

Besprechungen

1. Scharbert, Josef, *Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre* (Quaestiones disputatae, 37). 8° (128 S.) Freiburg — Basel — Wien 1968, Herder. 13.80 DM. — 2. Weger, Karl-Heinz, *Theologie der Erbsünde*. Mit einem Exkurs „*Erbsünde und Monogenismus*“ von Karl Rahner (Quaestiones disputatae, 44). 8° (230 S.) Freiburg — Basel — Wien 1970, Herder. 24.— DM. — 3. Baumann, Urs, *Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie* (Ökumenische Forschungen, II. Soteriologische Abteilung, II). 8° (316 S.) Freiburg — Basel — Wien 1970, Herder. 38.— DM.

1. Kein Zweifel: ein Beitrag zur Erbsündenlehre kann heute sehr wohl seinen Platz in „Quaestiones disputatae“ finden. Ausführungen eines Alttestamentlers, selbst wenn sie zurückhaltend als „Prolegomena“ einhergehen („Dinge ... von denen der Exeget des Alten Testaments annehmen darf, daß sie dem Dogmatiker bei seiner theologischen Durchdringung der christlichen Lehre von der Erbsünde hilfreich sein können“ [21]), dürfen großen Interesses gewiß sein. Denn man weiß (und Sch. resümiert es einleitend als „Stand der Diskussion“ [9—21]), daß heute sowohl bei Dogmatikern wie Exegeten Gn 3 und Ps 51, 7 nicht mehr wie ehemals als grundlegende Texte beansprucht werden. Natürlich gibt es Nuancierungen. Aber kennzeichnend ist doch, daß man eine Klassifizierung weder nach Konfessionen vornehmen kann noch nach der Profession des Dogmatikers bzw. des Exegeten: Ansatzpunkt, bei dem man zu Recht angesetzt hat, der späterer Auslegung zugrunde liegt — so viel und schwerlich mehr wird man von Dogmatikern und Exegeten in kaum getrüberter Einhelligkeit hören. Ein Beleg für viele, aus einer sehr neuen Veröffentlichung (R. Schmid, E. Ruckstuhl, H. Vorgrimler, *Unheilslast und Erbschuld der Menschheit* [Luzern — München 1969]), die nicht meint, eine Unbegründetheit und Illegitimität kirchlicher Erbsündenlehre feststellen zu müssen: der Alttestamentler Schmid ist durchaus in der sententia communis, wenn er — a. a. O. 25 — formuliert: „Das Alte Testament kennt zwar eine Solidarität ... in Lohn und Strafe, spricht aber nirgends von einer Solidarität in der Schuld.“ Der eigentliche Fragepunkt ist also Exegeten wie Dogmatikern bewußt; die Annahme, sie scheuten deswegen vor „Erbsünde“ im AT zurück, weil im Verband mit Sünde „Erbe, erben“ nicht verwandt wird, ist dann doch kaum mehr als eine Vermutung (und Sch. äußert sie auch nur einigermaßen beiläufig [14 f.]). Es wäre ja auch daran zu denken, daß die Dogmatiker durchaus nicht eindeutig von peccatum ‚hereditarium‘ her gedacht haben (ansonsten würde nicht peccatum originale gebräuchlichere Bezeichnung geworden sein), und daß sie gerade bei denjenigen Theorien, mit denen sie es am genauesten zu wissen meinten, entscheidend auf Einschuß in Adams Willen — sei es durch Pakt oder Dekret — zurückgegriffen haben.

Die eigentliche Untersuchung wird mit einem Blick auf Israels Umwelt, die Kulturvölker des Alten Orients, eröffnet. Der erhobene Befund: Sündeverfallenheit des Menschen ganz allgemein wird ausgesagt, und Zeugnisse für eine Verhaftung in Schuld (im weitesten Sinn) von Vorfahren finden sich auch. Die Begründung für das Fehlen eines solchen sündenfälligen Stammvaters aller Menschen führt hin zur entscheidenden Stütze für eine „Erbsünde im alttestamentlichen Sinn“ (wie sie als Ergebnis bejaht werden wird): die seßhaft gewordenen semitischen Völker haben ihre Clan-Verfassung aufgegeben — Israels durchhaltendes Clan-Denken hingegen machte offen für die Konzeption, über die Verwandtschaft der Menschen gleicher Sprache und Lebensweise hinaus eine schließliche Verwandtschaft aller Menschen und so einen gemeinsamen Stammvater anzuvisieren.

