

Solidarität in Christus und Komplizität in Adam

Eine kritische Bilanz zur Erbsündenlehre im französischen Sprachraum

Von Manfred Hauke, Lugano

1. Eine systematische Analyse im Licht des »Christozentrismus«

Die zeitgenössische Diskussion um die Erbsünde hat inzwischen »einen gewissen Abschluß« gefunden, »aber bis heute noch kein allgemein anerkanntes Ergebnis«. Dieser Hinweis von Heinrich Maria Köster aus dem Jahre 1983¹ dürfte auch heute noch zutreffen. Dringlich scheint darum nach wie vor eine kritische Bilanz der Diskussion, die bei den neuen Entwürfen die Spreu vom Weizen trennt und den Weg bahnt für eine erneuerte systematische Gesamtschau der Protologie, der theologischen Lehre von den Ursprüngen. Genau dieser anspruchsvollen Aufgabe stellt sich eine jüngst erschienene römische Doktorarbeit, die auf die Diskussion im französischsprachigen Raum eingeht. Der Autor konzentriert sich dabei auf die namhaftesten Vertreter der einschlägigen Debatte in der Nachkonzilszeit bis zum Ende der achtziger Jahre².

Die von Luis F. Ladaria SJ betreute Arbeit des Mailänder Dozenten für systematische Theologie ist in ihren Wertungen stark von dem »Christozentrismus« bestimmt, wie er im italienischen Sprachraum von Autoren wie Giuseppe Colombo, Kardinal Giacomo Biffi oder Giorgio Gozzelino vertreten wird. Dieser theologische Ansatz besticht durch die Eigenständigkeit der dogmatischen Methode, die sich nicht leicht hin in den Schlepptau modischer Trends nehmen läßt, und kann zu fruchtbaren Ergebnissen führen. Die Leser der Dissertation werden darum nicht nur in die französische Diskussion eingeführt, sondern bekommen nebenbei auch einen guten Eindruck von den durchaus niveaувollen Stellungnahmen italienischer Theologen³.

¹ H. M. Köster, Urstand, Fall und Erbsünde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts (Eichstätter Studien, NF 26), Regensburg 1983, 57.

² F. Scanziani, *Solidarietà in Cristo e complicità in Adamo. Il peccato originale nel recente dibattito in area francese* (Dissertatio, series romana 32), Rom: Pontificio Seminario Lombardo 2001, 378 S., ISBN 88-7105-132-7, Euro 20,66. Die Arbeit wird in der Folge abgekürzt mit »S«. – Aus der neuesten Zeit wären zu ergänzen insbesondere A.-M. Dubarle, *Le péché originel*, Paris 2002; G.-H. Baudry, *Le péché dit originel* (Théologie historique 113), Paris 2000; aus laizistischer Sicht: G. Minois, *Les Origines du Mal. Histoire du péché originel*, Paris 2002.

³ Beispielhaft hervorgehoben sei die von Scanziani des öfteren zitierte Tagung von Dogmatikprofessoren aus dem Jahre 1995: Associazione Teologica Italiana, *Questioni sul peccato originale*, hrsg. v. I. Sanna, Padua 1996; vgl. G. Ancona, »Quinto corso di aggiornamenti ATI: La questione del peccato originale«: *Rassegna di Teologia* 36 (1995) 91–96.

»Christozentrismus« bedeutet nach Giuseppe Colombo »eine Theologie, die von der Offenbarung, von dem Übernatürlichen, ausgeht und der Natur begegnet als notwendiger logischer Implikation«⁴. Dieser Ansatz begegnet beispielsweise, nicht ohne die vorausgehenden Anregungen durch Karl Barth, bei Henri de Lubac und Hans Urs von Balthasar. Der nach wie vor feststellbare, wenn auch gemilderte Einfluß Karl Barths, der die gesamte Menschheit in Christus prädestiniert sein läßt, ist freilich nicht ohne Probleme⁵. Christologisch formuliert, geht es darum, daß in Jesus Christus die menschliche und die göttliche Natur zwar nicht getrennt sind, aber auch nicht vermischt⁶. Mitunter neigt der »Christozentrismus« zum »Christomonismus«, indem die notwendige Unterscheidung zwischen Natürlichem und Übernatürlichem nicht das genügende Profil bekommt. Die relative Eigenständigkeit der geschöpflichen Wirklichkeiten⁷ verdient bisweilen eine stärkere Akzentuierung, wie auch die folgenden Anmerkungen zeigen sollen. Als allgemein rezipiert darf freilich der Hinweis auf den christozentrischen Ansatz der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums gelten, der dem Verfasser der Dissertation als roter Faden dient⁸:

»Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf. Denn Adam, der erste Mensch, war das Vorbild des zukünftigen, nämlich Christi des Herrn. Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung.«⁹

Die von Scanziani vorgenommene Konzentration einer Bilanz zur Erbsündendiskussion auf den französischen Sprachraum ist sinnvoll, da von dort schon vor dem Zweiten Vatikanum zahlreiche Impulse ausgingen. Dies betrifft nicht zuletzt den Beitrag Teilhard de Chardins und dessen kritische Rezeption. Angeführt werden im Literaturverzeichnis auch deutschsprachige Arbeiten, die aber in den Fußnoten nur sparsam zu Rate gezogen werden.

Der Verfasser strukturiert seine Ausführungen in drei Teile: angegeben wird zunächst das geschichtliche und theologische Umfeld der Diskussion (S. 9–79); den größten Raum nimmt die anschließende Analyse der Beiträge einzelner Theologen ein (S. 81–253); der dritte, als »Hermeneutik« benannte Teil erschließt kritisch den Ertrag der Diskussion, geordnet nach theologischen Themen (S. 255–334). Der Abhandlung vorausgeschaltet ist eine kurze Einführung (S. 3–8), zusammengefaßt im

⁴ G. Colombo, *La ragione teologica*, Mailand 1995, 144: »una teologia che, partendo dalla rivelazione, parte dal soprannaturale e incontra il naturale come implicazione logica necessaria«. Ähnlich G. Biffi, »Cristocentrismo: presupposti e problemi«: P. Scarafoni (Hrsg.), *Cristocentrismo. Riflessione teologica*, Rom 2002, 7–21, hier 8: »Noi qui riteniamo propriamente cristocentrica la visione organica e totalizzante della realtà che riconosce nell'umanità del Verbo incarnato il principio oggettivo subalterno dell'intera creazione senza eccezione alcuna, in tutti i suoi livelli e le sue dimensioni«. Vgl. auch G. Gozzelino, *Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia*, Leumann (Torino) 1991, 54–73.

⁵ S. a. meine Rezension des Sammelbandes vorwiegend »christozentrischer« Beiträge von S. Frigato (Hrsg.), »In Lui ci ha scelti« [Eph 1,4]. *Studi in onore del prof. Giorgio Gozzelino* (Biblioteca di Scienze Religiose 166), Rom 2001, in *Rivista Teologica di Lugano* 6 (2002) 417–421.

⁶ Vgl. das Dogma des Konzils von Chalzedon: DH 301f.

⁷ Vgl. *Gaudium et spes* 36. 41b.

⁸ S. 8: »intuizione di fondo«.

⁹ *Gaudium et spes* 22a. Vgl. *Röm* 5,14.

vorhinein von der »Presentazione« des Doktorvaters (S. XIII f); ein »Epilog« nimmt nochmals die wichtigsten Fäden der Abhandlung auf im Blick auf eine zukünftige systematische Vertiefung (S. 335–343). Eine umfangreiche Bibliographie beschließt die Arbeit (S. 345–378).

2. *Das geschichtliche und theologische Umfeld der Diskussion*

Als Umfeld der Diskussion skizziert der Verfasser die Deutung der Erbsünde vom Beginn des 20. Jahrhunderts bis hin zur Konzilszeit. Untersucht werden dabei die Katechese, die Stellungnahmen des Lehramtes und die Theologie¹⁰. Ein eigenes Kapitel gilt den Anstößen für eine Erneuerung der Erbsündenlehre. Eigens untersucht wird sodann der Beitrag Teilhard de Chardins, zu dem alle in der Folge analysierten Autoren in irgendeiner Weise Stellung nehmen.

