

Die Erbsündenlehre des Tridentinums im Gegenwartsaspekt

Von Leo Scheffczyk, München

Zu den Glaubenswahrheiten, die gegenwärtig in besonderer Weise der Atrophie ausgesetzt sind, gehört auch die Erbsünde (oder Erbschuld). Der hier vor sich gehende Schwund mutet so erheblich an, daß das Stadium des Gegensatzes oder der Leugnung schon überschritten und die Phase totalen Vergessens erreicht scheint. So ist die Behauptung eines neueren Autors nicht unbegründet, die besagt: »Für die Mehrzahl der Christen hat die Rede von der Erbsünde jede Bedeutung verloren«. Sie »hat im Nachdenken des Glaubens keinen Platz mehr«¹.

Bedenkt man die Bedeutung dieser Offenbarungswahrheit für die christliche Anthropologie, für das christliche Selbst- und Weltverständnis wie vor allem für die Erlösung und den einzigen Erlöser, so wird man nicht übersehen, daß das Sinken dieses Pfeilers eine Verschiebung und Deformierung des Gesamtglaubens zu Folge haben muß, angefangen bei der Wahrheit von der ursprünglichen guten, begnadeten Schöpfung und endend bei der Wahrheit vom endgültigen, heilsbedrohenden Gericht.

Dies vorausgesetzt, wird andererseits verständlich, daß die Gläubigen angelegentlich danach fragen, welche theologischen Grundsätze angesichts des Pluralismus der Meinungen und der unverbindlich angebotenen Ersatzvorstellungen bezüglich dieser Lehre noch gelten und zum unveräußerlichen katholischen Glauben gehören. Die Antwort kann verbindlich nur mit dem Rückverweis auf die Tridentinische Lehre und das Dekret »de peccato originali« (Sess. V vom 17. Juni 1546: DS 1510–1516) gegeben werden. Sie ist aber nicht einfach, weil unter dem heute überstark herausgestellten Aspekt der Geschichtlichkeit, der Weltbildgebundenheit und der Applikation für das Gegenwartsverständnis jede Antwort von neuem in Frage gestellt werden kann.

Gerade im Hinblick auf das Prinzip »Geschichtlichkeit« bei der Deutung vergangener Glaubensentscheidungen (die freilich immer in dem einmal von der Kirche

¹ W. Eichinger, Erbsündentheologie. Rekonstruktionen neuer Modelle und eine politisch orientierte Skizze, Frankfurt 1980, 1.

dargelegten Sinn festgehalten werden müssen: vgl. DS 3020) ist auch eine systematische Erörterung berechtigt oder sogar gehalten, mit der Zeichnung des historischen Horizontes oder des geschichtlichen Umfeldes der Lehrentscheidungen des Tridentinums zu beginnen. Auf diesem Hintergrund können die Aussagen des Konzils über die Erbsünde deutlicher hervortreten und schärfer akzentuiert werden.

Das geschichtliche Umfeld, das vor allem von der Auseinandersetzung mit den Reformatoren bestimmt war, aber auch von einem gewissen lehrhaften Antagonismus zwischen den katholischen Theologenschulen, tritt besonders deutlich in den Vorarbeiten des Konzils am Erbsünden-Dekret und in den konziliaren Debatten vor der fünften Session (17. Juni 1546) zutage.

1. Die Vorbereitung des Dekretes

Einem schon im Januar 1546 gefaßten Konzilsbeschluß zufolge, nach welchem Lehre und praktische Reform gleichzeitig behandelt werden sollten, äußerten die päpstlichen Legaten bereits im Februar die Absicht, die Lehrverkündigung des Konzils mit der Erbsünde beginnen zu lassen² und ebenso die Rechtfertigungslehre in Angriff zu nehmen³. Diese Absicht spricht jedenfalls für die Wichtigkeit, die diesen Themen, welche durch die Reformatoren ins Zwielficht geraten waren, vonseiten der päpstlichen Legaten und des Papstes selbst zuerkannt wurde. Auch wenn diese Voranstellung schließlich nicht eingehalten wurde, sondern die Erörterung des Formalprinzips des Glaubens (Symbolum, Hl. Schrift, Tradition) auf den Sessionen III und IV den Vorzug erhielt, folgte man doch einer gewissen Logik, wenn man danach die Erbsündenlehre zum Tagungsgegenstand machte. Gleichwohl standen auch noch andere Vorschläge im Raume, die mit einer gewissen Systematik ein umfangreicheres Lehrstück mit Trinität, Schöpfung und Fall, Erlösung und Rechtfertigung behandelt wissen wollten⁴. Das scheiterte jedoch an dem naheliegenden Einwand, daß vorzüglich die durch die Reformation angegriffenen Kontroverslehren zur Klärung gebracht werden sollten. Daraufhin blieb es

² H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient II: Erste Trienter Tagungsperiode (1545/47)*, Freiburg 1957, 42; A. Spindeler, *Das Tridentinum und die neueren Erklärungsversuche zur Erbsündenlehre*, in: *Münchener theol. Zt.* 19 (1968) 92–101; F. Dexinger – F. Staudinger – H. Wahle – J. Weismayer, *Ist Adam an allem schuld? Erbsünde oder Sündenverflochtenheit?* Innsbruck 1971; P. Grelot, *Réflexions sur le problème du péché originel*, Tournai 1968; St. Lyonnet, *Le péché originel en Rom 5,12. L'exégèse de Pères grecs et les décrets du concile de Trente*, in: *Biblica* 41 (1960) 325–355; Z. Alszeghy – M. Flick, *Il decreto tridentino sul peccato originale*, in: *Greg.* 52 (1971) 595–637; A. Vanneste, *Le décret du concile de Trente sur le péché originel*, in: *NRTh* 87 (1965) 688–726; 88 (1966) 581–602; O. de la Brosse, J. Leclercq, H. Holstein, Ch. Lefebvre, *Lateran V und Trient. Geschichte der ökumenischen Konzilien* (hrsg. von G. Dumeige u. H. Bacht) X, Mainz 1978, 290f.; J. Gross, *Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas (seit der Reformation) IV*, München 1972, 105ff.; H. Köster, *Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Reformation bis zur Gegenwart: Handbuch der Dogmengeschichte* (hrsg. von M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk, M. Seybold) III, 3c, Freiburg 1982, 47ff.; L. Scheffczyk, *Urstand, Fall und Erbsünde von der Schrift bis Augustinus: Handbuch der Dogmengeschichte II/3a (1. Teil)*, Freiburg 1981.

³ H. Jedin, 139ff.

⁴ Ebda., 105f.

bei dem früheren Vorschlag, unter den Sachproblemen die Erbsündenlehre vorrangig zu behandeln.

Gleichwohl gab es auch hier noch ein Gegenargument, das die Voranstellung dieses Themas zugunsten einer Entscheidung über die Frage der Immaculata Conceptio Mariens verhindern wollte. Es zeugt von der Klugheit der Konzilsväter, daß sie diesen Vorschlag ablehnten, auch wenn das marianische Thema in den Debatten immer gegenwärtig blieb und schließlich auch in durchaus sachgemäßer Weise in das Erbsündendekret einging.

Die päpstlichen Legaten waren sich ihrer Sache so sicher, daß sie schon vor der offiziellen Annahme des Erbsündenthemas durch die Generalkongregation die Theologenkommission mit der Beantwortung von drei Fragen beauftragten, die danach das Grundgerüst der Dekretentwürfe blieben. Es ging im wesentlichen um die Anführung der Traditionszeugnisse für die Existenz, den Ursprung und den Übergang der Erbsünde auf die Menschen; ferner um die Feststellung ihrer Wirkungen, die ohne eine theologische Wesensdefinition erklärt werden sollten, und schließlich um das Heilmittel für diese Sünde und die allenfalls verbleibenden Folgen⁵.

Auf der ersten Generalversammlung vom 31. Mai, auf der diese Fragen erörtert wurden, kam zunächst die Meinung auf, daß man in dem vorgesehenen Dekret einfach die bisherigen kirchlichen Lehrentscheidungen zusammenstellen und diese in sich klare Lehre nicht eigens diskutieren müsse. Diese Auffassung läßt erkennen, daß man die zeitnahe Kontroverse über diese Wahrheit in ihrer Bedeutung nicht vollauf erkannte. Glücklicherweise gewann eine andere Einstellung die Oberhand, die dahin ging, daß eine Zusammenstellung der bisher vorliegenden Lehrentscheidungen nicht sinnvoll wäre. Auch die den Stand der Kontroverse verharmlosende Auffassung wurde abgewiesen, daß auf dem Reichstag zu Regensburg 1541 ein Einvernehmen zwischen Theologen beider Richtungen erzielt worden wäre, bei dem man bleiben könnte⁶. Es war nicht zuletzt der Papst selbst, Paul III. (1534–1549), der dagegen Stellung nahm und sich gegen eine solche Verschleierungstaktik wandte⁷.