Über dieses Clandenken braucht nicht weiter referiert zu werden; als eigenes Stichwort oder unter dem von „corporate personality“ ist es viel verhandelt wor-

den. Wenn diese soziologische Struktur sich mit Vorzug in die Denkformen von Genealogie, Ätiologie, Typologie umsetzt, dann ist einsichtig, wie sich das im hier anstehenden Fall der Sünde auswirkt: innerhalb der Gemeinschaft getane Sünde wird mitsamt ihren Folgen Schuld und Verhängnis der ganzen Gemeinschaft, besonders wenn es sich um Sünde handelt, die von ausgezeichneten Gliedern getan worden ist. Wenn nun die Frage an den Jahwisten nach seinem „Glauben an eine Erbsünde ... mit einem entschiedenen Ja“ beantwortet werden muß (76) — ein Glaube, der seit der Abrahamgeschichte durch den an die Verheißung ausbalanciert wird, dann bleibt doch aufzuarbeiten, daß auf Gn 3 erst in der späten Weisheitsliteratur wieder ausdrücklicher Bezug geschieht. Eine Folgerung scheint unabweisbar zu werden, nämlich, daß diese Sicht ohne Einfluß auf das religiöse Leben Israels geblieben sei — „am Anfang nicht gelebter Glaube, sondern gedachte Theologie“ (mit einer S. 19 benutzten Formulierung von *N. Lohfink*). Sch. widerspricht dem für die Zeit von 900—600 zwar nicht (79), weist aber auf Erklärungen hin, die die Wichtigkeit dieses Befundes mindern können: Folge des Übergangs vom sesshaften Leben, wo Stadt- und Bauernkultur die natürlich gewachsene Clan-Gemeinschaft durch aus Beruf, Wirtschaft, Politik erwachsende neue Gemeinsamkeit ablöst — Folge des von den nachsalomonischen Teilreichen benötigten und entsprechend gepflegten Nationalbewußtseins, das die universalistische Heilsgeschichtskonzeption des Jahwisten verdrängt. Ob die Propheten, die Geschichtstheologen, der Deuteronomist, die Priesterschrift überhaupt um „Erbsünde“ gewußt haben und wie Modifikationen verständlich gemacht werden können — die Ausführungen darüber sind nicht gut in gedrängter Form wiederzugeben und brauchen es auch nicht: die unterschiedlichen Auffassungen sind lange Zeit unharmonisiert nebeneinander hergelaufen, und thematisch bieten Sondierungsmöglichkeit von erhöhter Bedeutsamkeit erst die Redaktoren: derjenige, der für die Vereinigung von jahwistischem und elohistischem Werk verantwortlich ist, und derjenige, von dem der heutige Pentateuchzusammenhang stammt.

„Wiederaufnahme der jahwistischen Heilsgeschichtskonzeption“ ist das Kapitel überschrieben, in dem dann so zusammengefaßt wird: „daß sich ... eine Tradition vom Jahwisten bis zur Exilszeit durchhielt und dann zu einem breiten Strom anschwell, welche um den Einbruch der Sünde an der Wurzel der Menschheitsgeschichte und um deren verheerende Folgen für die ganze Menschheit wußte“ (107). Ungeachtet des Fehlens einer verbindlichen Theorie „... eine Tradition, die zu Paulus und zum Erbsündendogma hinführt“ (ebd.). Dasselbe noch einmal im Schlüsselpunkt der „Ergebnisse“ (116): „Wenn man das AT als Offenbarungsurkunde ernst nimmt, muß man zugeben, daß es die Tatsache der Erbschuld eindeutig bezeugt.“

Der Dogmatiker nimmt die dezidierte Stellungnahme des Alttestamentlers zur Kenntnis. Was neben dieser Kernaussage anfällt, kann ihm nur recht sein, etwa: „Am Anfang standen nicht Sünde, Unheil und Tod, sondern das Heil und das Leben in der Gemeinschaft mit Gott“ als verbindliche Offenbarungsaussage (und dazu die nachdrückliche Mahnung, sich mit „heil“ als hinreichender Beschreibung dieses Anfangs zu begnügen; 115 f.) — die grundsätzliche Nichtzuständigkeit biologischer Strukturen für diese „Erb“-Sünde — die Geltendmachung der Rolle der persönlichen Sünde zusammen mit den Strukturen vorpersonaler Kollektivsolidarität. Die Hauptfrage des Dogmatikers wird sein: was trägt die wiederholte, betonte Absicherung Erbsünde „im alttestamentlichen Sinn“ (107.109.111.112) aus? Das „verbindliche Kerygma des Alten Testaments“ wird in der abschließenden Zusammenfassung (111) so charakterisiert: „... das geeignet war, das neutestamentliche Kerygma vorzubereiten und in die kirchliche Erbsündenlehre einzumünden.“ Die alttestamentliche Erbschuld wird also in etwa abgehoben vom einschlägigen neutestamentlichen Kerygma und von der (auch aus den NT-Aussagen nicht unmittelbar ableitbaren) kirchlichen Erbsündenlehre. Wie ist die „vorbereitende, einmündende“ Bezogenheit inhaltlich zu fassen? Die Antwort auf diese Frage entbehrt zwar der präzisen Formulierung, aber umschreibende Ausführungen — etwa 82.88.111 — legen nahe, daß sie in der Dimension der „Situation“ zu liegen kommt (dieser Ausdruck als durch die neuere Diskussion — Stichwort *Schoonenberg* — gefüllt vorausgesetzt). Wenn die hier anzuzeigenden „Prolegomena“ eben dieses Ergebnis

