

Karl-Heinz Weger SJ

Erbsündentheologie heute

Situation, Probleme, Aufgaben

Alles Reden und Denken über die Situation, in der sich die katholische Erbsündentheologie heute vorfindet, muß von einer Einsicht her anheben, die man natürlich modifizieren und verschieden akzentuieren, aber nicht ernsthaft bestreiten kann. Und diese Einsicht lautet: die in der nachtridentinischen Zeit „traditionell“ gewordene katholische Erbsündenlehre wird auch von den Gläubigen unserer Zeit nur noch mühsam geglaubt. Was die Schulbücher der Dogmatik und die Katechismen der Kinder über den geschichtlichen Ursprung der vielfältigen menschlichen Erfahrung von Leid und Sterben zu sagen wissen, was als universales Unheil und als die vorpersonale Schuld eines jeden Menschen die Erlösungsbedürftigkeit der gesamten Menschheit ausweisen soll: es ist so, wie es verkündet wird und im Bewußtsein der Gläubigen lebt, nicht mehr überzeugend und somit in Gefahr, jede existentielle Bedeutung im Leben und Daseinsverständnis des Christen zu verlieren.

Wo aber eine Heilsbotschaft ihre Glaubwürdigkeit verloren hat und auf das Niveau einer zwar auch noch gewußten, aber nicht mehr ernst genommenen mythologischen Erzählung abgesunken ist, da bieten sich der Reflexion über diesen Verlust an Glaubwürdigkeit meist auch verschiedenartige kausale Erklärungsmöglichkeiten an, die ihrerseits wiederum die Unterschiedlichkeit bedingen, mit der die Theologen die vorgefundene und ihnen aufgebene Situation zu bewältigen versuchen. So könnte man meinen – und in dieser Meinung resignieren –, es sei nun einmal nicht Gabe des Theologen, fruchtbaren Boden und aufnahmebereite Herzen für die Offenbarung Gottes zu schaffen. Sondern Aufgabe des Theologen wie auch des Künders des Evangeliums sei es, die Wahrheit zu sagen, sie immer wieder zu sagen und die Offenbarung nicht so lange zu verwässern, bis sie auch der letzte und bornierteste Zweifler noch mundgerecht findet. Oder man könnte meinen, die scheinbare Unglaubwürdigkeit christlicher Urstands- und Erbsündenlehre sei letztlich doch nur Ausdruck und Folge einer tieferen Glaubensnot, die den Menschen unserer Tage erst an einem konkreten Glaubensinhalt zweifeln läßt, weil er schon am Glauben selbst leidet. Man könnte schließlich auch noch darauf hinweisen, daß der heutige Mensch von seiner Sünde und einer Erlösungsbedürftigkeit wenig hören will. Aber so richtig solche Einsichten auch sein mögen: wollte ein Theologe die Not einer speziellen Glaubenslehre nur in diesen allgemeinsten Kategorien abtun, er würde sich den Verdacht einhandeln, zu schnell und zu hastig auf die letzten

Bastionen des Glaubens auszuweichen, in denen es sich zwar sicher und dogmatisch anständig leben läßt, von denen aus jedoch der Mensch unserer Tage nicht mehr erreichbar und nicht mehr ansprechbar ist.

Die Erbsündenlehre und der biologische Monogenismus

Will die katholische Erbsündenlehre wieder glaubhaft werden, dann muß sie sich ehrlich (und mit all dem Mut, den Ehrlichkeit ja immer erfordert) den ausdrücklichen oder geheimen Vorbehalten des heutigen Menschen gegenüber der Lehre universaler Erbschuld stellen, ja sie muß unter Umständen selbst das besser (oder überhaupt erst einmal) formulieren, was vielleicht ungesagt diese Vorbehalte begründet und rechtfertigt. Ein erster Grund, der der katholischen Erbsündenlehre den Charakter der Unglaubwürdigkeit aufzwingt, ist die Unvereinbarkeit des in der Erbsündenlehre vorausgesetzten statischen Weltbilds mit dem evolutiven Weltbild neuzeitlicher Naturwissenschaften. Der Mensch unserer Tage entleiht sich sein Weltbild und seine Vorstellungen vom Werden und Ursprung der Menschheit nicht mehr den statischen Bildern der Genesiserzählungen, sondern er glaubt den Forschungsergebnissen der Naturwissenschaften, ja er traut, durch schlechte Erfahrungen gewitzt, in naturwissenschaftlich-theologischen Grenzfragen eindeutig dem Naturwissenschaftler mehr zu als den Spekulationen der Theologen. Eine solche Grenz- und Streitfrage ist aber nun schon seit Jahrzehnten das „Monogenismusproblem“¹, die Frage also, ob die gesamte Menschheit von einem einzigen Elternpaar abstammt, oder ob sich die Hominisation nicht vielmehr in einer relativ kleinen, in einem gemeinsamen Lebensraum (Biotop) lebenden Population vollzog. Diese letztere, durch populationsgenetische Forschungen erhärtete und aus Gründen der Arterhaltung zu postulierende Hypothese kann vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus die weitaus größere Wahrscheinlichkeit beanspruchen, stellt jedoch gleichzeitig die Erbsündentheologie vor die Aufgabe, wesentliche Teile ihrer herkömmlichen Voraussetzungen neu zu überdenken. Denn nachdem die klassische Erbsündenlehre auf der einen Sünde des einen Adam aufbaut und die genealogische Abstammung aller Menschen von eben diesem Adam undiskutierte Grundvoraussetzung aller Erbschuldtheologie bildet, kann man nicht plötzlich ein sinkendes Schiff verlassen und so tun, als hätte man den biologischen Monogenismus in der Erbsündentheologie nie gebraucht. Vielmehr teilt die traditionelle Erbschuld-

¹ „Monogenismus: Abstammung der ganzen Menschheit von zwei Individuen (Adam und Eva), d. h. von einem Elternpaar. Polygenismus: Abstammung der ganzen Menschheit von einer Vielzahl von unter sich gleichwertigen Individuen, d. h. von vielen Elternpaaren. Monophyletismus: Abstammung der ganzen Menschheit aus einem Stamm, aus einem Phylum (was immer eine Vielzahl unter sich gleichwertiger Individuen impliziert). Daraus ergibt sich eine Spezies: *Homo sapiens*. Polyphyletismus: Abstammung der Menschheit aus mehreren und verschiedenen Stämmen, woraus sich aber logischerweise mehrere verschiedene Spezies ergeben müßten. Wissenschaftlich ist der Polyphyletismus jedoch sehr kontrovers“ (J. Hürzeler, *Evolution und Mono/Polygenismus: Orientierung* 28 [1964] 196).

lehre dem einen Adam eine dreifache Funktion zu, die es zu erkennen – und zu ersetzen gilt. Adam ist einmal der alleinige Verursacher universal-menschlicher Erbschuld²; die genealogische Abstammung *aller* Menschen von Adam garantiert die Universalität der Erbsünde, und schließlich erklärt die physische Abstammungseinheit aller Menschen, im Rahmen des ursprünglichen göttlichen Heilsplans, die Übertragung der Erbsünde³.