An Hand des Drei-Fragen-Schemas erörterten die folgenden Generalkongregationen die angezeigten Probleme, deren Behandlung verständlicherweise viel umfänglicher und problemreicher war, als in dem ursprünglichen Katalog vorgesehen. So fragte in der ersten Generalkongregation der Bischof De Nobili, ob man angesichts der Tatsache, daß jeder Mensch die Erbsünde inkuriere, von einer oder mehreren Sünden sprechen solle. Auch wurde die hochtheologische Frage gestellt, die, vielleicht unbeabsichtigt, auf die den reformatorischen Vorstellungen zugrundeliegende einseitige Gottesvorstellung einging, wie die Erschaffung einer in die Sünde gefallenen Menschennatur mit einem reinen Gottesbegriff zu verein-

⁵ Ebda., 122.

⁶ H. Köster, 35–37.

⁷ H. Jedin, 111; H. Köster, 48.

baren sei. Eine ähnliche Frage tauchte auch bezüglich des Schicksals der ungetauft sterbenden Kinder auf, die nach Augustinus der Unseligkeit verfallen wären⁸.

Dabei kam immer wieder auch die schon zu Beginn erhobene Forderung auf, sich nicht auf eine Wesensdefinition der Erbsünde einzulassen, weil das mitten in die theologischen Schulstreitigkeiten hineingeführt hätte. Dieser Vorsatz ließ sich allerdings, wie die nachfolgenden Debatten zeigten, nicht strikt einhalten, was aus der Natur der Sache verständlich wird.

Das zeigte sich schon bei der Behandlung des zweiten Fragenkreises, bei dem es um die Feststellung der Wirkungen der Erbsünde ging. Hier näherte man sich in der zweiten Generalkongregation dem Zentrum der Lutherischen Erbsündenauffassung, das unstreitig in der Annahme der totalen Verderbnis der menschlichen Natur gelegen war, die von der Leib und Geist umfassenden Konkupiszenz ergriffen wurde⁹. Dieser Auffassung folgte im Grunde auch Melancthon († 1560), wenn er sie auch in der »Apologie« zu mildern suchte¹⁰, während Zwingli im Lauf einer Entwicklung von der »Erbsünde« Abstand nahm und nur noch an einem Verhängnis und einem Erbschaden festhielt, womit die Existenz einer Sünde eigentlich geleugnet war¹¹. Auch Calvin verstand das Wesen der Erbsünde als eine vollkommene Verderbnis der menschlichen Natur. All diese der vielhundertjährigen Tradition der Kirche widersprechenden Auffassungen drangen auch in die reformatorischen Bekenntnisschriften ein und erfuhren hier auf dem Grunde eines extremen Augustinismus eine weitere Verschärfung¹², der die katholischen Kontroverstheologen in ihren Schriften entschieden widersprachen, wobei es freilich gelegentlich auch zu Konzessionen kam, wie bei Ambrosius Catharinus († 1553) und Albertus Pighius († 1542)¹³.

Es ist nicht anzunehmen, daß die Konzilsväter im einzelnen um die Entwicklung und den Stand der Kontroverse wußten. Aber an Hand des vorgelegten Fragenkatalogs, dem später eine Liste von dreizehn Irrtümern nachgereicht wurde, in der die Abweichungen von der kirchlichen Lehre von Pelagius bis zu den Wiedertäufern aufgeführt waren¹⁴, wurden sie bald auf den fundamentalen Gegensatz zwischen den Konfessionen verwiesen, der in der Auffassung vom Wesen und von den Wirkungen der Konkupiszenz gelegen war. Allerdings machten sich bei den diesbezüglichen Beratungen auch die innerkatholischen Lehrunterschiede bemerkbar, insofern eine Richtung die Tradition von Paulus über Augustinus und Thomas für eine mildere Auffassung der Konkupiszenz beanspruchte, was ein Bischof bis hin zu der Behauptung steigerte, daß die Konkupiszenz zur menschlichen Natur gehöre, etwas Naturhaftes aber keine Sünde sein könne¹⁵.

⁸ Ebda., 119.

⁹ H. Köster, 6.

¹⁰ H. Jedin, 121.

¹¹ H. Köster, 12–15.

¹² Ebda., 19–29.

¹³ H. Jedin, 121.

¹⁴ H. Köster, 50; H. Jedin, 120; 128.

¹⁵ H. Jedin, 122.

Die beinahe gegenteilige Auffassung bezüglich der Konkupiszenz vertrat der gelehrte Augustiner-General Girolamo Seripando († 1563), der als Vertreter des Augustinismus Luther in manchem Verständnis entgegenbringen konnte, was ihm auf dem Konzil nicht geringe Schwierigkeiten einbrachte. Seine beiden auf dem Konzil erstellten Traktate »De peccato originali« und »De concupiscentia«¹⁶ zeigen in der Konkupiszenzlehre eine gewisse formale Annäherung an reformatorische Wendungen, so wenn er den »actus« der Erbsünde in der Konkupiszenz gelegen sieht, in Einheit mit dem Reat der Schuldverhaftung. Die Konkupiszenz verliert zwar nach der Taufe ihren Sündencharakter, könne aber immer noch »Sünde« genannt werden; denn allein auf Grund ihres objektiven Bestandes sei sie ein Hemmnis für das Leben nach den Geboten Gottes und ein Widerstand gegen die vollkommene Gerechtigkeit des Menschen. Sie bietet als solche dem Menschen zwar auch die positive Möglichkeit zum Widerstand gegen das Böse und zum Kampf für das Gute. Aber diese Möglichkeit vermag doch ihre objektive Negativität nicht aufzuheben. Allerdings sei ihr nach der Taufe der Schuldcharakter genommen und ewige Bestrafung ausgeschlossen.

Seine differenzierte und geradezu subtile Auffassung kam auch in einer praktischen Anweisung zum Vorschein, die sich auf das Vorgehen bei der Predigt bezog. Seripando war der Meinung, daß man den Predigern nicht verbieten solle, von der Konkupiszenz als von einer »Sünde« zu sprechen, wenn sie hinzufügten, daß diese Sündhaftigkeit aus der Ursünde resultiert und aus ihrer Fähigkeit, die Wurzel vieler persönlicher Sünden zu werden. Andererseits gab er ebenso zu, daß die Prediger die Konkupiszenz auch als nicht-sündhaft bezeichnen dürften, wenn sie den Grund dafür benennen würden: nämlich den Erlaß des Schuld- und Strafreates¹⁷.

Freilich wird man sich angesichts dieser subtilen Differenzierungen fragen können, ob sie genügend klar und vor allem für die praktische Verkündigung dienlich waren. Man wird das bestreiten dürfen. Das Konzil wollte jedenfalls eindeutiger sprechen und nahm den Vorschlag Seripandos genauso wenig an wie seine Lehre vom Glauben als der ersten rechtfertigenden Kraft, der an zweiter Stelle die Kraft des Taufsakramentes zugeordnet werden sollte¹⁸.

Weniger differenziert ging in diesem Punkte auch der in den Diskussionen um das Traditionsprinzip hervorgetretene Servitengeneral Bonuccio zu Werke, wenn er die Verurteilung des Gebrauchs von Sünde für die Konkupiszenz seinerseits kritisierte, weil dann – wie er meinte – mit den Reformatoren zugleich Paulus und eine erlauchte Traditionslinie verurteilt würde. Dieses sein Votum trug ihm seitens eines anderen Konzilsvaters den Vorwurf der Begünstigung der Häresie ein¹⁹.

Jedenfalls zeigt die spannungsreiche Diskussion, daß die Problematik nicht gering war, daß aber auch eine Lösung dringlich erschien, weil sich sonst die Grenzlinien zu reformatorischen Auffassungen zu verwischen drohten. Deshalb

¹⁶ H. Köster, 50.

¹⁷ H. Jedin, 123.

¹⁸ Ebda., 123.

¹⁹ Ebda., 124.

wurde noch während der ersten Generalkongregation über die Erbsünde von den päpstlichen Legaten ein Dekretentwurf in Auftrag gegeben, der vier Canones enthielt: die Tatsache der Ursünde Adams mit den Wirkungen für den Stammvater selbst unter Voranstellung des Verlustes seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit; der zweite Canon betraf das schon in den ersten Debatten berührte Geheimnis der Übertragung der Strafen Adams auf das ganze Menschengeschlecht, wobei die Folgen der Sünde Adams auf das ganze Menschengeschlecht übergingen und zwar »secundum communem legem«. Diese *lex communis* wurde als solche nach ihrem Sinn und Gehalt nicht benannt, aber es war wohl an die durch Augustinus vorgeprägte Vorstellung gedacht. Diese nannte der dritte Canon ausdrücklich beim Namen, wenn er erklärte, daß die Übertragung durch Fortpflanzung geschehe und nicht durch Nachahmung, worin die Ablehnung der pelagianischen Auffassung enthalten war. An den Übertragungsvorgang schloß sich im gleichen Satz die Erklärung des inneren Vorhandenseins dieser Sünde in jedem einzelnen an und die Feststellung des Nachlasses dieser Sünde aufgrund des Verdienstes Christi und subjektiv durch Glaube und Taufe.