bringen, spricht alles dafür, daß sie den Beitrag des AT zur Sprache gebracht haben, ohne die Grenze zu mißachten, jenseits der erst vom Christusereignis her weitergehende Einsicht möglich wird.

2. Die Intention dieses Buches: Auf dem Hintergrund eines Überblicks und einer kritischen Stellungnahme zur heutigen Diskussion zu versuchen, vom personalen und geschichtsbewußten Denken unserer Zeit her eine solche Übersetzung der Erbsündenlehre der katholischen Kirche zu erstellen, die dem Bedeutungsschwund dieser Wahrheit für gläubiges Daseinsverständnis und christliches Leben wehren kann. Ein durchaus ambitioniertes Unternehmen: „Neue“ Erbsündenlehre (gegenüber „traditioneller“) als Zielsprache. Wenn das in einem schmalen Band auch nur einigermaßen seriös geleistet werden soll, sind methodische und stoffliche Festlegungen nicht zu vermeiden. Ausgangspunkt ist die traditionelle Erbsündenlehre, mit einem Kern zu wählender (weil durch Schrift und Lehramt gedeckter) Grundaussage. Davon werden abgehoben und Gegenstand kritischer Prüfung „Voraussetzungen“, die — entweder als geoffenbart angesehen oder doch wenigstens als logisch notwendig postuliert — der Sicherstellung und Einsichtigmachung der verbindlichen Kernaussage dienen. Von der thematischen Behandlung ausgeklammert werden der Urstand mit seinen präternaturalen Gaben, Fragen der Dogmengeschichte und der Lehrentwicklung außerhalb der katholischen Kirche.

Als unaufgebbare Grundaussage wird formuliert: eine Unheilssituation (mit Schuldcharakter, nicht bloß Erbübel), die alle Menschen umfaßt (und darum auch das unmündige Kind angeht, wie sehr zu Recht auch als ihr reiner Fall und darum als methodisch richtiger Einstieg die Betroffenheit des Erwachsenen angesehen werden muß), die der personalen Entscheidung vorgängig ist und darum nur analog Schuld einbringen kann. Auf den Seiten, die diese Gehalte als Kernlehre erweisen (13—31), wird kurz zu denjenigen neueren Interpretationen Stellung genommen, die ihnen nicht Genüge zu tun scheinen. Gut der Hinweis auf die Versuchung, evolutives Weltbild derart einzubeziehen, daß das Nichtsein in der Gnade („Erbsünde ... Schuld ... weil und insofern der Mensch die durch die menschliche Geschichte zu vermittelnde, heiligmachende Gnade Gottes nicht besitzt“ [31]) in ein „Noch nicht“ ermäßigt wird; der Schuldcharakter sollte dann nicht gehalten werden können, ob man nun den Grund für das „Noch nicht“ in der Primitivität des sich entwickelnden Menschen oder in einem göttlichen Willen sieht, die ungeschuldete Gnade bis Christus und auf ihn hin vorzuenthalten.