Die Schwierigkeiten, diese dreifache Funktion des ersten Menschen durch eine an der Wiege der Menschheitsgeschichte stehende Population zu ersetzen, machen den anfänglichen Widerstand des kirchlichen Lehramts gegen die These eines polygenistischen Ursprungs der Menschheit verständlich⁴ und erklären, warum es auch heute noch Theologen gibt, die sich auf die Unbeweisbarkeit des Polygenismus berufen, um daraus die Richtigkeit des Monogenismus abzuleiten⁵. Jedoch: unter dem Druck naturwissenschaftlicher Argumente und in der Einsicht, daß der biologische Monogenismus weder zum definierten Offenbarungsgut der Kirche gehört noch in der Hl. Schrift gelehrt ist, vertreten seit einigen Jahren zahlreiche prominente Theologen – Dogmatiker wie Exegeten⁶ – die Möglichkeit eines polygenistischen Ursprungs der Menschheit als theologisch freie Meinung, wobei sie sich nicht zuletzt auf die immer zahlreicher werdenden polygenistischen Hypothesen berufen können, die vom kirchlichen Lehramt geduldet werden. Hinsichtlich des Monogenismusproblems kann die Frage heute also nicht mehr lauten, *ob* der Polygenismus mit der katholischen Erbsündenlehre vereinbar ist, sondern nur noch, *wie* eine Erbsündenlehre aussehen könnte, die auf die Voraussetzung eines einzigen Stammelternpaares der gesamten Menschheit verzichtet. Wohl aber schält sich, im Rahmen der Vorstellung eines polygenistischen Ursprungs der Menschheit, unter einem neuen Aspekt eine Unterschiedlichkeit theologischer Meinungen heraus, die eine grobe Einteilung der zur Lösung des Monogenismusproblems aufgestellten

² Dies ist wenigstens in der heutigen Erbsündentheologie weit verbreitete Meinung. Augustinus vertrat die Ansicht, nicht nur die Schuld Adams, sondern auch die der persönlichen Vorfäter „bis ins vierte Geschlecht“ würden als „Erbsünde“ übertragen. Das Konzil von Trient kannte diese Ansicht des Augustinus und verurteilte sie nicht.

³ Will eine Erbsündenlehre nicht ausschließlich auf „Dekreten Gottes“ aufbauen, dann muß sie ein gesamt-menschliches Einheitsprinzip aufweisen. Dieses Einheitsprinzip, das erklärt, warum die Sünde des einen die anderen Menschen etwas angeht, ist in der traditionellen Lehre eben die Abstammungseinheit aller Menschen von Adam.

⁴ Die 1950 erschienene Enzyklika Papst Pius' XII. lehnt bekanntlich den Monogenismus ab, weil es „durchaus nicht ersichtlich ist, wie sich eine derartige Ansicht vereinbaren läßt mit dem, was die Quellen der Offenbarung und die Äußerungen des Lehramts über die Erbsünde lehren“.

⁵ So etwa: M. Schmaus, Dogmatik II/1 (München 1962) 349; L. Scheffczyk, in: Wort und Wahrheit 20 (1965) 771; M. Seybold, Erbsünde und Sünde der Welt, in: Münchener Theologische Zeitschrift 18 (1967) 60.

⁶ Auch Karl Rahner ging in seiner Verteidigung des Monogenismus (Schriften I, 253–322) von der Voraussetzung aus, der Polygenismus sei naturwissenschaftlich nicht wahrscheinlicher als der Monogenismus. Rahner hat inzwischen in diesem Punkt seine Meinung revidiert und hält einen polygenistischen Ursprung der Menschheit mit der Erbsündenlehre vereinbar. Vgl. Karl Rahner, Erbsünde und Evolution, in: Concilium 3 (1967) 459–465.

theologischen Hypothesen erlaubt. Eine Gruppe von Theologen wahrt nämlich, bei Aufrechterhaltung eines biologischen Polygenismus, einen „theologischen“ Monogenismus, d. h. sie hält an einem *einzigsten* Verursacher der Erbsünde fest und teilt so diesem einen Menschen, ähnlich wie es die traditionelle Lehre tut, eine besondere und heilsgeschichtlich einmalige Funktion zu. Eine zweite Gruppe von Theologen verzichtet dagegen grundsätzlich auf einen einzigen Verursacher der Erbsünde.

„Theologischer“ Monogenismus

Die Vertreter des von uns so genannten „theologischen“ Monogenismus nehmen also an, daß zur Erklärung des Vorhandenseins und der Übertragung einer Erbsünde zwar der biologische Monogenismus aufgegeben werden kann, nicht aber die besondere Heils- bzw. faktische Unheilsfunktion eines ersten Menschen oder Menschenpaares. Sofort jedoch stellt sich die Frage: warum und wie kann die Tatsünde eines einzigen Menschen innerhalb einer schon mit ihm existierenden Menschheit die Erbsünde aller (mit und) nach ihm lebenden Menschen werden? Wenn der eine Ursünder nicht gleichzeitig auch physischer Stammvater aller Menschen ist, warum geht dann seine Sünde die anderen überhaupt etwas an? Zur Beantwortung dieser Frage nehmen einige Theologen⁷ mehr oder weniger ausdrücklichen Rekurs auf ein göttliches Dekret, demzufolge die Koadamiten und deren Nachfahren – ähnlich der mosaischen Gesetzesadoption – Gesetzes- bzw. Adoptivsünder geworden seien, weil sie Adoptivkinder des zur Prüfung gestellten Ursünders waren. Nun ist die Idee einer juristischen Vaterschaft Adams (wenn man den Ursünder so nennen will), der auf Grund eines Dekrets Gottes stellvertretend für die Gesamtmenschheit handelt, auch in der traditionellen Schultheologie nicht unbekannt. Aber während die traditionelle Lehre auch da, wo sie Dekrete Gottes postuliert, doch gleichzeitig auch an die natürliche Abstammungseinheit aller Menschen anknüpfen kann und es zur Zeit der Prüfung eben nur dieses eine Menschenpaar gab, wird die Berufung auf eine juristische Vaterschaft Adams unter mehreren mit ihm lebenden Menschen zu einem nominalistischen Willkürakt Gottes, der sich jedem Verstehen widersetzt. Warum sollten nicht alle gleichzeitig mit Adam lebenden Menschen das göttliche Gnadenangebot und eine persönliche Heilchance erhalten haben? Warum sollte Gott gerade diesem einen Menschen seine heiligmachende Gnade anbieten, der sie sicher verlieren wird? Warum sollte Gott überhaupt einen Menschen zum juristischen Haupt der Gesamtmenschheit bestellen? Ein Theologe, der diese oder ähnliche Fragen zufriedenstellend beantworten kann, müßte unseres Erachtens erst noch gefunden werden! Durch „Dekrete Gottes“ läßt sich in der Theologie alles und nichts beweisen, und durch den Rückzug auf die unerforschlichen Ratschlüsse Gottes wird eine