Mit der Erwähnung dieser zwei Mittel des Nachlasses begünstigte man wohl die Auffassung Girolamo Seripandos, der auch hier das Legitime des Lutherischen Ansatzes berücksichtigt wissen wollte. Der längste vierte Canon betraf das am meisten diskutierte Problem des Verhältnisses von Taufe und verbleibenden Sündenfolgen, konkret der Konkupiszenz. Hier schon fiel die Formulierung, daß die Taufe alles tilge, was im wahren Sinne Sünde sei (»totum id auferri, quod veram et propriam rationem peccati habet«). Daraus ist gegen die von Seripando favorisierte Meinung von der existentiellen Schwere der Konkupiszenz die Folgerung abgeleitet, daß sich im Getauften nichts mehr findet, was von seiten Gottes hassenswert wäre. Die Konkupiszenz sei eine »Schwäche« oder »eine Krankheit« der Natur, die mit Paulus als Sünde bezeichnet werden könne, weil sie aus der Sünde komme und zur Sünde verleite. Sie wird deshalb in dem Entwurf zu den »Überbleibseln der Sünde« gerechnet, eine Formel, die in der folgenden Diskussion bald stark beanstandet wurde. Ähnliches widerfuhr dem Hinweis des Schemas auf Augustinus' Konkupiszenzauffassung und auf die thomistische Unterscheidung zwischen dem Formalen und Materialen der Erbsünde, die hier als zulässig bezeichnet wurde. An diesem Punkte vermochte es der Entwurf der Theologen nicht, die offensichtlich vertretene Generallinie einzuhalten, sich in Wesensfragen bezüglich der Erbsünde zurückzuhalten, weil damit unweigerlich eine Aufnahme vorgeprägter theologischer Termini und eine Favorisierung bestimmter theologischer Schulrichtungen, konkret der anselmisch-franziskanischen oder der augustiniisch-thomistischen Richtung, inkurriert worden wäre²⁰.

Tatsächlich geschah hier zuletzt doch eine solche Favorisierung, woraus sich in der anschließenden Diskussion die Forderung einiger Konzilsväter erklärt, den Ausdruck *sanctitas* durch *rectitudo* oder *innocentia* zu ersetzen. Aber die Konzils-

²⁰ Ebda., 125–128.

mehrheit blieb in diesem Punkte fest und vermied es, nun wieder in die Nähe der anselmisch-franziskanischen Richtung zu geraten. Sie konnte auf diesem Widerstand umso entschiedener beharren, als sie ihrerseits bereit war, die am Schluß des Canons vier erfolgte positive Bezugnahme auf die Konkupiszenzauffassung Augustinus' und auf die thomistische Interpretation bezüglich der Wesensbestandteile der Erbsünde nach Materie und Form zu verzichten.

Wie der verbesserte zweite Dekretentwurf, der am 14. Juni in der Generalkongregation diskutiert wurde, zeigt, erwies sich die Konzilsmehrheit und die herangezogene Theologengruppe auch in anderen Punkten flexibel genug, um auf kritische Ausstellungen einzugehen. So wurde der Kritik an dem Ausdruck »Überbleibsel« der »Sünde« stattgegeben, weil man sich von der Richtigkeit des Einwandes überzeigte, daß man nicht zugleich behaupten könne: Es bleibe nichts von wahrer Sünde im Getauften zurück (so im C. 4), und es seien doch bestimmte Überbleibsel der Sünde, d. h. Teile der Sünde und damit eben Sündhaftes vorhanden. Diese Kritik sahen die Konzilsväter als berechtigt an und erklärten sich zur Streichung der Formel bereit²¹.

Nicht dagegen gingen sie auf den von Seripando kommenden Vorschlag ein, den ganzen Passus, der von der gänzlichen Hinwegnahme alles wahrhaft Sündhaften in der Taufe sprach, zu streichen. Tatsächlich hätte diese Streichung eine Frage offengelassen, die wegen der Abhebung der katholischen Wahrheit vom Luthertum zu beantworten war, um nicht in den Einflußbereich des »simul iustus et peccator« und damit auch in eine forensische Rechtfertigungslehre hineinzugeraten. Indem man auf der Aussage über eine totale Sündentilgung beharrte und zudem auch die Konkupiszenz nicht als Überbleibsel der Sünde bezeichnete, sondern nur metonymisch von der Sünde sprach, bereitete man der in der Sessio VI behandelten Rechtfertigungslehre die rechten Wege. Immerhin kann die Auseinandersetzung um diesen Punkt schon etwas von dem Gewicht der Konkupiszenzlehre auf dem Tridentinum erkennen lassen, welches so stark war, daß H. Jedin sagen konnte: Die Hauptkontroverse in diesem Dekret wurde um die augustinische Konkupiszenztheorie geführt²².

Dogmengeschichtlich bedeutsam aber wurde die Forderung des Konzils bezüglich Marias, die am Schluß der Kongregation von del Monte vorgetragen wurde: Es sollte im Dekret mit einigen Worten die Ausnahmestellung der hl. Jungfrau angedeutet werden²³. Um die rechte Formulierung wurde in der Folgezeit noch gerungen, ohne daß dies den Kern der Erbsünde-Aussagen berührt hätte.

Dagegen gewann ein anderer Vorgang an Bedeutung, der mit der eingebrachten Irrtumsliste zusammenhing. Sie enthielt nämlich auch die Namen zweier katholischer Theologen, nämlich den des Erasmus († 1536), der die Begründung der Erbsünde aus Röm 5 bestritt, und den des Albertus Pighius, der das »unicuique proprium« von Canon drei zu verkehren drohte, wenn er diese Sünde nicht als jedem einzelnen innewohnend verstand, sondern in ihr nur die über alle Menschen

²¹ Ebda., 127.

²² Ebda., 127.

²³ Ebda., 128.

verhängte Anrechnung der Schuld Adams erkannte. Der von den Theologen geforderten Verurteilung des Erasmus entsprach aber das Konzil genauso wenig wie der Aufnahme eines Satzes über das Schicksal der ungetauft sterbenden Kinder. Der Vorschlag ging dahin, von diesen Kindern zu sagen, daß sie zwar der Anschauung Gottes verlustig gingen, nicht aber eine Strafe inkurrieren würden. Das Konzil tat recht daran, in dieser im Laufe der Dogmengeschichte immer in einer gewissen Offenheit belassenen Frage nichts zu entscheiden²⁴. Eine solche Entscheidung hätte nämlich mehr Probleme aufgeworfen als gelöst. So hätte sie z.B. das Problem der Existenz eines doppelten Endziels der Heilsgeschichte aufgeworfen, aber auch die absolute Notwendigkeit der Taufe schmälern können.

Eine bedeutsame Veränderung des Entwurfes bestand auch in der schließlichen Streichung der Aussage über die beiden Mittel der Rechtfertigung beim Subjekt, nämlich Glaube und Taufe. Man erkannte richtig, daß die Formel »per fidem et baptismi sacramentum« ähnlich auch im zweiten Artikel der Confessio Augustana stand und insofern eine Deutung in Richtung der protestantischen Auffassung begünstigt hätte. Deshalb schlug man einen Ersatz vor mit der Kennzeichnung des Glaubens als »fides viva«²⁵.

Abgesehen von diesen inhaltlichen Verbesserungen unterschied sich der zweite Entwurf vom ersten auch durch die Hinzufügung eines fünften Canons, der noch eindeutiger Formulierungen bezüglich der Art und Weise, in welcher der Empfang des Taufsakramentes auf den Fortfall oder die Annullierung der Sünde wirkt, enthielt. Hier wurde nochmals der katholisch-lutherische Gegensatz, der schon in der Konkupiszenzlehre zum Austrag gekommen war, scharf herausgestellt und die Lehre verurteilt, daß durch die Taufe die Erbsünde und alles, was wahrhaft Sünde sei, nicht hinweggenommen, sondern nur »überstrichen« (radi), zugedeckt und nicht angerechnet werde. Damit war wiederum eine glückliche Präludierung für das Rechtfertigungsdekret und seine Ablehnung der forensischen Rechtfertigungslehre und der imputativen Gerechtigkeit geschaffen²⁶.