Dann werden die traditionellen Voraussetzungen und Verstehenshorizonte kritisch angegangen: 1) Ein ursprünglicher Heilsplan, der von einem ersten Menschen (-paar) exklusiv die Heilsweitergabe abhängig macht, und der mit der Ursünde in Weitergabe von Schuld pervertierte; 2) der Monogenismus als Begründung für die universale Tragweite dieser Ursünde; 3) die (griechisch-) scholastische Denkform mit ihrer Bevorzugung von Wesen, Natur usw. und der damit unvermeidlichen Statik auf Kosten einer angemessenen Wertung von Geschichte und Gemeinschaft. Der kritischen Anfrage entspricht dieses Ergebnis: Die drei Voraussetzungen sind nicht unverzichtbar und blockieren also keine Ersetzung durch neuere. Daß 1) und 2) eng zusammenhängen, ist einsichtig. Ebenso, daß die Diskussion über den Stellenwert des Monogenismus Angelpunkt ist. Immerhin mußte auch 1) zur Frage gestellt werden, denn ein bejahter biologischer Polygenismus wäre ja grundsätzlich mit einem — ex supposito — verbindlich zu haltenden „theologischen“ Monogenismus vereinbar. Als Ergebnis also: Die herkömmlichen Voraussetzungen können zugunsten solcher aufgegeben werden, die heutiger Theologie und Anthropologie mehr entsprechen. Das um so leichter, als auch die Schriftaussagen (von denen nach W. katholische Erbsündenlehre durchaus legitim herkömftig ist) offenen Raum lassen. Der wird genutzt. An die Stelle des „ursprünglichen Heilsplans“ tritt als neuer Ort der Erbsünde die interkommunikative Vermittlung des Heils — als geschichtlich-kategoriale abgehoben von derjenigen transzendentalen unmittelbaren Gottbeziehung, die auf dem allgemeinen Heilswillen Gottes fußt.

Das nun ist Erbsünde: diese kategoriale Vermittlung gibt nurmehr Sünde weiter, und niemand kann solcher vopersonalen Bestimmtheit seiner Freiheit entinnen. Ein anthropologisches Datum, das auf dem Feld des übernatürlichen Heils sagt: Durch Schuld der Menschen ist die Geschichte so eindeutig Unheilsgeschichte ge-

worden, daß jeder einzelne vorgängig zur personalen Entscheidung „schuldhaft gnadenloser Mensch“ (141) ist und seine persönliche Sünde nurmehr Nachvollzug dessen sein kann, was er (selbstverständlich: in analoger Weise) aufgrund überlieferten „Erbes“ immer schon ist.

Kein Zweifel: Sobald der Monogenismus aufgegeben ist, wird man nicht leicht an solchen Überlegungen vorbeikönnen, um das Sündigwerden der vererbenden Menschheit einsichtig zu machen. Wird einsichtig auch der Schuldcharakter des Erbes? Existenziale (nicht nur existentielle) Situation hier — des Menschen innere Bestimmtheit durch sie her: die Frage ist doch, ob das kategorial-geschichtliche Gnadenangebot Gottes (das man „selbst schon gnadenhafte Wirklichkeit im Menschen“ nennen mag) als Angebot schon so „heilig macht“, daß dann das durch fremde Schuld nicht erbrachte Angebot „schuldhaft“ macht. Noch einmal: Wird der Schuldcharakter einsichtig gemacht? Kaum. Es soll so vorsichtig gesprochen werden, denn es sind Ansätze da, beim Wesen der heiligmachenden Gnade anzusetzen (18.151.105: Schuld, der persönlichen analog, die „das Fehlen der Gnade bedeutet, die ... gerade als Fehlen dieser Gnade Schuld genannt werden muß“). Aber sie scheinen nicht entscheidend genug in die Begründungslinie einzugehen. Sehr ausführliche und bemühte Ausführungen gehen das Problem der Schuld nämlich von der „sündigen“ Bestimmtheit der Freiheit durch die Geschichte an. Es ist erklärtes Anliegen (107), die Erbsünde auf „allgemeine, auch heute noch geltende anthropologische und theologische Strukturen“ zurückzuführen, pointiert (ebd.): „wo es persönliche Sünde gibt, gibt es auch Erbsünde, muß es auch Erbsünde geben“. Und hier hilft dann keine wiederholte Beteuerung: auch sehr hochgradige Besetzung des Freiheitsraumes führt nicht weiter als bis zu einer Art (soziologischer) Konkupiszenz. Der Vorwurf „nur Konkupiszenz“ ist dem Verf. selbstverständlich bekannt. Eine Objektion von solchem Kaliber kann nicht unbereinigt bleiben. Was zu ihrer Entschärfung beigebracht wird (156 f.: im Gerechtfertigten sei freilich Konkupiszenz nicht mit Erbsünde gleichsetzbar, wohl aber im Ungerechtfertigten), ist zwar robust, aber ausreichende Überzeugungskraft will es nicht haben! Wäre nicht hier der entscheidende Gedankengang, der die Beweislast tragen soll, hätte man das Erklärungssystem nicht mit solchen Hypothesen zu belasten brauchen, denn Konkupiszenz besagt nun einmal: sie mag beim einzelnen die persönliche Sünde nahezu unvermeidlich machen — bevor er diese Sünde nicht getan hat, kann man auch nicht in analoger Weise von ihm als schuldhaft gnadenlosem Menschen reden. Ad vocem „Gnadenlosigkeit“: Es ist ja doch in etwa bezeichnend, daß der öfter berufene Gewährsmann *Schoonenberg* hier eine Schwäche seiner Konzeption gespürt hat (und mit ihm W.). *Schoonenberg* hat eine Stützannahme: die durch die ganze Geschichte hindurch anwachsende Unheilsmacht ist voll und ganz erst mit der Verwerfung Jesu in der Kreuzigung da (für die Universalität müssen dann die entsprechenden Folgerungen gezogen werden). Nun hat er, gut beraten, diese Hilfskonstruktion inzwischen zurückgenommen, ohne allerdings die nach ihr rufende Schwäche seines Systems anderweitig abzudecken. Es will doch sehr scheinen, daß hier nicht nur auf eine jederzeit entbehrliche Illustrierung verzichtet worden ist. Raum ohne Gnade: Wer die kategoriale Vermittlung zum tragenden Pfeiler seiner Konzeption macht, kann ihn anderswo als in konkreter Geschichte nicht ansiedeln. Einmal abgesehen davon, daß Erfahrung einem nicht zum Nachvollzug dieser Einschätzung hilfreich sein will (denn es geht ja um Gnadenlosigkeit, wie sie mors animae als Pendant haben muß, wie es nicht getan ist mit partiellem Ausfall, partieller Realisierungsunmöglichkeit partieller Werte) — hier sind doch kritisch solche Fragen wie die nach der Heilmöglichkeit und -verwirklichung eines Menschen des AT, eines Ungetauften usw.; sie verweisen doch darauf, daß die nämliche eine Geschichte Ort des Unheils und des Heils ist; daß also Bestimmtheit durch „in Adam“ bzw. „in Christus“ theologische Angaben sind.