Als Beispiel für die Katechese werden vorgestellt der (kleine) Katechismus Pius' X. (1912), der französische Einheitskatechismus (1937; ²1947) sowie katechetische Neuansätze, die rund um das Jahr 1968 einen Höhepunkt erreichen (S. 11–19). Ein Zeichen der Krise auf bischöflicher Ebene sind die 1967 erschienenen Leitlinien für die Katechese: von einem Sündenfall wird bewußt nicht gesprochen, weil dies für die Jugendlichen »unüberwindbare Schwierigkeiten« mit sich bringe; statt dessen wird die Erfahrung des Bösen allein aus der Sünde des je einzelnen begründet; als Unterrichtsziel steht dann im Vordergrund der moralische Zeigefinger, der auf die persönliche Verantwortlichkeit für die Sünde abhebt. Die unmittelbar nach 1968 erschienenen Religionsbücher unterschlagen gänzlich die Frage nach den Ursprüngen: die Rede von der »Erbsünde« ist vermieden oder wird gleichgesetzt mit der Aussage: »Wir sind alle Sünder«. Es finden sich sogar Handreichungen, welche den Katechisten einschärfen: Gebraucht ja nicht das Wort »Erbsünde«, denn das ist bei den Kindern mit falschen Vorstellungen verbunden! Andernfalls macht ihr euch zum Gespött der Leute! Symptomatisch für diese Zeit ist auch das Erscheinen des »Holländischen Katechismus« (1966), dessen Beitrag sowie die vatikanische Reaktion darauf in einer ausführlichen Fußnote gut dargestellt werden (S. 18, Anm. 22). In der Katechese der 1968er werden Abbrucharbeiten vorgenommen, denen aber zur Frage der Erbsünde keine neue zusammenhängende Synthese entspricht (vgl. S. 19).

Unter dem Stichwort »Stellungnahmen des Lehramtes« werden untersucht die wegen des vorzeitigen Abbruchs nicht abschließend diskutierten Texte für das Erste Vatikanum (1870), die Enzyklika »*Humanis generis*« (1950) als »Brennpunkt der Diskussion« sowie das Zweite Vatikanum und die Lehrtätigkeit von Papst Paul VI. (S. 19–42). In dem für die Diskussion auf dem Ersten Vatikanum vorbereiteten Schema »*de Doctrina catholica*« widmen sich drei Lehrkapitel den Fragen um Ur-

¹⁰ Nicht eigens berücksichtigt werden die Verkündigung in der Predigt und die Liturgie, die laut Flick und Alszeghy bezüglich unseres Themas eine geringe Bedeutung haben: S. 10, Anm. 4, mit Hinweis auf M. Flick/M. Alszeghy, *Il peccato originale*, Brescia 1974, 15–22. Zum liturgischen Zeugnis vgl. jedoch G. M. Lukken, *Original sin in the Roman liturgy*, Leiden 1973.

stand, Ursünde und Erbsünde¹¹. Betont werden darin die Einheit des Menschengeschlechtes, die dem Urstand eigene Erhebung des Menschen zur übernatürlichen Gnadengemeinschaft mit Gott sowie der Monogenismus als Voraussetzung der Erbsündenlehre¹². Die Einheit der Menschheit sowie der Monogenismus werden mit einem Anathem verteidigt. Scanziani irrt allerdings, wenn er behauptet (wohl unter Berufung auf Rondet), der zweite Teil des Schemas sei nicht mehr diskutiert worden (S. 20). Zweifellos wurden die einschlägigen Lehrkapitel nicht abschließend diskutiert, aber durchaus schon während der Diskussion in der Konzilsaula angesprochen. Die neuerdings durch Klaus Schatz dokumentierten Reaktionen im Umfeld der konziliaren Aussprache zeigen dabei, daß der Text des Schemas auf heftige Kritik stieß. Dies freilich weniger aus lehrmäßigen Gründen denn aus didaktischen Motiven. Unter anderem wurde moniert, das Schema beziehe sich (bezüglich des gemeinsamen Ursprungs der Menschheit) »nur auf die Irrtümer der Deutschen«¹³.