So konnte das Konzil in der Schlußdebatte konsequent und mit einer gewissen Hochgemutheit in diesem Canon fünf auch die Aussage machen, gegen die Seripando und andere Bedenken äußerten, daß nämlich Gott in den Gerechtfertigten nichts Hassenswertes mehr finde, eine Auffassung, die, abgesehen von der Distanzierung von jedem subjektivistischen und psychologistischen Verständnis der Sünde, auch jede Gefahr einer Annäherung an den Lutherischen Standpunkt unterband und verunmöglichte. Daß die Bedenken gegen diese relativ optimistische Haltung, die ihren Impuls wiederum aus einer moderaten Auffassung von der Konkupiszenz zog, theologisch nicht begründet waren, sondern offenbar mehr aus taktischer Rücksichtnahme auf ein mögliches Religionsgespräch in Zukunft kamen, zeigt der Einwand eines Bischofs, der erklärte: Die Behauptung, daß im Getauften nichts mehr für Gott Hassenswert sei, könnte zur Annahme führen, daß

²⁴ Ebda., 129.

²⁵ Ebda., 130.

²⁶ Ebda., 130; H. Köster, 51.

der Getaufte überhaupt nicht mehr sündigen könne. Dieser Einwand konnte aber leicht widerlegt werden²⁷.

In dieser zweiten Fassung wurde das Dekret schließlich in der Sessio V vom 17. Juni 1546 vom Konzil angenommen und die Erbsündenlehre definiert. Den fünf Canones wurde noch ein Proömium vorangestellt, das über Intention, Motive und Sinn des Dekretes Auskunft gab.

2. Die dogmatischen Grundgehalte und die Verbindlichkeit des Trienter Erbsündendekretes

Das Dekret des Tridentinums über die Erbsünde, das ein Vorwort und fünf Canones zur Erbschuldfrage umfaßt (der mariologische Canon sechs erklärt Maria als von den Entscheidungen nicht betroffen), stellt den ausführlichsten, wenn auch nicht vollständigen konziliaren Lehrentwurf in der Geschichte dieses Dogmas dar. Das Vorwort gibt Auskunft über die Zielsetzung dieses Lehrstückes, das gegen die aufgetretenen alten wie neuen Irrtümer die reine Lehre zur Geltung bringen will, um die Irrenden zurückzuführen und die Wankenden in der Wahrheit, die aus der Hl. Schrift, aus der Tradition und aus den vorangehenden Lehrentscheidungen begründet wird, zu festigen (DS 1510).

In der Reihenfolge, die durch die Heilsgeschichte selbst gegeben ist, beginnt der Canon eins mit der Tat Adams und ihren Folgen für ihn selbst. Vom paradisi-schen Urzustand wird nur gesagt, daß er »in sanctitate et iustitia« bestand, worin der »primus homo constitutus fuerat«. Die zwischen den Schulen strittige Frage nach dem Zeitpunkt der Gnadenausstattung wird dabei wohlweislich umgangen. Die Sünde des Ungehorsams erbrachte für Adam den Verlust der »sanctitas et iustitia« mit den weiteren Folgen des Zornes Gottes, des Todes (der hier als leiblicher Tod verstanden ist), der Beherrschung durch den Teufel und der Verschlechterung seiner Existenz nach Leib und Seele (»secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse«: DS 1511).

Der Canon zwei weitet diese Aussage bezüglich der Adamssünde auf die ganze Menschheit aus und sagt von ihr, daß der Verlust alle Menschen betrifft, und zwar nicht nur als Strafe in der Form von Tod und körperlicher Einbuße, sondern in Form der Sünde selbst als »mors animae«. All das sei »in omne genus humanum transfudisse«, was mit dem Hinweis auf Röm 5,12 unterbaut wird (DS 1512).

Der wichtige Canon drei bringt eine nochmalige Erweiterung, indem er diese Sünde von Adam her als »origine unum« bezeichnet, dann von ihrer Übertragung »propagatione, non imitatione transfusum« spricht und sie (wohl gegen Albertus Pighius) als »omnibus inest« und »unicuique proprium« bezeichnet. Hier wird aber auch schon das Heilmittel gegen diese Sünde genannt und das Erlösungsthema angesprochen, das im Zielpunkt der Erbsündenlehre steht; denn die Sünde wird durch kein anderes Heilmittel hinweggenommen »als durch das Verdienst des einen Mittlers..., der uns in seinem Blut mit Gott versöhnt hat« und »uns

²⁷ Ebda., 130.

Gerechtigkeit, Heiligkeit und Erlösung geworden ist«, welche Verdienste in der Kirche durch das richtig gespendete Sakrament der Taufe sowohl Erwachsenen als auch Kindern vermittelt werden. Diese Lehre wird mit Hinweisen auf Apg 4,12; Joh 1,29 und Gal 3,27 versehen (DS 1513).

Dieser sich vor allem gegen die Pelagianer richtende Grundsatz erfährt im Canon vier eine Anwendung mit aktualisierendem Charakter, indem nun die Kindertaufe als konkretes Heilmittel genannt und verpflichtend gemacht wird, auch wenn die Kinder von getauften Eltern stammen. Auch sie müssen durch das Bad der Wiedergeburt zur Erlangung des ewigen Lebens gereinigt werden von dem, »was sie durch die Geburt sich zugezogen haben«. Hier wird wiederum auf das von der Kirche allezeit festgehaltene Zeugnis von Röm 5,12 hingewiesen, aber auch Joh 3,5 herangezogen (DS 1514).

Der am ausführlichsten gehaltene Canon fünf, der das zentrale refomatorische Anliegen im Anschluß an die Bulle »Exsurge Domine« von 1520 direkt betrifft, stellt, wiederum an die Taufaussage in Canon vier angelehnt, die Intensität der Taufwirkung heraus, durch welche der Reat der Erbsünde nachgelassen und »alles hinweggenommen wird, was den eigentlichen Sinngehalt der Sünde ausmacht«, so daß keine bloße Nichtanrechnung der Sünde oder ein oberflächliches Abschaben erfolgt, sondern eine wirkliche Tilgung, woraufhin im Wiedergeborenen nichts mehr Schuldhaftes oder vor Gott Hassenswertes bleibt. Trotzdem verbleibt die Konkupiszenz oder der »fomes peccati«, der aber keine Sünde ist, auch wenn er vom hl. Paulus wegen seiner Herkunft und Neigung zur Sünde zuweilen »Sünde« genannt wird. Er wird im Gegenteil zum Kampf des Wiedergeborenen und zur Bewährung zurückgelassen (DS 1515).

So bietet das Dekret eine gehaltvolle Zusammenfassung der bisherigen kirchlichen Erbsündenlehre, die sich deshalb auch weithin in traditionellen Bahnen bewegt. Das zeigen vor allem die Canones eins, zwei und vier mit ihren leicht geänderten Wiederholungen der Synoden von Orange (529) und Karthago (418). Nicht zu verkennen ist auch die augustinische Prägung vieler Aussagen bis in die Formulierung hinein, so besonders in der Aussage »mors animae«, in den Formeln »propagatione – imitatione«, »reatus peccati« und im Ausdruck für die Konkupiszenz »ex peccato est et ad peccatum inclinat«. Auch bei der Beweisführung aus Röm 5,12d steht das Konzil in der augustinischen Tradition.

Ogleich das Konzil mit seiner begrenzten Zielsetzung zur Korrektur eines refomatorischen Irrtums einen brauchbaren Beitrag leistete, der auch insofern anerkannt wurde, als das nachfolgende Rechtfertigungdekret mehrmals darauf zurückkam, erfährt das Dekret heute vielfache Kritik. So heißt es in einem deutschen Sammelwerk unter Berufung auf A. Gaudel, daß das Dekret gegenüber den Synoden von Karthago oder Orange »nicht viele neue Gesichtspunkte« erbringe²⁸. Noch schärfer urteilt der protestantische Autor J. Gross, wenn er erklärt, daß es sich bei dem Dekret um »ein enttäuschendes Ergebnis für ein allgemeines, im Heiligen Geist legitim versammeltes« Konzil handele²⁹. H. Hol-

²⁸ F. Dexinger, a. a. O., 356; A. Gaudel, Péché originel, in: DThC 12 (1933) 527.

²⁹ J. Gross, 118.

stein behauptet, daß die Väter von Trient »sehr wenig von den Thesen des Reformators wußten« und ihn an die Seite der Pelagianer rückten³⁰, was so kaum zutreffen dürfte, was aber gewiß für die Konzilstheologen nicht gilt. Positiver urteilt H. Jedin, wenn er feststellt, daß der Canon fünf das Fundament für das künftige Rechtfertigungsdekret legte³¹, das ja seit Harnack eine sehr positive Bewertung erfuhr. Das Für und Wider der Beurteilung des Dekretes erörtert umsichtig H. Köster unter Hervorhebung des positiven Gehalts in soteriologischer, ekklesiologisch-sakramentaler, anthropologischer und ätiologischer Hinsicht³², während Flick – Alszeghy die Bedeutung des Dekretes in der distanzierten Behandlung der Konkupiszenz, die eben keine Sündhaftigkeit beinhaltet, anerkennen³³.