Die vielen Positiva des Buches verdienen einen ausdrücklichen Hinweis. Die Ausführungen über (transzendentes und kategoriales) Existential, über Interkommunikation, über Bestandsaufnahme und Problemstellung, über Versuche der Neuaussprache usw. bleiben für die Erhellung der Erbsündenfrage bedeutsam. Das Werk ist dicht genug, um den Wunsch nach einem Autorenregister (und nach einem besser aufgeschlüsselten Literaturverzeichnis) nicht nur von einem Perfektionismus her zu rechtfertigen. — Die knapp 50 Seiten Exkurs „Erbsünde und Monogenismus“ von

K. Rabner sind zwar nicht als Ergänzung auf *W.s* Ausführungen abgestimmt, aber sie tragen nicht wenig dazu bei.

3. Ein Buch ist anzuzeigen, das durch Umfänglichkeit und investierte Arbeit beeindruckt (26 S. Literaturverzeichnis!). Ein Buch, dem es mit dem Fragezeichen hinter Erbsünde durchaus ernst ist, das es aber doch nur setzen will zugunsten des „großen Anliegens der alten ‚Erbsündenlehre‘“, weil „die andere Möglichkeit ... dem ernsthaften Theologen verschlossen ist: die ‚Erbsünde‘ auf den Schindanger der Geschichte zu werfen“ (284). So weit, so ausgezeichnet.

Darf dann doch einleitend gefragt werden, warum der Gesamteindruck der 270 S. Text nicht der Zwitterigkeit entbehrt? Gewiß heißt das zunächst einmal positiv, man kann mit weiten Strecken der Darstellung und auch der Kritik einig gehen. Das mag freilich manchmal zu leicht fallen, um sehr viel zu besagen. Die noch einmal eingerannten offenen Türen sind so selten wahrlich nicht. Zumal in der Auseinandersetzung mit der kirchlichen Erbsündenlehre kaum eine der Hypothesen des langen Wegs der Widerlegung unbedürftig erachtet wird (während die lutherischen Bekenntnisschriften anhand neuerer und neuester Interpreten vorgeführt werden. Nebenbei: das vorliegende Werk erschien zwar nach dem Buch von *Weger*, konnte es aber nicht mehr berücksichtigen; das ist bedauerlich). Aber dann bleiben doch die gemischten Gefühle. Haben sie ihren Grund in der Weise der Darbietung? Zum Teil sicher. Da sind neben den vielen soliden Passagen solche mit verdächtig viel — um es gelinde zu formulieren — Verve und Rhetorik. Da ist auch eine gewisse Zerfaserung in Aphorismen (nicht, als ob der Verf. nicht wüßte: „was ich fand, ist freilich mehr ein Programm als eine Lösung“ [285]). Man wird sicher nicht übermäßig anlasten wollen — angesichts der Grenzen, die auch einem so umfänglichen Buch gesetzt sind, das nicht einen Kommentar über die Kommentare bringen kann, wenn ein Zitatenteppich (etwa betreffs Röm 5) das Ergebnis „heutiger Exegese“ fixiert; nur: überzeugen kann es immer dann nicht, wo die modifizierenden Positionen bedeutender Vertreter der Bibelwissenschaft nicht diskutiert werden und die Brechung zitierter Stellen durch die Gesamtstellungnahme (z. B. bei *Kuß*, *Lengsfeld*) nicht zur Sprache kommt. Irritierender schon an der Darbietung ist ein Mangel an nüchterner, unparteilicher Wertung dort, wo es um Erhebung der alten und neuen Theologiegeschichte geht. Mag sein, daß es schwer vermeidbare Kehrseiten eines schönen Engagements für die anzubietende Lösung ist — aber 270 S. Text hätten durchaus einen längeren Atem gestattet.