⁷ So etwa (der Nichttheologe) R. Fattinger, *War der Adam des Paradieses der Urmensch?* (Linz 1961); ähnlich: H. Pfatschbacher, W. Böhm, G. Blandino, T. V. Fleming.

Erbsündenlehre nicht glaubwürdiger. Soviel darf hier schon gesagt werden: muß sich die Erbsündentheologie nur auf unbewiesene, theologische Postulate berufen und gelingt es ihr nicht, einen auch anthropologisch überzeugenden Grund für das Vorhandensein einer Erbschuld anzuführen, dann bleibt der Erbschuld ein Geschmack göttlicher Willkür, der gerade in unserer Zeit besonders bitter empfunden wird.

Dem Aufweis eines auch anthropologischen Verstehensgrundes für die Verursachung der Erbsünde durch einen einzigen Menschen haben sich die beiden Professoren der Gregoriana-Universität Alszeghy und Flick, wie auch der französische Exeget Grelot⁸ gewidmet. Alszeghy-Flick gehen in ihren Überlegungen von der Hypothese aus, innerhalb einer Population, die als ganze zunächst nur eine Art „Kindheitsstadium der Menschheit“ darstellt, sei als erster *ein* Mensch zur Möglichkeit personaler Entscheidung gelangt und habe die Sünde gewählt. Nun sei aber nach dem Zeugnis der Schrift der erste Mensch als eine korporative Person zu verstehen, dessen Entscheidung das Schicksal aller wird, und so erkläre sich, warum seine Tatsünde die Erbsünde aller übrigen Menschen werden konnte.

Die besondere anthropologische Funktion eines ersten Menschenpaars aufzuzeigen hat sich Grelot zur Aufgabe gestellt. Es ist denkbar, so der französische Exeget, daß innerhalb einer als ganzer an der Schwelle zur Hominisation stehenden Population zuerst ein einziges Menschenpaar in wechselseitiger Beeinflussung und in gegenseitiger Interkommunikation durch eine freie, personale Entscheidung die Menschwerdung erreicht, sich aber gleichzeitig in dieser ersten Entscheidung gegen Gott richtet und sündigt. Bedenkt man nun aber die konstitutive Bedeutung sozialer Interkommunikation für das Erwachen menschlicher Freiheit, dann läßt sich vorstellen, daß dieses erste Menschenpaar als „Initiator“ und „Lehrmeister“ beim Rest der Population eine Art „Ketten-Hominisation“ hervorruft, d. h. die übrigen Glieder der Population werden personaler Entscheidungen fähig – und dadurch erst eigentlich Menschen – in der Interkommunikation und Begegnung mit dem ersten, bereits sündigen Menschenpaar. Dieses erste Menschenpaar wäre dann tatsächlich „Stammelternpaar“ aller übrigen Menschen, freilich nicht durch Zeugung, wohl aber auf Grund des die Hominisation erst ermöglichenden sozialen und psychologischen Einflusses, und die übrige Menschheit träfe ihre freien Entscheidungen bereits in der durch die erste Sünde entstandenen Unheilsituation.

Die Tendenz dieser hier nur kurz skizzierten und der traditionellen Lehre nahestehenden Lösungsversuche ist deutlich: man will im Rahmen eines biologischen Polygenismus die besondere heilsgeschichtliche Funktion eines Menschen (-paares) erklären, und man läßt deshalb im Schutz und Schoß einer Population einen *ersten* Menschen zur Möglichkeit personaler Entscheidung gelangen, dessen Sünde die Erbsünde aller

⁸ Z. Alszeghy-M. Flick, Il peccato originale in prospettiva evoluzionistica, in: Gregorianum 57 (1966) 201–225; P. Grelot, Réflexions sur le problème du péché originel, in: Nouvelle Revue Théologique 99 (1967) 337–375; 449–484, bes. 460–473.

Menschen wird. Nun wird man unbedenklich zugeben dürfen, daß diese oder ähnliche Theorien naturwissenschaftlich möglich sind und theologisch als eine Lösung des Monogenismusproblems gelten können. Trotzdem aber darf nicht übersehen werden, daß die von Alszeghy-Flick und Grelot aufgestellten Hypothesen an naturwissenschaftlichen Postulaten nicht vorbeikommen, die zwar denkbar sind – mehr aber auch nicht⁹ und so über den Charakter unverbindlicher Spekulationen nicht hinauskommen. Außerdem ließe sich fragen, ob die Verteidiger eines „theologischen“ Monogenismus nicht zu schnell aus der besonderen Heilssituation eines ersten Menschen oder Menschenpaares eine besondere Heilsfunktion ableiten. Natürlich geschah die erste Sünde ohne eine ihr vorausliegende geschichtlich verursachte Unheilssituation und sicher ist jede weitere Sünde der Menschheit in ihrem formalen Wesen Nachvollzug der Ursünde. Fordert diese Situation aber auch eine in ihrer Wirkung einmalige Funktion der ersten Sünde? Darüber hinaus bleibt sowohl bei Alszeghy und Flick wie auch bei Grelot die Frage der Übertragung der Erbsünde unbeantwortet¹⁰.