Eine genauere Analyse als für das Erste Vatikanum bietet Scanziani bezüglich der Enzyklika »*Humani generis*« sowie (mit reichen Literaturangaben!) zu deren Rezeption (S. 21–32). Die von der Enzyklika monierten Irrtümer beziehen sich mit Vorzug (wenngleich nicht ausschließlich) auf den französischen Sprachraum (S. 21f). Pius XII. betont bekanntlich, es sei nicht ersichtlich, wie sich die Hypothese des Polygenismus mit der Erbsündenlehre vertrage (DH 3897). Wichtig ist außerdem der Hinweis auf die geschichtliche Aussageabsicht der biblischen Urgeschichte (wobei eine Andeutung auf die spezielle literarische Gattung, die kein Polizeiprotokoll ist, durchaus nicht fehlt) (DH 3898). Scanziani schließt sich (im Gegensatz etwa zu Pietro Parente) der Wertung von Augustinus Bea an, wonach gemäß »*Humani generis*« durchaus die Möglichkeit offen sei, daß auch der Polygenismus mit der ursprunghaften Einheit des Menschengeschlechtes vereinbart werden könnte (S. 28f). Während aufgrund des nicht verabschiedeten Schemas auf dem Ersten Vatikanum der Polygenismus in den dogmatischen Lehrbüchern die Qualifikation *haeresi proxima* erhalten konnte, erscheint derselbe (zumindest nach der genannten Deutung von »*Humani generis*«) nur mehr als *sententia temeraria*, was der theologischen Diskussion neue Möglichkeiten bietet¹⁴.

Zu den bereits vor der Diskussion auf dem Zweiten Vatikanum zurückgewiesenen Texten der Vorbereitungskommissionen gehört auch das *Schema dogmatica de de-*

¹¹ Cap. 15–17 (Mansi 50, 69–72); vgl. S. 20.

¹² Scanziani unterläßt in seiner Auflistung die (über Trient herausgehende) Betonung der Erbsünde als »wahrer und eigentlicher Sünde«, was in der Konzilsaula auf Kritik stieß. In der Tat ist »Sünde«, was bereits das Mittelalter wußte, ein analoger Begriff, wonach persönliche Schuld und Erbschuld klar voneinander unterschieden werden sollten: vgl. H. M. Köster, Urstand, Fall und Erbsünde. In der Scholastik (HDG II/3b), Freiburg i. Br. 1979, 152f. Dies wäre bei der (unseres Erachtens im Prinzip durchaus zutreffenden) Feststellung zu beachten, die der Erbsünde die Eigenschaft einer eigentlichen Sünde zuerkennt, wobei zu präzisieren wäre: im Sinne eines Sünden Zustands, der in der *privatio gratiae* besteht auf Grund der ersten Sündentat.

¹³ K. Schatz, Vaticanum I 1869–1870, Bd. II: Von der Eröffnung bis zur Konstitution »*Dei Filius*«, Paderborn 1993, 83, 89.

¹⁴ Zur dogmatischen Qualifikation des Monogenismus in den neuscholastischen Lehrbüchern vgl. die Hinweise bei H. M. Köster, Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Reformation bis zur Gegenwart (HDG II/3c), Freiburg i. Br. 1982, 199f (ohne Rücksicht auf die Zeit vor oder nach »*Humani generis*«).

posito Fidei pure custodiendo, das der Erbsünde ein eigenes Kapitel widmet. Die Bedeutung des Monogenismus wird darin (im Vergleich zu »*Humani generis*«) sprachlich verschärft. In den Konzilstexten selbst findet sich dann, wie Scanziani richtig hervorhebt, kein einziger speziell dem Thema der Erbsünde gewidmeter Abschnitt (S. 33). Wohl aber gibt es an mehreren Stellen einige kurze Hinweise. Angesichts der hermeneutischen Probleme der 60er Jahre scheint dies verständlich, erklärt aber vielleicht auch teilweise eine allzu optimistische Weltdeutung, die manche Interpreten der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* vorwerfen¹⁵ und die zumal in der Rezeption des Konzils die Erbsünde allzuoft an den Rand schiebt. Allerdings wird man hinzufügen müssen, daß die wenigen und sparsamen Hinweise des Konzils selbst das überlieferte Dogma durchaus bestätigen (S. 34f).