Nur ein paar Hinweise auf das, was damit gemeint ist. Da wird keine Kleinarbeit gescheut: Aus dem „wirren Eindruck des Konzilsdokuments“ (gemeint ist Trient [76]) wird doch noch herausgeholt, daß das „con-traxerunt gegenüber dem einfachen traxerunt von Karthago“ dem aktiven Element (gegenüber Verhängnis; Röm 5, 12 d ist im Blick) Nachdruck verleiht. Auf wen soll das im Feld des Widerfahrnisses von *generatio/regeneratio* Eindruck machen? Oder: Die Begrenzungen der Erbsündentheologie eines Augustinus werden aufgerechnet. Das muß sicher zur Sprache kommen; aber konsequent ist es nicht, dann Beschreibungen, die von diesen Begrenzungen herkommen und ihnen Dramatik und existentielles Pathos verdanken (das Stichwort heißt Konkupiszenz; Augustinus stand die heiligmachende Gnade nicht als theologischer Baustein zur Verfügung) anklägerisch gegen wachsende „Verharmlosung“ auszuspielen. Oder: wenn solche Verharmlosung sich in Unterscheidungen niedergeschlagen haben sollte wie *peccatum personale/proprium* — dann doch gerade nicht, damit „Adams Sünde ... mein eigenes, höchst persönliches und verantwortliches Sündersein“ sei (17). Oder: Warum wird behende erklärt, daß die Erbsünde Sitz im Leben der katholischen Theologie habe als Begründung der Erlösungsbedürftigkeit des Kleinkindes? Daß die Kindertaufe nur zu verständlich bevorzugtes Verdeutlichungsfeld wurde, daß von daher für die Theologie für mehr als nur die Erbsündenfrage beträchtliche Hypothesen eingebracht worden sind, steht auf einem Blatt — aber auf einem anderen diese unnuancierte Aussage. Man hätte gern unrecht mit der Vermutung, daß sie vielleicht deswegen gebracht worden ist, um den mit vielen Epitheta bedachten Stein des Anstoßes „vorpersonaler Schuldzustand“ anfälliger zu machen; etwa weil dann die „heiligmachende Gnade“ leichter als eine ominöse „übernatürliche Ausrüstung“ mißverstanden werden kann, zu einer auch nur analogen „Sünde“ in kaum überbrückbare Di-

stanz gerät und so die von der Pneumalosität ausgehende Erklärung der Erbsünde leichter desavouierbar wird? Doch wohl nicht. Noch einmal: Die Darbietung ist immer schon mit Tendenzen auf und Beurteilungen von der bevorzugten Lösung her durchsetzt. Die Dokumente werden nicht erst einmal unbefangen an ihrem Ort belassen. Das nimmt ihnen ihren Wegsteincharakter und weckt fatal den Eindruck, als sei dieser Weg über seine Verschlungenheit hinaus überhaupt irrelevant und heute überspringbar.