Unheilsgeschichte und Erbsünde

Wenn aber der Ursprung der Menschheitsgeschichte naturwissenschaftlich *und* theologisch dunkel ist und jede über die oben dargelegte Situation hinausgehende Aussage hinsichtlich der Ursünde wenn auch geistreiche, so doch unverbindliche Spekulation bleibt, kann man sich dann nicht fragen, ob die Geschehnisse aus der vorgeschichtlichen Periode der Menschheit theologisch nicht weit weniger relevant sind, als es die traditionelle Erbsündenlehre bislang annahm? Das ist jedenfalls die Meinung einer zweiten Gruppe von Theologen. Sie bemüht sich erst gar nicht, die besondere Heilsfunktion eines einzigen Menschen innerhalb einer an der Schwelle zur Hominisation stehenden Population zu entdecken und zu begründen. Sie zeigt wenig Interesse an einer besonderen „Ursünde“, sie läßt den einen „Adam“ mehr den sein, der er auch in der Hl. Schrift ist: den Menschen, kurz: sie erklärt die universale Erbschuld der Menschheit nicht mehr durch die besondere Heilsfunktion *eines* Menschen, sondern führt Erbsünde auf allgemeine, auch heute noch geltende anthropologische und theologische „Gesetzmäßigkeiten“ zurück.

Fragt man sich, was diese Theologen¹¹ zur Ablehnung des „theologischen“ Monogenismus bewegt, so wird es nicht genügen, auf die mangelnde Überzeugungskraft der

⁹ Was Grelot auch unumwunden zugibt.

¹⁰ Die von Alszeghy-Flick angeführte richtige Einsicht, der Adam der Genesiserzählungen sei als „korporative Person“ zu verstehen, erklärt ja nur, daß nach dem Verständnis der Schrift selbst Adam nicht der physische Stammvater aller Menschen zu sein braucht und daß es einen Einfluß eines „Stammvaters“ auf nachfolgende Generationen gibt, aber nicht, warum es so etwas wie eine korporative Person überhaupt gibt und wie deren freie Entscheidung die anderen beeinflusst.

¹¹ Wie etwa P. Schoonenberg, *Theologie der Sünde* (Einsiedeln 1966); A. Hulsbosch, *Die Schöpfung Gottes* (Wien 1965); L. Boros, *Mysterium mortis* (Freiburg 1964) 124–137.

Argumente für den „theologischen“ Monogenismus allein hinzuweisen. Vielmehr erkennen diese Theologen besser und deutlicher, daß die traditionelle Erbsündenlehre nicht nur auf Grund ihrer monogenistischen Grundkonzeption unglaublich ist, sondern auch – und noch mehr –, weil sie dem personalistischen Denken unserer Zeit zuwiderläuft. Und damit ist der zweite Grund genannt, der die traditionelle katholische Erbsündenlehre heute unglaublich erscheinen läßt, ja in dessen Licht sie geradezu ein Ärgernis wird. Dieser Grund läßt sich in aller Kürze in einer Frage formulieren: was geht mich, so fragt sich der Mensch des 20. Jahrhunderts, die Sünde eines in unvorstellbarer Ferne lebenden, primitiven Menschen an? Im Gegensatz zur „Scholastik“, die durch ihre Orientierung an der griechischen Denkform nur zu leicht statisch-dinghaft denkt und in diese Denkweise unbefangen auch den Menschen einbezieht, denkt der heutige Mensch (auch wenn er dies reflex nicht weiß) personalistisch, er denkt in den Kategorien der Freiheit, der Verantwortlichkeit, der Geschichte: er weiß sich in seinem Sein nicht so sehr durch die Teilnahme an einem abstrakten, universalen, vom Ursprung her schon erfüllten Naturbegriff „Mensch“ bestimmt, als vielmehr durch das, was er in Geschichte und durch die eigene Freiheitstat geworden ist, und so fehlt dem Menschen unserer Tage eigentlich jede Voraussetzung, eine fremdverursachte Sünde als eigene, innere Schuld anzuerkennen und zu verstehen. Und dieses Unverständnis weitet sich oft zu einem Ärgernis an Gott aus: die von Gott gewollte, „ursprüngliche Heilsordnung“, in der das Schicksal aller von der freien Entscheidung eines einzigen abhängen sollte, sieht wie ein Willkürakt Gottes am Menschen aus, dessen Möglichkeit man zwar zugeben muß, dessen Notwendigkeit man aber auch nicht einsieht. Mit etwas gutem Willen, so meinen heute viele, hätte Gott es auch anders, besser einrichten können.

Dieses Ärgernis der Erbsündenlehre wird durch den oben dargelegten „theologischen“ Monogenismus noch nicht genommen, und deshalb wohl in erster Linie fragt sich die zweite Gruppe von Theologen, ob es die in der traditionellen Erbsündenlehre postulierte, „ursprüngliche“ Heilsordnung überhaupt gab. Gab es eine Heilsordnung, in der Besitz oder Nichtbesitz der heiligmachenden Gnade Gottes für die Gesamtmenschheit von der Entscheidung eines einzigen Menschen abhing und in der diese Gnade anders als heute, „durch Zeugung“, übertragen werden sollte? Braucht man eine solche Heilsordnung, um eine universale, geschichtlich verursachte und vorpersonale Erbschuld der Menschheit vor Gott aufrechtzuerhalten und zu erklären? Oder läßt sich Erbsünde nicht auch von der jetzt geltenden Heils- und Gnadenordnung her verstehen, so daß zur Erklärung des Vorhandenseins und damit auch der Übertragung der Erbsünde der universale Heilswille Gottes und die Freiheit des Menschen genügt, eine Freiheit des Menschen, die nicht nur Freiheit zum Guten, sondern eben auch Freiheit zur Sünde ist?

Die Vorteile einer solchen, man möchte sagen „voraussetzungslosen“ Erbsündentheologie scheinen bestechend. Denn diese Theologie dürfte das unergründliche Dunkel menschlicher Urgeschichte ruhig ein Dunkel sein lassen, weil die vorgeschichtlichen

Geschehnisse der Menschheitsgeschichte nur noch einen „Grenzfall“ der Erbsündenlehre darstellen. Somit wären die Problematik und das Rätselraten um das konkrete Wie einer Ursünde wie auch die ganze Monogenismusfrage hinfällig. Aber auch dem Denken unserer Zeit wäre eine solche Erbsündentheologie entsprechender, das „Ärgernis“ „anscheinender“ göttlicher Willkür würde entfallen. Denn dem heutigen Menschen kann durchaus ein Verständnis dafür zugetraut werden, daß von einem „Willkürakt Gottes“ dann keine Rede mehr sein kann, wenn das Vorhandensein universaler Erbschuld einfach auf das Vorhandensein von Sünde und Schuld in der Welt zurückgeführt werden kann, einer Sünde und einer Schuld, die immer möglich sein muß, wo der Mensch in der Freiheit seiner Entscheidung das eigene und zugleich von Gott geschenkte Heil zu wirken hat. Die Vorteile einer „voraussetzungslosen“ Erbsündentheologie wären also bestechend. Aber läßt sich Erbsünde mit der „Sünde der Welt“¹² gleichsetzen? Läßt sich so beantworten, warum es Erbsünde gibt und wie sie übertragen wird?