Trotzdem ist die Bedeutung der Aktualität der Lehre des Konzils für die damalige Zeit nicht zu unterschätzen, selbst wenn das Bestreben stark entwickelt ist, die Ergebnisse der geschichtlichen Auseinandersetzungen um das Dogma als Ausdruck der Verpflichtung gegenüber der Tradition zusammenzustellen. So ist zu erkennen, daß die in der dem Konzil eingehändigten Irrtumsliste vom 2. Juni 1546 ausgeführten Irrlehren weithin berücksichtigt und mit entsprechenden Erwiderungen versehen sind: so durchgängig die Lehre der Pelagianer, im Canon drei und vier die der Gnostiker und Priszillianer mit ihrer Behauptung von der Nichtexistenz der Erbsünde bei Kindern getaufter Eltern; ebenfalls im Canon drei die fröhscholastische Irrlehre von der Existenz vieler Erbsünden im einzelnen Menschen wie auch der Irrtum des Albertus Pighius von der bloßen Nichtzurechnung der Sünde Adams; in den Canones zwei und vier die Widerlegung der Lehre der Wiedertäufer; im Canon fünf vor allem der Widerspruch gegen Luther. Selbst die rein historisch erscheinende Widerlegung des Pelagianismus ist nicht ohne eine aktuelle Note, insofern ja die Reformatoren der kirchlichen Lehre nicht selten den Vorwurf des Pelagianismus machten. So ist im Dekret Traditionelles und Aktuelles miteinander verbunden zum Erweis einer durch die Jahrhunderte gehenden Kontinuität und doch auch einer Aktualität der kirchlichen Lehre. Diese Verbindung konnte durchaus geeignet erscheinen, den Standpunkt der Neuerer in den Augen der Gläubigen zu erschüttern.

Freilich muß einschränkend auch auf die Grenzen des Dekretes hingewiesen werden und auf die Auslassungen, die es enthält. Nur ist das Urteil über solche Auslassungen nicht gleich negativ zu fällen, weil manche Lücken zur Umgehung der theologischen Streitfragen notwendig in Kauf genommen werden mußten (etwa die nach dem Wesen dieser Sünde, nach dem vollen Ausmaß der Verderbnis oder nach dem Verhältnis der Sündhaftigkeit der Erbsünde zur Sündhaftigkeit der persönlichen Sünde), andere nach dem damaligen Stand der Theologie nicht zu klären und nicht einmal klärungsbedürftig waren (wie die von Augustinus einseitig beantwortete Frage nach dem Verhältnis von Konkupiszenz und Überleitung der

³⁰ Lateran V und Trient, 312.

³¹ H. Jedin, 136.

³² H. Köster, 53.

³³ Z. Alszeghy – M. Flick, *Il peccato originale in prospettiva personalistica*, in: Greg. 46 (1965) 727.

Erbsünde) und wieder andere Fragen das tiefe Geheimnis berührten, das nicht ohne eine ausführliche theologische Erklärung hätte widerspruchsfrei gehalten werden können (wie die Frage nach der Freiwilligkeit der Erbsünde kraft des Willens des Stammvaters). So entpuppt sich z. B. der Vorwurf des protestantischen Bearbeiters der Entwicklung der Erbschuldlehre, Julius Gross, der auf das Fehlen einer ausführlichen Urstandslehre hinweist³⁴, durchaus als positives Moment des Dekretes; denn eine literarische Ausschmückung des ursprünglichen Standes des ersterschaffenen Menschen war weder ein Kontroverspunkt noch eine Notwendigkeit im Hinblick auf das Kernanliegen des Dekretes, das in der Tilgung der Erbsünde gelegen ist und in der richtigen Gewichtung der Konkupiszenz. Unter erweitertem modernem Problemaspekt wird man die Zurückhaltung des Dekretes bezüglich einer Urstandslehre, die anders nur stark weltbildbedingt hätte ausfallen müssen, sogar begrüßen dürfen.

Was aber den Mangel betrifft, der in der fehlenden Wesensdefinition der Erbsünde angenommen wird, so ist auch dieser im Zusammenhang des Ganzen zu werten. Dann aber ist zu ersehen, daß trotz mangelnder Wesensdefinition, die aus der Distanz zu den Schulstreitigkeiten ausbleiben mußte, ein gewisses Wesensverständnis indirekt doch vorbereitet war. Indem nämlich der Verlust der sanctitas und der iustitia in Verbindung mit dem Schuldreatus als der Inhalt dieser Sünde bestimmt wurde, indem ferner von Adam eine Verschlechterung nach Leib und Seele ausgesagt und schließlich die nach der Taufe verbleibende Konkupiszenz als Nicht-Sünde ausgegeben wurde, hatte das gläubige Denken durchaus die Fixpunkte präsent, von denen aus Linien zu einem Wesensverständnis gezogen werden konnten. Dem Konzil aber lag aus aktuellen Gründen nicht an einer solchen positiven Bestimmung, sondern mehr an der Feststellung, daß die Erbsünde weder vor noch nach der Taufe mit der wesentlich verderbten Natur identisch sei.

Andere Auslassungen sind im Hinblick auf die sich verstärkende Dynamik der im Reformationszeitalter entwickelten Fehlansätze kritischer zu beurteilen. Wenn man etwa bedenkt, wie stark die reformatorische Auffassung von der Erbsünde als totaler Naturverderbnis zu der weiteren Radikalisierung bei Flacius Illyricus († 1575) trieb, der als Vertreter der sogenannten »Substantiarier« die Erbsünde zur Substanz des nicht in der Gnade befindlichen Menschen erklärte, oder wenn man an die bald im katholischen Bereich auftretenden Irrtümer eines extremen Augustinismus bei Bajus († 1589) und den Jansenisten denkt, so wird man in gewisser Hinsicht bemängeln können, daß das Dekret nicht ausführlicher über den theologischen Charakter des Urstandes der Stammeltern spricht und über eine der Natur absolut ungeschuldete Gnade des Urstandes. So tritt der Gnadencharakter des Urstandes im Sinne eines ungeschuldeten Übernatürlichen nicht deutlich genug hervor³⁵.

Trotz solcher in manchem verständlicher Lücken bleibt das Konzil vor allem wegen der Ausgrenzung des Irrtums von der Identität zwischen Erbsünde und

³⁴ J. Gross, 110.

³⁵ H. Köster, 55.

Konkupiszenz wie auch wegen der positiven Bestimmungen über den Ursprung, die Existenz, die Folgen und die Tilgung der Erbsünde bedeutsam. Im Zusammenhang mit den modernen Fragen der Hermeneutik und der theologischen Begründung der Definitionen des Konzils wird heute auch die Frage nach ihrer Verbindlichkeit erhoben. Hierzu wäre grundsätzlich zu sagen, daß die in Canones gefaßten Urteile förmliche Definitionen sind, deren Bestreitung als Häresie zu verstehen ist. Dieser Sachverhalt wird auch nicht gemindert durch die allbekannte Regel, daß die Begründung des definierten Satzes, die dafür beigegebenen historischen oder theologischen Argumente zwar die Autorität des Konzils bei sich haben, aber nicht unter die Definition fallen.

Das gilt selbst für die biblischen Argumente, unter denen im Falle des Erbsündendekretes Röm 5,12d eine tragende Rolle spielt. Von Vertretern der modernen Exegese wird vielfach behauptet, daß die sicher nicht zutreffende relative Deutung des »eph' ho« auf den ersten Menschen und damit auf eine Erbsünde, die seit dem Ambrosiaster und seit Augustinus Schule machte, jeglichem neutestamentlichem (wie übrigens auch alttestamentlichem) Schriftbefund widerspreche. Demgegenüber ist zu sagen, daß das Argument nicht aus einem einzelnen Vers oder gar Teilvers zu erheben ist, sondern aus dem Gesamtsinn der Adam-Christus-Parallele, die in Christus die einzige Ursache allen Heils sieht, so daß Adam auch als die einzige Ursache allen Unheils erkennbar wird. Dabei spielt auch die Aussage von Röm 5,19 eine wichtige Rolle (»Wie durch den Ungehorsam des einen Menschen die vielen zu Sündern wurden, so werden auch durch den Gehorsam des einen die vielen zu Gerechten gemacht werden«), »welche das schrifttheologische Fundament einer Lehre von Erbsünde und Erbschuld werden konnte«³⁶. So ist an der auch heute noch bestehenden Glaubensverbindlichkeit dieses Dekretes in den fünf Canones nicht zu zweifeln, dies zumal in Anbetracht der Tatsache, daß ja heute von manchen theologischen Richtungen allein schon die Existenz einer so gearteten Sünde, die Augustinus als »nihil ad intelligendum secretius«³⁷ kennzeichnet, gelehrt wird.