Diese Bemerkungen sind gemacht worden einmal, weil sie Gründe für ein Unbehagen aufweisen sollen, und zum anderen, weil über die ersten drei Teile hier nicht ausführlich referiert werden kann. Es gäbe manches zu bestreiten, vieles zu nuancieren — sei's drum. Diese drei ersten Teile seien nur eben angezeigt. Teil I (bis 87) behandelt „Die kirchliche Lehrtradition“ anhand der entscheidenden Sonden Augustinus — lutherische Bekenntnisschriften — Trient. Teil II referiert über das „Verständnis der Ursünde in der Theologie der Gegenwart“ sowohl auf katholischer wie auf evangelischer Seite (89—193). In einem Schlußabschnitt dieses Teils wird die Vielfalt der Neuaussprachen in „Elementen und Tendenzen“ gesichtet (die einzelnen Autoren sind so eindeutig selbstverständlich nicht zu etikettieren). Da sind dann katholische Autoren auf allen vier Wegen (dem historischen, dem evolutionistischen, dem soziologischen, dem personalen) zu finden, während die evangelischen Theologen in größter Einhelligkeit — *Schlink* als Ausnahme — den personalen einschlagen. Ein Befund, den — zusammen mit der Schlußkonstatierung von Teil I „Die tönernen Füße der Lehrtradition“ (81 ff.) — gewichtiger Stellenwert bezüglich des Fehlens einheitlicher katholischer Erbsündenlehre und des damit gegebenen freien Raums für dezidierte Option in Richtung existentialer Interpretation zugemessen wird. Teil III (197—231) über die biblischen Quellen und ihre Auslegung heute will diese Folgerung auf dem Feld der Schrift erhärten und methodisch eben die Schrift für eine Neufassung als maßgeblichen und versprechlichen Ausgangspunkt erweisen. Als Ergebnis ist für das AT das Nichtvorhandensein einer Erbsündenlehre ja Consensus. Für das NT bleibt nach dem Verf. nicht nur freier Raum für eine grundsätzliche Aufgabe des „empirischen Prinzips“, sondern es wird darüber hinaus eine existentielle Interpretation als die allein der Aussageabsicht der Schrift entsprechend und mithin von ihr allein gedeckt behauptet. Daß hier bedeutende Fachexegeten anderer Meinung sind und in der kirchlichen Erbsündenlehre legitime Weiterentwicklung sehen, sei nur als Faktum konstatiert. Der abschließende Teil IV mit der zurückhaltenden Überschrift „Prüfung“ mißt die überkommene Erbsündenlehre an dem so gesehenen exegetischen Befund. Da ergibt sich: die abschließliche Aussageabsicht über das Gottesverhältnis des je gegenwärtigen Menschen wehrt jeder geschichtlich-kausalen Erklärung der Sünde. Vererbung, Verhängnis und ähnliche Kategorien widerstreiten der biblischen Sicht, der es gerade darauf ankommt, persönliche Verantwortung ungemindert herauszustellen, unter Wahrung der universalen Heilsbedeutung Christi und unter Abwehr jeglichen Heilsindividualismus. Eine „Ursünde“ (jeder ist „Adam“, alle Sünde ist es), die total, radikal, universal ein moralistisch-aktualistisches Sündeverständnis gründend unterfängt, ohne durch Abgleiten ins Transempirische das mitmenschliche Feld der Verwirklichung jeglicher Gottesbeziehung zu verfehlen, sollte das sein, was das große Anliegen der Erbsündenlehre rettet und das Erbe der Jahrhunderte bewahrt (284).

Nun, „dieses Buch ist zur Diskussion geschrieben“ (286). Resolute Abkehr vom bisherigen Verständnis wird resolute Reaktionen hervorrufen. Um die Bandbreite anzudeuten: Von der Seite derer, denen die mit „Ätiologie“ zweifellos gegebene und nachdrücklich ins Licht zu stellende Gegenwartsbedeutung mit der Eliminierung des „empirischen Prinzips“ unverantwortet hoch bezahlt und als „Biblizismus auf höherer Ebene“ erscheint bis hin zu denen, die diese Probe von Existentialtheologie als „weder ausreichend noch originell“ ansehen, als Vertauschung des Dogmas „mit der philosophischen Mode von gestern“ (*K. Flasch* im Hessischen Rundfunk). Eine Einsicht des Verf.s selber (mehr Programm als Lösung [285]) ist aufzunehmen: die die Kritik überschreitenden, auf Neuaussprache der Erbsündenlehre weisenden Andeutungen sind in der Tat nicht befriedigend.