Selbst auf die Gefahr hin, eine klare Gedankenführung zu verwischen, muß nun zunächst einmal deutlicher und eindringlicher gefragt werden, was in einer Erbsündentheologie eigentlich bewiesen werden muß und was nicht; es muß, da der Ausdruck „Erbsünde“ selbst schon Mißverständnissen Vorschub leistet, die Grundaussage des mit Erbsünde Gemeinten herausgestellt und abgegrenzt werden. Wir machen dazu eine Anleihe bei Karl Rahner, der sich in seinem Monogenismus-Artikel fragt, was das Minimum nach Schrift, Tradition und Trienter Konzil sei, „wenn von einer Erbsünde überhaupt noch die Rede sein soll. Die Antwort“, so Rahner, „wird lauten müssen: eine allgemeine, alle Menschen im voraus zu ihrer eigenen, personalen Freiheitsentscheidung umfassende Unheilssituation, die dennoch Geschichte und nicht Wesensbestand ist, durch den Menschen geschehen und nicht einfach mit der Kreatürlichkeit gegeben ist.“¹³ Dazu sei noch folgendes bemerkt:

1. Seit Augustinus verteidigt die Kirche nachdrücklich die Notwendigkeit der Kindertaufe „zur Vergebung der Sünden“¹⁴. Da nun aber das unmündige Kind personaler Sünde noch unfähig ist, braucht man zur Erklärung der *sündentilgenden* Gnadenwirkung des Taufsakraments einen „Oberbegriff“, der sowohl die persönliche Sünde eines Menschen als auch eine fremdverursachte, dem Menschen aber dennoch eigene und innere „Sündigkeit“ umfaßt. Dieser „Oberbegriff“ wird in der abendländischen Kirche, im Gegensatz zur Theologie der Ostkirche¹⁵, der Ausdruck „Sünde“, der – zumindest heute – nur den *Zustand* eines durch menschlich-geschichtliche Schuld ver-

¹² Der biblische Begriff „Sünde der Welt“ meint, wie Schoonenberg gezeigt hat, nicht nur die Summe der von den einzelnen begangenen Sünden und deren soziale Folgen, sondern er dient auch als Ausdruck eines „Verbindungsgliedes, durch das die Sünden des einen mit denen des anderen . . . verbunden sind“ (Schoonenberg a.a.O. 120).

¹³ Karl Rahner, Schriften I 306.

¹⁴ Vgl. DS 223.

¹⁵ Die Theologie der Ostkirche bevorzugt den Ausdruck „Erb-Tod“. Papst Zosimus verwendet in seiner „epistola tractatoria“ vor allem die Begriffe „Sklaverei“, „Verurteilung“, „Tod“ (DS 231).

ursachten Fehlens der heiligmachenden Gnade Gottes meint, jedoch die Ursache und das Zustandekommen dieses Fehlens unberücksichtigt läßt. Wie kann nun aber eine solche fremdverschuldete Gnadenlosigkeit des Menschen entstehen? Sicher nicht dadurch, daß die spezifisch persönliche Sünde eines Menschen auf andere übergeht, denn persönliche Schuld ist nie und nimmer auf andere Menschen übertragbar. Die im letzten Jahrhundert aufgekommenen Vorstellungen eines aktiven Mitsündigens aller Menschen „in Adam“ sind gleichfalls phantastisch und absurd¹⁶. Vielmehr kann Erbsünde nur verstanden werden als eine jeden Menschen auch schon vor seiner personalen Freiheitsentscheidung umfassende *Unheilssituation*, die den Menschen jene heiligmachende Gnade Gottes nicht besitzen läßt, die ihm im Annehmen des göttlichen Gnadengebots durch andere vermittelt und zueigen sein sollte. Die traditionelle Erbsündentheologie betont deshalb sehr zu Recht den nur *analogen* Gebrauch des Begriffs Sünde in seiner Anwendung auf die persönliche Sünde und die Erbsünde. Aber, so muß weiter gefragt werden, ist der Begriff „Sünde“ im heutigen Sprachgebrauch nicht so sehr auf die persönliche Sünde eingeengt, daß er, auf die Erbsünde übertragen, fast notwendig zu Mißverständnissen Anlaß gibt, die Erbsünde wie eine verdünnte persönliche Sünde erscheinen läßt und so das mit Erbsünde eigentlich Gemeinte geradezu verdunkelt? Der von Karl Rahner gebrauchte und von Schoonenberg in die Erbsündentheologie eingeführte Begriff einer vorpersonalen Unheilssituation des Menschen¹⁷ kann den Inhalt des Erbsündendogmas dem heutigen Sprachempfinden entsprechender zum Ausdruck bringen, ohne das Dogma selbst zu verwischen oder zu verwässern.

2. Muß also einerseits die Erbsünde von der persönlichen Sünde deutlich (und heute wahrscheinlich sogar auch begrifflich) abgehoben werden, so darf andererseits Erbsünde dennoch nicht mit einem bloßen „Erbübel“ verwechselt werden. Es gibt ja eine Vielzahl wirklicher oder denkbarer Folgen menschlicher Sünde, die zwar aus der Schuld entstanden und gegen den Willen Gottes sind, dennoch aber dem von ihnen betroffenen Menschen keinerlei auch nur „analoge“ Sündigkeit zueignen¹⁸. Deshalb kann auch kein Fehlen irgendeiner kreatürlichen, natürlichen Vollkommenheit des Menschen, selbst wenn dieses Fehlen dem Willen Gottes widerspricht, die Erbsünde konstituieren. Sondern die Erbsünde wird in der Hl. Schrift und in der Tradition eindeutig der übernatürlichen Ordnung zugewiesen und kann nur als das dem Willen Gottes

¹⁶ Vor allem bei Kleutgen, *Theologie der Vorzeit II* (Münster 1854) 617 f.; M. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, in: *Gesammelte Schriften Bd. V* (Freiburg 1961) 688 f.