Für die Lehrtätigkeit Papst Pauls VI. ist wichtig die Ansprache auf dem Symposium von Nemi (1966) zum Thema der »Erbsünde angesichts von Wissenschaft und Denken der Gegenwart« (S. 37–40). In Gegenwart von Karl Rahner und anderen bekannten Theologen (Alszeghy, Flick, P. Benoit, Labourdette ...) betont Paul VI., wesentlich schärfer als noch Pius XII.¹⁶, die »Unversöhnlichkeit« (*inconciliabilità*) zwischen Polygenismus (der nicht bewiesen sei) und Erbsündenlehre. Der Papst wollte keineswegs die einmütige Überzeugung der anwesenden Theologen bekräftigen, welche die Erbsünde vom Monogenismus loszukoppeln suchten¹⁷. Im »Credo des Gottesvolkes« (1968) hebt Paul VI. in einem eigenen Paragraphen deutlich hervor, daß (eine Formel der Väterzeit aufgreifend) »in Adam alle gesündigt haben« und daß die Sünde Adams (gemäß den Worten des Tridentinums) übertragen wird »durch Fortpflanzung und nicht durch Nachahmung« (S. 41f).

Für den Bereich der Theologie wird als repräsentativ zitiert der in der Tat bedeutensame Lexikonbeitrag von Gaudel (S. 43–47)¹⁸. Als »Anstöße für die Erneuerung« werden dann namhaft gemacht die wissenschaftlichen Entdeckungen (die Evolutionstheorie), die Philosophie, die Auslegung der Bibel als »causa determinante« und das »theologische Fundament«, dem nach Scanziani Priorität zukommt (oder besser: zukommen sollte) (S. 47–59). Bezüglich der Evolutionstheorie wird betont, daß im Grunde erst Johannes Paul II. mit seiner Ansprache vor der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften (1996) eine friedliche Lösung geschaffen habe: die Evolution sei keine bloße Hypothese, sondern aufgrund der Konvergenz verschiedener Beobachtungen als sicher zu betrachten; allerdings gebe es materialistische (reduktive) und

¹⁵ Vgl. dazu J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, 388, 395–409; L. Scheffczyk, *Aspekte der Kirche in der Krise. Um die Entscheidung für das authentische Konzil*, Siegburg 1993, 116; ders., »*Gaudium et Spes*. Die Kirche in der Welt von heute«: S. Rehder/M. Wolff (Hrsg.), *Abschied vom Himmel. Im Spannungsfeld von Kirche und Welt*, Aachen 1999, 15–35, besonders 22: »Darum ist die Weltauffassung der Pastoralkonstitution zuletzt doch von einem starken Optimismus dominiert, der die Dialektik des biblischen Weltverständnisses nicht hervortreten läßt. Das hat sogar K. Rahner am »Sündenartikel« (GS, 37) der Pastoralkonstitution gerügt. Als Deutscher könnte man an die deutschen Konzilsväter und Periti auch die Frage stellen, ob sie denn von der Analyse der gegenwärtigen Welt in »Das Ende der Neuzeit« gar keine Kenntnis genommen hätten.«

¹⁶ Dies wird, deutlicher als bei Scanziani, herausgestrichen von Köster (1983) (Anm. 1) 53f.

¹⁷ So auch S. 39, Anm. 83, der dies freilich von der Sache her zu entschärfen sucht.

¹⁸ A. Gaudel, »Péché originel«: *DThC* 12 (1933) 275–606.

»spiritualistische« Deutungen der Evolution [wobei die letzteren die Einwirkung des göttlichen Schöpfers betonen] (S. 50). Was die »moderne Philosophie« angeht, die nach Henri Rondet die Bedeutung des Aristoteles ersetzen soll, meint Scanziani nur sehr knapp: in der zeitgenössischen Philosophie gibt es sehr unterschiedliche und gegensätzliche Strömungen (S. 52)¹⁹.