Bezüglich der Durchführung ist hinzuweisen auf das De-facto-Beiseiteschieben der kirchlichen Lehraussage, das für einen katholischen Theologen ja nicht schon

dadurch der Rechtfertigung unbedürftig geworden ist, daß auf lange Majorisierung der Schrift hingewiesen wird. Denn eine Sache ist das Fehlen einer bis in das Detail ausgezogenen verbindlichen kirchlichen Erbsündenlehre — eine andere das Übergehen nicht zu leugnender verbindlicher Bausteine. Die schließlich gebotene Neudeutung besagt eine solche Abkehr vom Verstehenshorizont, für den Trient als kennzeichnender Name stehen mag, daß man eigentlich darauf hätte verzichten können, hier mit fragwürdiger Interpretation gerade noch Andeutungen zu finden. Als Beispiel: Eine an freiem Raum und Aufhänger für die existenziale Interpretation desinteressierte Dogmengeschichte wird im „*inest unicuique proprium*“ nicht das „*peccatum naturae*“ ausgeschlossen sehen, (74; nebenbei: Ein Verständnis, das in Röm 5, 12 d die Tatsünden aller ausgesprochen sieht, müßte dadurch durchaus nicht blockiert werden). Es wird dann auch nicht so leicht zu denunzieren sein ein „vorpersöner, persönlich aber schuldhafter Mangel“ ([98]; wer hat denn so formuliert?) Nun ist natürlich solcher „vorpersöner, analoger Schuldzustand“ dasjenige, was einer glatten existenzialen Interpretation im Wege ist. Aussagen etwa wie: „Sünde ist das Nichtübernehmen der Situation. Dadurch, daß man ihrer eindeutigen Forderung nachkommt, wird Freiheit ermöglicht“, erhalten dadurch einen anderen Stellenwert. U. a. würde man so ungeschützt wohl kaum noch sagen können, daß „Situation Freiheit ermöglicht“, sondern würde den Grund in dem sehen müssen, was Glaube, Gnade heißt.

Entscheidend aber bleibt die Frage nach dem Anfang. Daß die überwältigende Mehrzahl der katholischen Theologen auf Empirie nicht verzichtet, ist zunächst ein Befund — ebenso wie die unterschiedlich gelagerte und unterschiedlich große Anfälligkeit in der Weise, wie sie eingebracht wird (die Kritik [245 f.] am bloß evolutiven, bloß soziologischen Weg trifft). Aber das Problem oberhalb der Modelle ist damit nicht erledigt. Vielleicht hätte es der Darstellung gedient, Anfang (selbstverständlich: in der Problematik der Verklammerung von Protologie und Eschatologie) statt Urstand zu sagen. Daß der Urstand der konkreten Theologiegeschichte mit vielen Hypothesen belastet ist, ist unschwer zu sehen; aber deswegen hätte die kritische Diskussion nicht bei ihnen festlaufen dürfen. Ist denn überhaupt — ohne Verdacht einer Remythisierung — eine universale, ausnahmslose Unheilsverfallenheit einsichtig zu machen, wenn man den Anfang des geschichtlichen Menschen nicht einbringt? Des Menschen der einen Menschheit; der guten Schöpfungsvoraussetzung des Bundes; mit der einen Finalität, in der einen Heilsordnung? In bloß existenzialer Deutung läßt die geschichtssperrende Abstraktheit der vorgeschlagenen „Ursünde“ des Jedermann hier entscheidende Fragen offen.

Viele Fragen aufgeworfen zu haben, bleibt Verdienst dieses Werkes. Nicht funkelnelgelneue „Lösung“ gebracht zu haben, ist vom Verf. selbst ausgesprochene Bescheidung. Es ist zu hoffen, daß es auch so im Gesamt der Erbsündendiskussion nicht fruchtlos bleibt.

A. Stenzel, S. J.

Beauchamp, Paul, *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse* (Bibliothèque de Sciences Religieuses, Collection dirigée par M. de Certeau, 1). 8^o (423 S.) Paris-Neuchâtel 1969, Aubier/duCerf/Dela-chaux/Desclée. 49.— F.

In einer Kurzanzeige (vgl. ZschrAtlWiss 82 [1970] 478) charakterisiert G. Fohrer die vorliegende Arbeit als exegetische und gleichzeitig theologische Studie. Aber auch die Veröffentlichung in der «Bibliothèque de Sciences Religieuses», die als neue Reihe mit diesem Band eröffnet wurde, weist über den engeren Bereich alttestamentlicher Fachexegese hinaus; sollen hier doch Versuche erscheinen, die einerseits sachlich selbst den eigentlich theologischen Bereich auf neue Fragen ausweiten, wie sie sich heute von literarischen, soziologischen, psychologischen, historischen und anderen Untersuchungen her ergeben, und andererseits methodisch neben wissenschaftlicher Strenge doch gerade auch den Stand der Forschungen widerspiegeln und befruchten sollen. Dieses weite Programm konnte sich kaum mit der thematisch präzisen Zielsetzung bekannter und bewährter Reihen für theologische Veröffentlichungen in Frankreich, aber ebensowenig auch mit neueren Sammlungen verbinden, deren Nummern in Gegenstand und Arbeitsweise außerordentlich große Unterschiede aufweisen.