¹⁷ Obwohl P. Lengsfeld Schoonenbergs Begriff einer „Situation“ mangelnde „ontologische Tiefendimension“ vorwirft, verwendet er selbst im spekulativen Teil seines Buches Ausdrücke wie „Lage“, „Unheilssituation“, „Situation“ zur Beschreibung der Erbsündigkeit des Menschen. Vgl. P. Lengsfeld, *Adam und Christus* (Essen 1965) 242–243. – Schoonenberg selbst spricht übrigens, da ihm der Ausdruck „Situation“ schon des öfteren den Vorwurf einbrachte, die Erbsünde werde dadurch zu einer dem Menschen äußerlichen Unheilswirklichkeit, lieber von einem „Situiersein“ des Menschen durch die Sünde der Welt. Uns scheint dieser Vorwurf unbegründet und wir sprechen deshalb auch von einer *Unheilssituation*.

¹⁸ So sind etwa Erbkrankheiten, auch wo sie Folge von Sünden sind, für ein Kind keine „Erbsünde“.

widersprechende Fehlen der heiligmachenden Gnade, die er selber ist, verstanden werden¹⁹. Das setzt freilich voraus, daß Gott die freie Schenkung seiner Gnade an die Menschen (zumindest *auch*) von der personalen Entscheidung anderer abhängig macht und so Besitz oder Nichtbesitz *seiner Gnade selbst* an menschliche Vermittlung bindet. Andernfalls wäre eine fremdverursachte, dem Menschen aber dennoch innere, eigene und übernatürliche *Unheilssituation* schlechthin undenkbar.

3. Das Vorhandensein einer Erbsünde muß dialektisch verstanden werden, d. h. Erbsündigkeit kann nicht und konnte noch nie bedeuten, daß der ungetaufte Mensch ohne jede persönliche Heilchance ist. Wenn es auch nach und trotz des Sündenfalls der Menschheit einen universalen Heilswillen Gottes gibt (was zumindest nach dem II. Vatikanum nicht mehr bestritten werden kann), wenn die Erlösung durch Jesus einen *jeden* Menschen angeht, dann kann (mit Paulus) die vorpersonale Unheilssituation des Menschen eigentlich nur als Nebensatz dieses eine vorpersonale Heilssituation schaffenden Heilswillens Gottes zum Ausdruck gebracht werden; dann muß auf jeden Fall gelten: auch der in der Verfaßtheit der Erbsünde sich befindliche Mensch ist nicht der in jeder Beziehung Gnadenlose, sondern er ist gnadenlos, *insofern* er aus einer sündigen Menschheit kommt.

Läßt sich nun aber, und damit sei die oben gestellte Frage wieder aufgegriffen, unter diesen Voraussetzungen eine Erbsündenlehre konzipieren, die nicht der Annahme einer „ursprünglichen“ Heilsordnung und der mit ihr gegebenen Implikationen bedarf? Wir möchten diese Frage bejahend beantworten und unsere Aussage durch zwei kurze Thesen erhärten:

1. These: Menschliche Freiheit kann nur verstanden werden als eine im voraus zu ihrem eigenen Vollzug schon innerlich durch das freie Tun anderer, und damit durch Fremdgegeschichte, bestimmte Freiheit.

Durch diese anthropologische These soll nur gesagt werden, daß es so etwas wie eine innerliche Bestimmung des Menschen in seinem Sein und in seiner Freiheit durch Fremdgegeschichte überhaupt gibt, es soll ein menschliches Einheitsprinzip erfaßt werden, das einerseits einen Verstehenshorizont für ein vorpersonales und inneres Bestimmtheitsein des Menschen durch die Geschichte abgibt, und das andererseits dennoch nicht das Einheitsprinzip der physisch-biologischen Abstammung ist. Eine moderne christliche Anthropologie könnte wohl ohne allzuviel Mühe aufweisen, daß der Mensch, und darauf kommt es hier an, nicht nur in einer isolierten Freiheit der Fremdgegeschichte seiner Mitwelt *gegenübersteht*, sondern in einem wirklichen Sinn diese Geschichte auch schon *selbst ist*. Menschliche Freiheit muß ihre Entscheidungen aus einer Situation treffen, die zwar fremdverursacht, ihr dennoch nicht äußerlich bleibt, und dies ergibt

¹⁹ Dieser Forderung scheinen die Hypothesen von W. Simonis, Erbsünde und Monogenismus, in: *Catholica* 20 (1966) 281–301 und P. Lengsfeld a.a.O., nicht zu entsprechen.

sich daraus, daß menschliche Freiheit *einmal* ohne den anderen Menschen gar nicht verstanden werden kann. Menschliche Freiheit ist nur dann wirklich sie selbst, wenn sie auf eine andere Person, auf ein Du ausgeht, so sehr, daß der andere Mensch mitkonstitutiv für die eigene Freiheit ist. Ein Mitkonstitutivum menschlicher Freiheit, wie es die personale Mit-Welt ist, kann nun aber nicht in ein Subjekt-Objekt-Schema gedrängt werden, sondern ist richtig nur verstanden als etwas der Freiheit selbst Innerliches.

In diesem notwendig Angewiesensein und Ausgehen auf den anderen Menschen begegnet nun aber *zweitens* immer auch Geschichte, sei es Geschichte als bleibende Objektivation, sei es als ständig nachvollzogene, „gelebte“ Geschichte. Schon lange, bevor ein Mensch einer personalen Entscheidung fähig ist, hat er die Geschichte seiner Mitwelt in sich aufgesogen, ist er in seinem Denken, Werten, Handeln und Empfinden vom freien Tun seiner Mitwelt innerlich bestimmt. Aber auch wo ein Mensch bereits personaler Entscheidungen fähig ist, bleibt seine Freiheit immer noch die vorpersonal von der Geschichte anderer mitbestimmte²⁰, und in jeder freien Entscheidung reagiert der Mensch nicht nur auf diese Geschichte, er vollzieht sie auch nach, sei es, daß er sie übernimmt, sei es, daß er sich von ihr abhebt. Der Mensch ist in seinem Menschsein selbst von seinen zwischenmenschlichen Beziehungen mitbestimmt, so daß das die vielen Menschen Einende nicht nur die Einheit einer abstrakt vorgestellten, menschlichen Natur ist²¹, sondern was die Menschen auch innerlich eint und so eben das freie, geschichtliche Tun des einen die anderen etwas angehen läßt, ist die Gemeinsamkeit ihrer Geschichte – und, so muß zur zweiten These übergehend hinzugefügt werden, die Gemeinsamkeit ihrer Berufung.