Damit ist auch schon ein gewisser Vorentscheid über die erst jüngst aufgetretene Frage gefällt, ob die Lehrverurteilungen des Tridentinums heute im Bereich der Ökumene noch Geltung beanspruchen können oder ob sie nicht wegen der Angleichung der Konfessionen in dieser Problematik zurückgenommen werden sollten³⁸. Aber abgesehen davon, daß eine solche Außerkraftsetzung von Konzilsentscheidungen (die sich auf Lehren und nicht auf Menschen bezogen) den bleibenden Anspruch des Konzils in der Frage nach Wahrheit und Irrtum, die ja immer aktuell ist, schmälern müßte, ist über den Kreis der diesem Dokument zustimmenden Theologen hinaus die Erbsünde heute durchaus nicht im Sinne der

³⁶ O. Kuss, *Der Römerbrief* (1. Lieferung), Regensburg 1957, 231.

³⁷ *De mor. eccl.* 40; vgl. L. Scheffczyk, *Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus*, 200.

³⁸ *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* (hrsg. von K. Lehmann und W. Pannenberg), Freiburg 1986, 36; 50ff.

Kirche angenommen, wofür sich eine ganze Reihe von Personen, Gruppen und Richtungen anführen ließen³⁹.

Die Frage nach der Verbindlichkeit des Tridentinischen Dekretes führt schon in die Gegenwartsproblematik hinein und leitet zur Erörterung der bleibenden Bedeutung des Dekretes über auch angesichts einer neueren Vermittlung des Dogmas.

3. Die bleibende Bedeutung des Dekretes im Hinblick auf die zeitnahe Verkündigung

Ein Blick auf die Zeitsituation macht deutlich, daß das Tridentinische Dogma, das von der Kirche bis hin zum Zweiten Vatikanum⁴⁰ ungebrochen festgehalten wurde, heute auf viele Verständnisschwierigkeiten, aber auch auf direkte Ablehnung stößt. Angesichts dieser Situation ist zu fragen, wie die unveräußerlichen Bestände des Dogmas dem Verständnis nahegebracht werden können, aber auch, wie sie in dem geänderten Kontext des modernen Bewußtseins originalgetreu zum Ausdruck gebracht werden können.

Es geht dabei inhaltlich um die Tatsache der Verbindlichkeit der Erbsündenlehre des Konzils, aber auch um die Frage, ob das Verbindliche nicht auch unter einem neuen Denkhorizont interpretationsfähig oder gar einer Neuinterpretation bedürftig ist. Das läßt sich zunächst bezüglich des scheinbar selbstverständlichen Befundes der Existenz der Erbsünde zur Diskussion stellen.

a. Die Existenz der Erbsünde

Die erste Intention des Konzils ging unstreitig dahin, die Existenz der Erbsünde zu definieren sowohl gegen den alten Pelagianismus wie gegen den Neopelagianismus der damaligen Zeit. Daß diese Intention heute besonders bedeutsam ist im Zeitalter des Rationalismus und menschlichen Autonomismus, in dem nach J. Habermas die Erlösungsbedürftigkeit in den Menschen geschwunden sei⁴¹, ist unbestreitbar. Andererseits ist auch festzustellen, daß im katholisch-theologischen Bereich dieses Anliegen des Tridentinums allgemein nicht verneint und insofern die Existenz einer Erbsünde nicht gänzlich geleugnet wird, die ja auch das Zweite Vatikanum an einigen Stellen erwähnt⁴². Aber es ist die Frage, ob heute auch der Charakter der Erbsünde im Sinne des Tridentinums vollauf bejaht wird. Es gibt nämlich eine Fülle von Interpretationsversuchen⁴³, die sich anheischig machen, das

³⁹ Vgl. L. Scheffczyk, *Versuche zur Neuaussprache der Erbschuld – Wahrheit*, in: *Münch. theol. Zt.* 17 (1966) 253–260.

⁴⁰ Vgl. u. a. U. Baumann, *Erbsünde. Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie*, Wien 1970; H. Köster, 224–232.

⁴¹ J. Habermas, *Wozu noch philosophisch – theologische Profile?* Frankfurt a. M. 1971, 35.

⁴² *Lumen Gentium*, 2; *Gaudium et Spes*, 13; *Inter mirifica*, 7; *Apostolicam Actuositatem*, 7.

⁴³ Vgl. L. Scheffczyk, *Versuche zur Neuaussprache der Erbschuld – Wahrheit*, 253–260; J. Gross, 299–326; H. Köster, 224–232.

vom Konzil unter dem Begriff »originale peccatum« Ausgedrückte unter neuen Formeln besser verstehen zu lehren und verständlicher auszudrücken. Das geschieht etwa unter den Formeln der »Sünde der Welt«, der »Sündenverflochtenheit«, der »strukturgewordenen Sünde« oder der »Solidarität in der Sünde«.

Aber gegenüber diesen Versuchen ist zu sagen, daß in ihnen das vom Tridentinum Gemeinte kaum oder nur unklar zum Ausdruck kommt: nämlich das Übergehen der Sünde Adams auf die ganze Menschheit (transfusum) vermittelt der Teilhabe des einzelnen an der menschlichen Natur. Das Tridentinische Dekret gebraucht für dieses Übergehen den Ausdruck »propagatio« oder »generatio«, d. h. durch »Abstammung« oder durch »Zeugung«. Diesbezüglich ist auch bemerkenswert, daß es den speziellen Ausdruck für eine Vererbung, also etwa den Ausdruck »hereditarium« nicht gebraucht. Das Wesentliche ist demnach der Zusammenhang mit Adam, der auch schon unter positivem, gnadenhaftem Aspekt, d. h. für die Situation vor der Adamssünde geknüpft ist, wenn das Konzil indirekt erklärt, daß Adam auch die Gnade für die ganze Menschheit empfangen habe (DS 1512). Auch die Gnade war demnach zum Übergehen auf andere bestimmt. Dabei ist auch zu beachten, daß trotz der notwendigen Verknüpfung mit Adam über die Modalität des Entstehens dieser Sünde im einzelnen nichts gesagt ist. Deshalb ist die Erklärung immer unbeanstandet geblieben, daß die elterliche Zeugung nicht die causa instrumentalis, sondern nur die condicio sine qua non für das Inkurrieren des Mangelzustandes dieser Sünde sei, womit auch schon die Rolle der Konkupiszenz in ihre Grenzen gewiesen ist.

Fragt man nach dem theologischen Grund, warum die Verbindung zu Adam notwendig ist, so wird man sogleich auf das positive Ziel der Erbsündenlehre hingewiesen, auf die Erlösung durch den »Zweiten Adam« Jesus Christus. Die Allgemeinheit und Universalität der Erlösung wäre nach dem inneren Sinne des Konzils nicht zu halten, wenn sie nicht im Gegensatz zum ersten Adam entwickelt würde. Das wirft natürlich sofort auch die Probleme der Individualität und der Historizität Adams auf wie auch Fragen um den paradisischen Urzustand, die eigens beantwortet werden müssen.

Aber zunächst ist auf die noch näherliegende Frage nach der Auffassung des Konzils vom Wesen der Erbsünde zu antworten.

b. Die Wesensfrage

Streng genommen hat das Konzil diese Frage nicht beantwortet, ja nicht beantworten wollen, um, wie gezeigt wurde, nicht in Schulmeinungen und -streitigkeiten hineinzugeraten. Obgleich auch der mittelalterliche Schulstreit um den Zeitpunkt und das Wesen der Gnadenausstattung Adams nicht entschieden wurde, weisen doch die Aussagen über die »sanctitas et iustitia, in qua constitutus fuerat« (DS 1511), über den »Tod der Seele«, über den »Zorn und die Ungnade Gottes«, über die Herrschaft des Todes, des Teufels und über die Vergebung der Sünde in der Taufe auf das Verständnis der Erbsünde als Mangel an übernatürlicher

Gnade hin, der von Adam her schuldhaft ist⁴⁴. Auch die im Dekret über die Rechtfertigung enthaltene Beziehung zwischen Erbsünde und Rechtfertigung (DS 1523) spricht für den gnadenhaft-übernatürlichen Charakter der Erbsünde im Modus des Verlustes und des Mangels, so daß diese Auffassung von der Erbsünde bis zum Einsatz der neueren Kritik *sententia fere communis* war.

Die Bestimmung der Übernatürlichkeit der Erbsünde hat deshalb grundsätzliche, aber auch eine besondere aktuelle Bedeutung; denn es läßt sich sagen, daß die innere Möglichkeit und die denkerische Widerspruchsfreiheit in der Annahme einer Erbsünde als erstes Erfordernis die Existenz einer übernatürlichen, in ihrem Wesen ungeschuldeten Gnade bei sich hat, deren Verlust zu einer wahren Sünde werden kann, die Gott mit keinerlei Ungerechtigkeit behaftet; denn die Zulassung des Verlustes eines Gutes, auf das der Mensch keinen Anspruch hat, kann niemals als Unrecht auf seiten des Schöpfers und Begnaders ausgegeben werden. Damit erweisen sich jedenfalls rein denkerisch die Angriffe gegen die Güte und Gerechtigkeit Gottes als unbegründet, abgesehen davon, daß man im Sinne des Konzils die Erbsünde im Gesamtduktus der Heilsgeschichte sehen muß, der auf die Erlösung und die Heilung in Christus ausgerichtet ist.