Was die Exegese angeht, so findet sich eine ausgewogene Lösung der einschlägigen Probleme bereits im Ansatz bei Marie-Joseph Lagrange OP (1897), der die geschichtliche Aussageabsicht von Genesis 2–3 betont und gleichzeitig den symbolhaften Charakter vieler Einzelzüge (S. 53f). Einen vergleichbaren Ansatz (abseits von der modernen Problematik) finden wir bereits innerhalb der patristischen Bibelauslegung²⁰. Die Bedeutung der literarischen Gattungen wird, nach den stärker restriktiven Dekreten der Bibelkommission unter Pius X., zur Zeit von Pius XII. hervorgehoben²¹. Für das theologische Fundament einer theologischen Erneuerung verweist Scanziani (sehr global) unter anderem auf eine christozentrische Einheitsschau der Heilsgeschichte, wobei ihm vielleicht die Synthese Henri de Lubacs vorschwebt (S. 57–59).

Recht aufschlußreich ist die Analyse des Beitrages von Teilhard de Chardin SJ (S. 60–72), dessen beträchtliche Schwächen keine Schonung erfahren. Das Böse erscheint bei Teilhard als »Rückseite der Schöpfung«, was sich in der kosmischen Entwicklung von der Vielheit zur Einheit hin manifestieren soll. Begrenztheit, Übel und Sünde werden hier miteinander vermischt. Verloren geht dabei letzten Endes die ursprüngliche Güte der Schöpfung, ja die Gutheit Gottes selbst. Allerdings sei Teilhard mit der Leugnung von Urstand und ereignishafter Ursünde nicht konsequent, wenn er selbst einmal von dem verhängnisvollen Einfluß der ersten Sünden in der Geschichte spreche. Die im Denken Teilhards enthaltenen Spannungen würden allerdings geglättet von Schmitz-Moormann (1969), der die noch nicht zur Reife gelangten Denkanstöße des französischen Paläontologen systematisch zuspitzte.

¹⁹ Daß die Philosophie auf nur 2 Seiten abgehandelt wird, mag bei einem dezidiert christozentrischen Ansatz verständlich sein, erscheint aber doch unbefriedigend angesichts des philosophischen Horizontes, der auch bei den in der Folge untersuchten Theologen näher erschlossen werden könnte (und einen Teil von deren Defekten erklärt). Dies ist allerdings keine einfache Aufgabe und bei der Anlage der Dissertation auch nicht unbedingt zu erwarten. Interessant wäre beispielsweise eine Rückfrage, inwieweit die bei Köster (1983) (Anm. 1) 227–243 benannten »paratheologischen« Versionen der Erbsündenlehre eine Rolle gespielt haben (Kierkegaard, Heidegger ...). Unter das Stichwort »Philosophie« ließen sich wohl auch die stark spekulativen Ansätze der Tiefenpsychologie verrechnen. Auf einzelne philosophische Anregungen kommt S. hie und da später noch zurück, beispielsweise bei der Beschreibung des Werkes von Rondet: genannt werden hier Spinoza, Kant (stark betont!), Hegel, Kierkegaard und zwei weniger bekannte französische Personalisten: S. 107, Anm. 100; S. 111f. Mit Sigmund Freud und Ricoeur befaßt sich Grelot: S. 130, 134.

²⁰ Vgl. M. Hauke, Heilsverlust in Adam. Stationen griechischer Erbsündenlehre: Irenäus – Origenes – Kappadozier (KKTS 58), Paderborn 1993, passim.

²¹ Enzyklika »Divino Afflante Spiritu« (1943) (DH 3825–3831); Antwort des Sekretärs der Bibelkommission an Kardinal Suhard (1948) (DH 3862).

3. Die Repräsentanten der theologischen Diskussion

Für die Analyse der französischen Erbsündentheologie stellt Scanziani neun namhafte und repräsentative Vertreter zur Diskussion vor, wobei er bei jedem Theologen auch die geschichtliche Entwicklung der Position ins Licht stellt. Eine erschöpfende Berücksichtigung aller Beiträge des französischen Sprachraums ist nicht angezielt (und wäre auch nicht sinnvoll). Erst im dritten Teil der Arbeit erfolgt dann ein Blick auf das systematisch gegliederte Ganze. Dieses Vorgehen bringt manche Wiederholungen mit sich, scheint aber angesichts der Komplexität des Themas durchaus sinnvoll. Vermieden wird auch, die sehr vielfältigen Positionen (deren Typisierungen dem Verfasser durchaus bekannt sind: S. 85f) von vornherein in fertige Schubladen hineinzuzwängen²².

