und nicht Wesensbestand ist, durch den Menschen geschehen und nicht einfach mit der Kreatürlichkeit gegeben ist.« Der allgemeine Zustand der Fremdschuld von Rö 5, 12 und 19 ist zwar mit »Unheilssituation« nicht eindeutig und passend wiedergegeben, aber er erfüllt die Bedingung, Geschichte und nicht Wesensbestand des Menschen zu sein. Dasselbe gilt für das augustiniisch-tridentinische *peccatum originale*. Es genügt nicht die äußere Gelegenheit oder Gefahr des Unheils, sondern das Unheil (*privatio gratiae*) selbst, mit gottgewolltem, kollektivem Strafcharakter, ist wesentlich, und zwar als Strafentzug eines ganz bestimmten Heilsgutes, nämlich des eschatologischen, von Christus verkündeten Heils. Eine durch Menschen, aber ohne Sünde (etwa durch menschliche Verirrung), also ohne Strafcharakter, geschaffene Unheilssituation würde nicht genügen, ganz abgesehen davon, daß »Situation« nach normalem Sprachgebrauch immer äußerlich bleibt, und nie »*unicuique proprium*« genannt werden kann (s. o.). Rahner vernachlässigt ferner allzu sehr die doch immerhin unaufgebbare Einheit oder Solidarität der Ursünde (»durch Menschen« ist nicht »durch Adam«).

eine »Ersünde« gekannt hat, wird von verschiedenen Autoren verschieden beantwortet, weil ganz verschiedene Begriffe von Erbschuld vorausgesetzt werden<sup>93</sup>). Nach der obigen Auffassung haben die Rabbiner verschiedene Fälle von »Ersünde« (Vätersünde) gekannt (wovon die im oben zitierten Midrasch Deuteronomium Rabba deutlich enthaltene sicherlich nicht erst mittelalterlichen Ursprungs ist). Ob sie aber *die* Erbschuld gekannt haben, um die es in der christlichen Theologie geht, ist sehr fraglich. Es scheint, daß diese eher in den Kreisen der Essener und der Täuferbewegung zuhause war, nämlich die Überzeugung, daß auch auf Israel, wie auf den Heiden, von den Vätern (der vorexilischen Periode) her eine Schuld lastet, deren Folgen nicht so sehr das Sterbenmüssen, Exil und ähnliche irdisch-natürliche Übel sind, sondern etwas viel Schlimmeres: Bundesbruch und Ausschluß von der ursprünglichen gnadenhaften Auserwählung, vom Reiche Gottes und den Verheißungen der *künftigen* Welt. Israel war dadurch auf die Stufe der Heiden zurückgesunken. Aber man unterschied diese »Vätersünde« nicht deutlich von den eigenen Sünden und erwartete darum die Vergebung nicht vom Messias, sondern von der eigenen Umkehr und Werkgerechtigkeit. Erlösung von den Sünden gehörte jedenfalls nicht zu den Gütern, die die rabbinische Theologie vom Messias erwartete<sup>94</sup>), obwohl sie bei den Propheten ganz klar als messianisches Heilsgut erscheint. Jesus verzieh Sünden, zum Skandal der Pharisäer, ohne daß ihn jemand darum gebeten hätte. Es wäre andererseits höchst sonderbar, wenn für dieses wichtigste Heilsgut, das Jesus zu bringen hatte, überhaupt weder Bedürfnis noch Verständnis vorgelegen hätte, zumal er es nirgends deutlich erklärt. Wir haben daher anzunehmen, daß diese Heilsauffassung und -Hoffnung in der Botschaft vom *Reiche Gottes* äquivalent enthalten ist und erst durch den theologischen Scharfblick eines Paulus aus ihrer Einkleidung isoliert wurde. Ontologisch beruht die Erlösung auf der sie auslösenden Ursache, der Ursünde; gnoseologisch jedoch ist das Fundament des Erbschuldglaubens nicht die geschichtliche Existenz eines mit Namen nachweisbaren Sünders Adam, sondern der Erlösungsanspruch Jesu.

<sup>93</sup>) Vgl. J.-B. Frey, *L'Etat originel et la Chute de l'Homme d'après les conceptions juives au temps de J.-C.*, in: RSPTh 5 (1911) 507–545; B. Malina, *Some observations on the Origin of Sin in Judaism and St. Paul*, in: CBQ 31 (1969) 18–34.

<sup>94</sup>) »Daß »Erlöser« oder »Retter« zur Zeit des Neuen Testaments eine geläufige Messiasbezeichnung gewesen wäre, läßt sich nicht belegen«, ThWbNT VII, 1014, 37.