Im Hinblick auf die heutige Kritik an der Erbsündenlehre, die im Grunde durch zwei Modellvorstellungen ersetzt werden soll, welche entweder evolutionären oder soziologischen Charakter tragen, ist zu sagen, daß das *proton pseudos* dieser Kritik in der fehlenden Unterscheidung zwischen Natur und Gnade gelegen ist, welche auch von theologischer Seite zu unrecht gelegentlich als Dualismus verfehmt wird. In der Erwiderung auf dieses Fehlurteil muß als allgemeines Erfordernis der heutigen Glaubenssituation vor allem das Verständnis für die Gnade geweckt werden, für ihre Andersheit gegenüber der Schöpfung, aber auch für ihre von Gott gesetzte Bezogenheit auf die Natur und die gottgewollte Einheit beider.

Das Festhalten am übernatürlichen Charakter der Erbsünde, das z. B. auch von den Reformatoren in seiner Bedeutung nicht richtig erkannt wurde, hat auch zur Folge, daß die Erbsünde in ihrem Wesen nicht als die Konkupiszenz ausgegeben und mit der Konkupiszenz gleichgesetzt werden kann. Hier hat das Konzil eine maßvolle Bestimmung der Konkupiszenz getroffen, die auch wieder für die Gegenwart eine besondere Bedeutung gewinnt.

c. Stellung und Bedeutung der Konkupiszenz

Wie ersichtlich, hat das Dekret in Canon fünf entgegen allen Versuchen zur Verschärfung der Auffassung von der Konkupiszenz zu einer gottwidrigen Bosheit diese in ihrem Wesen von der Sünde unterschieden und abgetrennt und ihr im Getauften nur den Charakter des »Zündstoffes« der Sünde (»*fomes peccati*«) belassen (während es über die Bedeutung der Konkupiszenz im erbsündigen

⁴⁴ Auch die Frage, wie die Sünde Adams im Menschen zur Schuldbelastung werden kann, wird vom Konzilsdekret nicht aufgenommen und beantwortet. Das Konzil wollte nicht zuletzt auch das Mysterium der Erbsünde stehen lassen.

Menschen keine direkte Aussage machte). Es ging damit nicht soweit, die Konkupiszenz zu einer natürlichen, sittlich indifferenten Seelenpotenz zu erklären, was ihrer negativen Gewichtigkeit und der menschlichen Realität nicht entsprochen hätte. Es begnügte sich mit der Charakterisierung der Konkupiszenz, daß sie aus der Sünde stammt und zur Sünde geneigt macht; es erkannte aber auch an, daß die Konkupiszenz Anlaß zur Bewährung des Menschen im sittlichen Kampf werden kann. Im Hintergrund dieser Auffassung steht eine anthropologisch begründete Auffassung von der Konkupiszenz, die als der Freiheit vorausgehendes Begehungsvermögen verstanden wird, das auch im Stand der reinen Natur sein könnte und das im paradiesischen Urstand nur durch eine besondere Gnadengabe aufgehoben war. Sie ist so, in sich selbst betrachtet, etwas Natürliches, wenn auch nicht etwas rein positiv zu wertendes Natürliches.

Weil die Reformatoren in ihrem stark auf die Psychologie und auf die Erfahrung zurückgehenden Verständnis des Heilslebens des Menschen die differenzierte, aber natürliche Deutung der Konkupiszenz verkannten und daraufhin zur Gleichsetzung von Konkupiszenz und Sünde kamen, mußte die Erbsünde in ihren Folgen von ihnen auch als totale Verderbnis des ganzen Menschen gedeutet werden, was mit dem Unvermögen zusammenging, noch etwas sittlich Gutes zu wirken. Hiermit war auch der Grund gelegt für die logisch nachfolgende Annahme, daß die Konkupiszenz, die identisch ist mit der Erbsünde, eigentlich nicht nachgelassen, sondern nur zugedeckt, also (nach der Rechtfertigung) nicht angerechnet werde. Es ist letztlich wieder die mangelnde Unterscheidung zwischen Natürlichem und gnadenhaft Übernatürlichem, die zu diesen Fehlschlüssen führte.

Das Tridentinum und die katholische Glaubenslehre konnten unter Vermeidung dieser Grenzverwischung die Wirkung der Erbsünde auch von extremen Vorstellungen eines tragischen, katastrophischen Zustandes von Mensch und Welt freihalten, insofern sie nur eine »vulneratio in naturalibus« kennen, die noch in verschiedener Weise (strenger oder milder) gedeutet werden kann. So kämpft der moderne protestantische Historiker J. Gross gegen die Erbsündenlehre »mit dem Ziel, dem menschlichen Geist freizumachen vom Alpdruck der Furcht vor dem willkürlich zürnenden und strafenden Erbsündengott; frei von der Vorstellung, in fremde Strafe und Schuld verstrickt, einem allgemeinen und unaufhaltsamen sittlichen Niedergang preisgegeben zu sein«⁴⁵. Damit trifft er aber nicht die katholische Lehre von den Folgen der Erbsünde; aber auch die lutherische Lehre wird solche Konsequenzen nicht annehmen.

Andererseits ist die so verstandene maßvolle Lehre von den Wirkungen der Erbsünde und der verbleibenden Konkupiszenz ein Korrektiv eines heute weitverbreiteten, mit dem weltanschaulichen Evolutionismus verbundenen welthaften Optimismus, der die menschliche Tatkraft so ungebrochen sieht, daß sie als fähig gedacht wird, den Menschen und seine Geschichte zu einem Vollendungsziel zu führen, das dem Menschen die irdische Heimat, das Paradies und die vollkommene

⁴⁵ A. a. O., I, 13.

Selbstidentität verheißt. Die katholische Lehre von der Konkupiszenz vermag diese und ähnliche Auffassungen als utopisch zu erweisen.

Die vom Dekret des Tridentinums so maßvoll beurteilte Konkupiszenzfrage hat aber auch Auswirkungen auf die Annahme oder Beurteilung der Lehre vom paradiesischen Urstand, weil ja, nach der allgemeinen Lehre der Kirche die Konkupiszenz in ihrer realen geschichtlichen Gegebenheit eine Folge der Ursünde und Erbsünde ist. Damit ergibt sich sachgemäß die Annahme eines anders gearteten Menschheitszustandes vor der Sünde, der volkstümlich als »Paradies« benannt wird.

d. Der Urzustand als heiler Anfang

Es ist beachtlich, daß das Erbsündendekret über den paradiesischen Urstand nicht thematisch handelt und die praeternaturalen Gaben nicht erörtert, obgleich die Theologie der Patristik und des Mittelalters, auf eine wörtliche Schriftinterpretation gestützt, darüber vielfältige und sehr konkrete, vom alten Weltbild beeinflusste Aussagen machten. Es wurden aber auch gegenteilige Auffassungen laut, so bei Thomas von Aquin, der z. B. die Annahme als unvernünftig bezeichnete, daß im Urzustand die wilden Tiere zahm gewesen wären (S. th. 1 q 96 a 1 ad 2).

Aber man kann nicht behaupten, daß das Dekret die praeternaturalen Gaben überhaupt übersehen hätte. Es lehrt die Freiheit von der Konkupiszenz wenigstens indirekt, wenn es von ihr mit Paulus (Röm 6, 12ff) sagt, daß sie aus der Sünde stamme. Dies darf als Argument dafür genommen werden, daß sie vor der Sünde nicht vorhanden war. Freilich kann man diese Feststellung über die Konkupiszenzfreiheit nicht als vom Konzil definierte Lehre ansehen. Das gilt auch von den praeternaturalen Gaben wie dem *donum scientiae* und dem *donum impassibilitatis*, die im Dekret nicht genannt werden.

Mit diesem Schweigen scheint das Konzil eine moderne Einstellung zu favorisieren, die diesen Zustand als falsche Historisierung und Mythisierung gänzlich ablehnen möchte und das Ganze entweder einem idealistischen oder einem existentialistischen Verständnis zuführen möchte.

Aber diese Interpretation ist deshalb nicht zutreffend, weil das Dekret jedenfalls die Freiheit von der Notwendigkeit des Todes behauptet, insofern es den Tod als Folge der Sünde Adams (DS 1511) ausgibt, worunter nach dem Zusammenhang der natürliche Tod gemeint ist. Diese Aussage muß ihrem Sicherheitsgrad nach als *de fide* definierte angesehen werden. Sie empfängt ihre Bedeutung daher, daß in diesem »*donum immortalitatis*« die höchste der praeternaturalen Gaben genannt ist.