3.1 Die »kreative Treue« zum Aquinaten bei Labourdette

Als erster Vertreter der Diskussion erscheint Marie-Michel Labourdette OP (1908–1990), dessen Ansatz der klassischen Lehre besonders nahe ist und sich beschreiben läßt als »kreative Treue zu Thomas« von Aquin (S. 87–103). Im Unterschied zu einem ersten umfassenden Werk, das im Gefolge von »*Humani generis*« vor allem die Bedeutung von Urstand und Ursünde verteidigt²³, öffnet sich der Autor später (ohne die Ereignishaftigkeit des Genannten zu verleugnen) der Möglichkeit eines polygenistischen Ursprungs, der auf dem Konzil von Trient noch kein Thema sein konnte²⁴. Wichtig scheint, in Anlehnung an die biblischen Studien von Grelot, daß der Weg zur Erkenntnis der Erbsünde über das Heilswerk Christi führt. Für die Urstandsgnaden reicht ein keimhaftes Gegebensein. Die »Sünde der Welt«, das Gesamt der den einzelnen Menschen negativ beeinflussenden Herkunft und Umwelt, disponiert auf die persönliche Sünde hin, kann aber als äußerer Faktor nicht die Übertragung der Erbsünde erklären.

3.2 Die kollektive Adamsgestalt bei Rondet

Für seine Ablehnung einer individuellen Adamsgestalt beruft sich schon Teilhard de Chardin²⁵ auf seinen Mitbruder Henri Rondet SJ (1898–1979), ein Hauptvertreter der von anderen so benannten »nouvelle théologie«. Seine ersten Beiträge werden schon im Jahr 1943 veröffentlicht (S. 104–124)²⁶. Auch die bekannteste monographische Studie, die erst 1967 veröffentlicht wurde, reicht im Kern auf die gleiche Zeit zurück²⁷. Henri Rondet ist vielleicht der Hauptbezugspunkt für die einschlägige

²² Das gleiche Vorgehen findet sich ähnlich bereits bei Köster (1983) (Anm. 1), der nach einer Vorstellung ausgewählter Repräsentanten der Diskussion (§ 6) die Neuformulierungen der Protologie systematisch untersucht »im Kreuzfeuer der wechselseitigen Kritik« (§ 7).

²³ M.-M. Labourdette, *Le péché originel et les origines de l'homme*, Paris 1953.

²⁴ Labourdette geht sogar noch weiter, wenn er behauptet (1973), daß auch ein polyphyletischer Ursprung mit der Erbsündenlehre vereinbar sei: S. 100.

²⁵ Vgl. S. 71, Anm. 194.

²⁶ Vgl. auch Köster (1983) (Anm. 1) 182f.

²⁷ H. Rondet, *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Paris 1967.

Intervention Papst Pius' XII. in »*Humani generis*«²⁸. Der französische Jesuit versucht einen Dialog mit der zeitgenössischen Philosophie bezüglich positiver Ansatzpunkte im Vergleich zur Erbsündenlehre. Dabei wird er fündig im Blick auf eine wechselseitige Verantwortlichkeit der Menschen im Bösen, nimmt aber als hauptsächliches Hindernis die geschichtliche Deutung der Adamsgestalt wahr, die bereits Kant als Symbol eines jeden Menschen der Gegenwart angesehen habe²⁹. Leiden und Tod werden zwar als dem Menschen konnatural wahrgenommen, aber gleichzeitig auch als überproportional bezüglich der menschlichen Erwartungen. Diese philosophische Aporie, so Rondet, löst sich nur in der katholischen Erbsündenlehre.