2. These: Jede menschliche Geschichte ist auf Grund des universalen Heilswillens Gottes notwendig Heils- oder Unheilsgeschichte²². Insofern nun aber der Mensch von der Unheilsgeschichte der Menschheit (als Geschichte) innerlich und vorpersonal bestimmt ist, besitzt er die ihm von Gott durch eben diese Geschichte zugedachte heiligmachende Gnade nicht, d. h. er ist im Zustand der Erbsünde.

Unter dem Heilswillen Gottes, den weder die erste noch irgendeine Sünde der Menschen frustrieren kann, und unter der göttlichen Berufung stehen alle Menschen; es gibt keine rein natürliche Geschichte der Menschheit, sondern nur – sei dies reflex gewußt oder nicht – das Annehmen des heiligenden Gnadenangebots Gottes oder dessen Ablehnung in der Sünde, es gibt nur Heils- oder Unheilsgeschichte. Die heiligmachende

²⁰ „Vorpersonal“ ist hier also nicht zeitlich verstanden.

²¹ Obwohl es diese „Natureinheit“ natürlich auch gibt. Nur meinen wir, daß das „generatione“ und „propagatione“ des kirchlichen Lehramts, das ja heute nur mehr als Bedingung der Übertragung der Erbsünde betrachtet wird, umfassender zu verstehen ist, da eben der Mensch (als biologische Frühgeburt) durch physische Zeugung und Geburt noch nicht „fertig“ ist, zu seiner „Menschwerdung“ auch die personale Mitwelt gehört.

²² Jede, d. h. ausgenommen natürlich die persönliche Lebensgeschichte Jesu Christi und Mariens, wie auch die Geschichte der Kirche, insofern in ihr der auferstandene Herr lebt und wirkt.

Gnade Gottes ist nun aber nicht nur das, was der einzelne in der transzendentalen Erhebung seiner Geistigkeit unthematisch als Angebot erfährt²³ – eine Erfahrung, die sich als die Bleibendheit des göttlichen Heilswillens auch nach und trotz der Sünde durchhält –, sondern die Mitteilung der göttlichen Gnade ist gleichzeitig immer und wesentlich an ihre geschichtlich-kategoriale Erscheinung gebunden; die Gnade Gottes muß auch in der Geschichte, im anderen Menschen als Angebot und Forderung erscheinen und so vermittelt werden. Dann aber ist die Verweigerung der Gnade durch die Sünde eines Menschen nicht nur ein isolierter, den Sünder allein angehender Minuspunkt der Weltgeschichte, sondern Sünde ist gleichzeitig auch Verweigerung der Gnadenvermittlung für andere, da Gott eben durch und im anderen Menschen seine Gnade, die er selbst ist, anbietet. Und es läßt sich weiterhin sagen: insofern ein Mensch zu der ihn vorpersonal und innerlich bestimmenden Menschheitsgeschichte gehört und diese Geschichte eben auch eine Geschichte der Sünde ist, ist er auch gnadenlos, weil ihm aus dieser Menschheit die Gnade Gottes nicht zukommt, die ihm nach dem Heilswillen Gottes zukommen sollte, und das Fehlen der in sich und wesentlich heiligenden Selbstmitteilung Gottes eine wirklich übernatürliche, wenn auch zur persönlichen Sünde analoge Unheilssituation des Menschen konstituiert.

Für eine Erbsündenlehre bedarf es weder der genealogischen Abstammung aller Menschen von einem einzigen Stammelternpaar, noch einer besonderen, von Gott gewollten Funktion eines ersten Menschen oder Menschenpaars. Eine so entfaltete Erbsündentheologie würde darüber hinaus dem klassischen Text der Erbsündenlehre in Röm 5, 12–21 nahestehen. Paulus beschreibt ja die Sünde in der Welt als eine personifizierte Macht, der niemand – außer er sei in der Gnade Jesu Christi aus der sündigen Welt gerufen – widerstehen kann; für den Apostel ist das Herrschen *der* Sünde in der Welt eine in der Geschichte wirksame Unheilsmacht, die nicht nur Versuchung von außen ist, sondern bis in die innerste Existenz des Menschen übergreift und von ihm Besitz nimmt. Von einer „Vererbung“ der adamitischen Ursünde spricht Paulus nirgends.

Der „Ort“ der Erbsündenlehre

Der Apostel spricht aber auch nicht (und dies mag als Übergang zu unserem letzten Punkt gelten) direkt und ausdrücklich von der Erbsünde der unmündigen Kinder, sondern von der Sünde der Erwachsenen, die freilich unter dem Einfluß der in der Welt herrschenden Sünde geschieht, so daß eine ständige, unauflösbare Spannung von Verhängnis und Verantwortung aufrechterhalten bleibt. Ist hier nicht, so möchte man fra-

²³ Wir meinen mit dieser Aussage das von Karl Rahner in die Theologie eingeführte „übernatürliche Existential“ des Menschen, möchten aber den Ausdruck selbst vermeiden, da auch die geschichtliche Erscheinung von Gnade und Sünde als übernatürliches Existential eines Menschen bezeichnet werden könnte. Als „negatives übernatürliches Existential“ wäre dann die geschichtliche Erscheinung der Sünde die Erbsünde.

gen, der Erbsündenlehre ein anthropologischer und theologischer Ort zugewiesen, den die heutige Erbsündentheologie zu ihrem eigenen Segen wieder aufnehmen sollte? Denn ein weiterer Grund, außer den bereits angeführten, der dem heutigen Menschen die traditionelle Erbsündenlehre unglaublich vorkommen läßt, ist die Tatsache, daß die Erbsündenlehre jede Beziehung zum täglichen Leben des Christen und damit eine existentielle Bedeutung überhaupt verloren hat. Der gläubige Christ unserer Zeit ist jedoch – und das ist sicher ein sympathischer Zug an ihm – skeptisch gegenüber Heilswahrheiten, die nur „um ihrer selbst willen“ geglaubt werden sollen, für das tägliche Leben und eine christliche Daseinserhellung jedoch nichts bedeuten.