Trotzdem ist die Annahme einer biologisch gemeinten Unsterblichkeit vor dem Fall auf Grund der Konzilsaussage und der ihr vorausgehenden kirchlichen Lehrverkündigung nicht zwingend. Sie würde entweder in die Nähe des Mythischen geraten oder zur Anerkennung einer anders gearteten Struktur der Schöpfung

führen. Der Einwand gegen diese letzte Möglichkeit läge nicht allein darin, daß eine solche Annahme dem naturwissenschaftlichen Denken widerspricht, sondern tiefer schon in dem Umstand, daß damit ein Sachverhalt physikalischer Art zum Gegenstand des Glaubens gemacht werden müßte. Es ist aber dem Tridentinischen Dekret wie der vorausgehenden kirchlichen Lehrverkündigung nicht zu entnehmen, daß sie natürlich-physische Tatbestände glaubensverbindlich erheben wollten.

Darum sind die neuen theologischen Versuche legitim, das *donum immortalitatis* wie die anderen *praeternaturalen* Gaben nicht als Fakten zu verstehen, die die Annahme einer anderen naturhaften Konstitution des Menschen und der physikalischen Welt vor der Sünde notwendig erscheinen lassen. Sie sind vielmehr anzunehmen als Ausdruck eines von der Sünde noch nicht angetasteten, von der übernatürlichen Gnade erhöhten Menschenzustandes, der sich auch auf die Natur und die Existenz des Menschen auswirkte. Es muß freilich bei der biblischen Aussage bleiben, daß der »Tod der Sünde Sold« ist (Röm 6,23). Aber gerade dieser biblische Grundsatz ermöglicht eine Erklärung, in welcher an ein irdisches Ende des Menschen gedacht ist, das nicht der Sünde Sold ist und nicht unter dem Gesetz der Sünde steht. Das *donum immortalitatis* wie die anderen *dona* des Paradieses dürfen deshalb verstanden werden als Ausdruck eines gnadenhaft überhöhten Weltverhältnisses des Menschen, das die Gebrochenheit der Sünde noch nicht kannte und das eine gewisse Redundanz der Gnade auf das natürliche Erkennen und Wollen des Menschen wie auf seine ganze Existenz erbrachte⁴⁶. Damit ist die Existenz dieses Zustandes im Sinne eines für die Menschheitsgeschichte durchaus bedeutsamen heilen Anfangs festgehalten, der von der Sünde noch nicht angetastet war.

Diese Interpretation des Urstandes erscheint deshalb möglich und legitim, weil sie geschichtlich bzw. »urgeschichtlich« ist und bleibt. Das ist notwendig, um auch die Adamssünde als ein Geschehnis und Ereignis in der Menschheitsgeschichte zu halten, weil anders die Sünde eine Grundbestimmung des geschaffenen Menschen wäre und es keinen heilen Beginn der Geschichte gäbe. Deshalb entspricht eine Interpretation dem Geist wie dem Buchstaben des Konzils nicht, welche unter die nicht mehr notwendigen Voraussetzungen des Glaubens an die Erbsünde rechnet: »die historische Existenz der Urstandsgerechtigkeit als körperliche Unsterblichkeit und Integrität⁴⁷, die Vorstellung einer doppelten Gnadenökonomie: eine Paradieses- und Gnadenordnung, auf welche die Ordnung der Erlösung folgt; die Ursünde als einmalige Tat von außergewöhnlicher Bedeutung als Ende der paradiesischen Ordnung und Beginn der Erlösungsordnung; die Solidarität aller Menschen mit der einen Sünde Adams als 'Urkatastrophe'⁴⁸. Hier wird unter dem Vorwand einer Interpretation des Tridentinums seine Lehre aufgegeben.

⁴⁶ Vgl. L. Scheffczyk, Einführung in die Schöpfungslehre, Darmstadt ³1987, 133–137.

⁴⁷ Die Bestreitung der Integrität ist dann problematisch, wenn die Verneinung des »Körperlichen« besagen soll, daß jeder Einfluß der Gnade auf den leib-geistigen Menschen fehlte.

⁴⁸ F. Dexinger (u. a.), 363.

Auf diesem Wege wird aus der »Ursünde« und der »Ersünde« eine bleibende Existenzaussage und eine Wesensbestimmung des Menschen. In weiterer Konsequenz der existentialistischen Deutung läßt sich schließen: Wenn die erste Sünde kein herausgehobenes realgeschichtliches (und insofern ein dramatisches) Ereignis war, dann war es auch die von Christus vollbrachte Wiederherstellung und Erlösung nicht. Dann handelt es sich in beiden Fällen nicht um heilsrealistische Ereignisse, sondern um Aussagen über eine dem Menschen eigene Existenzdialektik, für die »Adam« und »Christus« nur die anschaulichen Ideogramme sind, an denen der Mensch sein Ausgespanntsein zwischen Heil und Unheil ablesen kann. Aber die weitere Frage ist, ob er dieser Zeichen dann überhaupt bedarf.

So ist nicht zu übersehen, daß sich hier noch einmal das Problem der Geschichtlichkeit stellt, und zwar schon bei »Adam«. Es dürfte nicht bezweifelt werden, daß das Tridentinum Adam als Individuum versteht und sich darin mit Paulus eins weiß. Die heutige Exegese ist freilich von der singulären Deutung des »Adam« weithin abgerückt, ungeachtet des Umstandes, daß damit die Eindeutigkeit der Adam-Christus-Typologie geschmälert wird, aber auch unbeeindruckt von der gegenteiligen Auffassung E. Käsemanns (u. a.): »So ist Adam für ihn (Paulus) durchaus eine historische Person, nicht bloß eine mythologische Personifikation jedes Menschen. Typologie setzt Historizität grundsätzlich voraus. Welt und Geschichte des ersten Adam stehen derjenigen des letzten gegenüber, und zwar von diesem überwunden«⁴⁹.

Ein vermittelnder exegetischer Vorschlag, der freilich auch nicht problemlos erscheint, liegt in der Interpretation Adams nach dem Modell der »corporate personality«, der »Kollektivperson«, nach welchem Modell »Adam« der eine Mensch ist und zugleich die ursprüngliche Menschheit (*humanitas originans*), von der alle Menschen herkommen. Da weder Paulus noch das Tridentinum die Problematik kennen, die sich an die Antithese Monogenismus-Polygenismus knüpft, könnte die Lehre des Konzils in Richtung auf die Annahme einer Ursprungsmenschheit weitergedacht werden, welche durch die Sünde (auch eines einzelnen) ihre Fähigkeit zur Weitervermittlung der Gnade verlor.

In der relativen Distanz, die das Tridentinum sowohl zu weltbildbedingten wie auch zu historisch-kritischen Hypothesen zeigt⁵⁰, weist es darauf hin, daß der Glaube an die Ur- und Erbsünde nicht mit der Kenntnis der paläontologischen und historischen Einzeldaten zu identifizieren ist, die im Geheimnis des Anfangs gleichsam verwahrt sind. Darüber hinaus gibt die eindeutige Ausrichtung seiner Lehre auf den einzigen Erlöser und das Licht der Erlösung, für welches die Sünde gleichsam nur die dunkle Folie ist, den Blick auf die christologisch-heilsgeschichtliche Erklärung der Sünde frei.

⁴⁹ E. Käsemann, *An die Römer* (Handbuch zum NT 8a), Tübingen ³1974, 133.

⁵⁰ Hier wäre hinzuzufügen, daß alles, was zum Bereich des heilshaften Urgeschehens gehört, nicht am Maßstab der empirischen Geschichte und der pragmatischen Geschichtsschreibung gemessen werden darf. Was die von seiten der Natur- und Geschichtswissenschaft aufgegebenen Fragen betrifft, so sind verbleibende Spannungen nicht als grundstürzende Einwände gegen den Glauben anzusehen.

Sie hat ihre Grundlage im Glauben an die »Schöpfung in Christus« (vgl. Kol 1,16), durch welche Christus in die Stellung des Hauptes der Menschheit nach Natur und Gnade gesetzt wurde, womit auch die tief-innere Solidarität der Menschheit im Heil wie im Unheil begründet war. Durch die Sünde trat eine Trennung vom Gnadenhaupt Christus ein, welche auch die Befähigung der ursprünglich sündenlosen Menschheit zur Weitergabe der Gnade aufhob. Diese Trennung währte bis zur »Wiederbehauptung« der Menschheit durch Christus in der Erlösung (vgl. Eph 1,10), für den einzelnen in der Taufe und (oder) in der Bekehrung. So erscheint Christus in der Einheit von Schöpfung und Erlösung als Ursprung und Ziel einer Heilsbewegung, die durch das Drama der Sünde hindurch ihre eigentliche Höhe gewinnt und die Christuszugehörigkeit des Menschen überhöht und festigt.