Der Ort, den die nachtridentinische Theologie der Erbsündenlehre zugewiesen hat, und der Ansatzpunkt, der das theologische Denken über die Erbsünde noch heute weithin bestimmt, ist das unmündige, einer personalen Entscheidung noch unfähige Kind: wo von Erbsünde die Rede ist, denkt man spontan an die ungetauften Kinder! Diese Verschiebung biblischer Perspektiven, die eine existentielle Bedeutung der Erbsündenlehre apriorisch ausschließt, hat historisch eine zweifache Ursache. Erstens einmal ist die am statisch-bleibenden Wesen der Dinge orientierte Scholastik immer in Gefahr, die Bedeutung der menschlichen Freiheitstat zu unterschätzen, so daß die heiligmachende Gnade Gottes – wie umgekehrt auch das schuldhafte Fehlen dieser Gnade – als eine gleichbleibende, beinahe apersonale Gegebenheit betrachtet wird, der die freie Stellungnahme des Menschen im Grunde wenig hinzufügt. Und zweitens hat die durch das Trienter Konzil bekräftigte Notwendigkeit der Kindertaufe „zur Vergebung der Sünden“ das Interesse der Theologen fast zwangsläufig auf die Erbsünde im unmündigen Kind konzentriert. Nun gibt es natürlich Erbsünde im unmündigen, ungetauften Kind, und die Praxis der Kindertaufe bildet seit alters den Katalysator für ein Verständnis des *Ausmaßes* menschlicher Schuldverfallenheit. Aber das bedeutet doch nicht, daß man zum *Verständnis* dieser universalen Schuldverfallenheit von der Unheilssituation unmündiger Kinder ausgehen muß und die Erbsünde selbst so bestimmt, daß sie begrifflich von der persönlichen Sünde völlig getrennt ist. Baut man die Erbsündenlehre auf der „Sündigkeit“ unmündiger Kinder auf, dann entwickelt man sie notwendig von einem Grenzfall her.

Unserer personalistisch denkenden Zeit wird man vielmehr das mit Erbsünde Gemeinte von der Freiheit des Erwachsenen her verständlich machen müssen, der in der persönlichen Sünde aus eigener Entscheidung nachvollzieht, was ihm auf Grund seiner Herkunft aus einer sündigen Menschheitsgeschichte, ihn innerlich bestimmend, vorausliegt. Die volle Verwirklichung der Erbsünde ist erst dann gegeben, wenn der Mensch in der Freiheit seiner Entscheidung die ihm durch das Herrschen der Sünde in der Welt vorausliegende und ihn innerlich bestimmende Sündigkeit durch die persönliche Sünde ratifiziert und sich aneignet. Wie die freie, persönliche (und von Gott geschenkte) Annahme der Gnade diese erst zu ihrem eigentlichen Wesen kommen läßt, so ist auch erst die persönliche Sünde als personaler Nachvollzug vorpersonalen Bestimmung Erbsünde im vollen Sinn des Wortes. Von hier aus sollte man dann zeigen, daß diese der

Sünde des Erwachsenen vorausliegende Unheilssituation auch schon das unmündige, ungetaufte Kind umfaßt, und zwar in einer „Sündigkeit“, die allererstes Stadium einer Entwicklung ist, noch keineswegs aber erwachsene Verwirklichung.

Das Verhältnis von Erbsünde und Konkupiszenz²⁴ ist nicht weniger wichtig für eine Bestimmung des Ortes der Erbsündenlehre. Noch auf dem Trienter Konzil erklärte der päpstliche Legat Kardinal Pole: „Was Erbsünde ist, fühlen wir mehr durch deren Wirklichkeit in uns selber, als daß wir es in Worten ausdrücken könnten.“²⁵ Es ist auffallend, daß in dieser Hinsicht das praktische religiöse Leben offensichtlich mehr weiß als die wissenschaftliche Theologie, denn die Aszese kennt das immer bleibende Angefochtensein auch des Christen von der sündigen Welt her, sie weiß, daß „Erbsünde“ nicht jenseits aller Erfahrung liegt und die sündige Welt auch da nicht aufhört Versuchung zu sein, wo der Mensch aus dieser „Welt“ gerufen und, zur Ecclesia gehörend, noch immer die Wege des Irdischen geht. Diese Gedanken implizieren so wenig eine Gleichsetzung von Erbsünde und Konkupiszenz, wie die oben dargelegten eine Gleichsetzung von persönlicher Sünde und Erbsünde. Jedoch: betrachtet man Erbsünde nicht nur als ein statisches Fehlen der heiligmachenden Gnade Gottes, sondern sieht man sie, gerade als Fehlen der Gnade, als das dynamische Ausgerichtetsein des Menschen auf den Vollzug der Sünde, einer Sünde, die unentrinnbar ist, insoweit der Mensch ohne die Taufe der sündigen Welt gehört, und betrachtet man weiterhin die Konkupiszenz als ein Element der Erbsünde selbst (was ja durchaus traditionelle Befürworter hat), dann klappt zwischen der Erbsündenlehre und der christlich-gläubigen Daseinserfahrung nicht jener Abgrund, der die Erbschuld in ihrem eigentlichen Wesen zu einer existentiell bedeutungslosen Angelegenheit degradiert, weil der Christ die Erbsünde ja immer schon hinter sich hat!

Auch von daher muß der Ort der Erbsündenlehre in einer christlichen Anthropologie die Freiheit des erwachsenen Menschen sein, die zu den geschichtlich verursachten Vorgegebenheiten ihrer selbst Stellung nehmen muß, als schon von der „Welt“ bestimmte sich für diese Welt oder das Sterben in Christus entscheiden muß. Auch der glaubende Mensch ist mit der Sünde seiner Welt nie fertig. Sieht man darüber hinaus noch, daß der Mensch durch seine eigene, persönliche Sünde die Welt noch mehr die gnadenlose, gottwidrige Welt werden läßt, die sie vom Anfang ihrer Menschheitsgeschichte an ist, dann könnte mit all dem der Erbsündenlehre eine lebensnahe Bedeutung zukommen, die sie sicher nicht hat, solange man sie an der „Sündigkeit“ des unmündigen Kindes ausbildet und sie von der Sünde der Welt wie auch von der persönlichen Sünde des Menschen trennt und isoliert.

²⁴ Die Konkupiszenz, oder die „böse Begierde“, stammt nach dem Tridentinum aus der Sünde und macht gleichzeitig zur Sünde geneigt. Wir entleihen hier unseren Konkupiszenzbegriff von Metz (Art. Konkupiszenz: Fries, Handbuch theologischer Grundbegriffe I 843–851), betrachten also die Konkupiszenz nicht als eine innermenschliche Spannung, sondern als das Bestimmtein des Menschen durch eine sündige Welt. In einer sündigen Welt lebend, ist der Mensch zur Sünde und zum Protest gegen Gott geneigt.

²⁵ Vgl. P. Smulders, *Theologie und Evolution* (Essen 1963) 212.