In der Monographie von 1967 wird der meiste Raum eingenommen von dem Traditionsbefund vor Augustinus, d.h. vor allem von der griechischen Theologie bis zum 4. Jh. Erst dann vertieft sich Rondet in Augustinus und (unter Umgehung des Mittelalters) unmittelbar in die Mentalität der Gegenwart. Labourdette vermerkt kritisch, sein jesuitischer Mitbruder gebe dem Philosophen Kant dabei mehr Raum als dem Konzil von Trient (S. 111, Anm. 123). Als patristische Ansatzpunkte für eine Aufnahme des Evolutionismus betrachtet Rondet Irenäus, der die Stammeltern als »Kinder« beschreibt, und die Lehre von der »doppelten Schöpfung« bei Gregor von Nyssa (S. 113). Beide Ansätze sind freilich, gelinde gesagt, mit schweren systematischen Problemen verbunden (die von Scanziani nicht näher thematisiert werden): die persönliche Verantwortlichkeit für die erste Sünde (bei Irenäus)³⁰ sowie die Güte der Schöpfung und die Heilsbedeutung geschichtlicher Entscheidungen, was dann sogar die Inkarnation selbst am Ende auflöst (bei Gregor von Nyssa)³¹. Ausgerechnet Gregor von Nyssa, dessen Protologie der geschichtlichen Konkretheit der Heilsgeschichte keineswegs gerecht wird, erscheint bei Rondet als Geburtshelfer, die Ursünde als Kollektivsünde zu erklären: »Adam« wird mit der Menschheit gleichgesetzt (S. 113, 116). Mit der Konzeption der »doppelten Schöpfung« ist bei Gregor von Nyssa auch die Lehre von der Apokatastasis verbunden, die viel massiver auftritt als bei Origenes und mit mannigfachen systematischen Defekten verwoben ist (insbesondere einer Verkennung des Personalen sowie der Bedeutung der Leiblichkeit schon für die Individuation)³².

Die von den geschichtlichen Partikularitäten absehende Gesamtmenschheit des Nysseners bringt ein problematisches Gerüchlein in die (nach Scanziani) wichtigste Erkenntnis Rondets, wonach die Sünde Adams nur recht verstanden werden kann durch die Einheit aller Menschen in Jesus Christus, in dem sie geschaffen sind (S. 114). Richtig ist zweifellos der Gedanke der finalen Einheit in Christus, zweideutig bleibt allerdings der Hinweis auf das »Geschaffensein« »in Christus«: die Schöpfung als solche ist von dem göttlichen Leben der Gnade zu unterscheiden, auch wenn

²⁸ Dies läßt sich erschließen aus den Hinweisen bei S. 108.

²⁹ Zu Kant vgl. Köster (1982) (Anm. 14) 149–151, 154–158, hier 157.

³⁰ Vgl. Hauke, Heilsverlust (Anm. 20) 226–233. S. a. die kritischen Anmerkungen von Grelot: S. 131, Anm. 204.

³¹ Vgl. Hauke, Heilsverlust (Anm. 20), besonders 581–584.

³² Vgl. Hauke, Heilsverlust (Anm. 20) 621–624.

der seit der Väterzeit bekannte Traditionsstrang den Vorrang verdient, daß Schöpfung und Begnadigung des ersten Menschen zeitlich zusammenfallen (und nicht nacheinander stattfinden, wie die andere Richtung annimmt)³³. Der Verzicht auf die Differenzierung zwischen Natur und Gnade (für die Rondet gerade bei den griechischen Vätern vielfältige Zeugnisse hätte finden können) führt dann zu einer Auffassung von der Prädestination (nicht der Auserwählten, sondern) der Gesamtmenschheit »in Christus«, die der Barth'schen Konzeption ähnelt wie ein Ei dem anderen: Gott sehe alle Menschen aller Zeiten in Christus, dem Haupt des mystischen Leibes (S. 115). Dieser gnadentheologische Kollektivismus, der die Prädestination und den allgemeinen Heilswillen Gottes miteinander verwechselt, wird von Scanziani belobigt als »Primat des allgemeinen Heilswillens Gottes« (S. 115, Anm. 135)³⁴.

Der Autor kritisiert immerhin zu Recht den Abschied Rondets von Urstand und Ursünde (S. 121). In der Rückführung der Menschheitseinheit auf das göttliche Vorwissen sieht Scanziani mit den Jesuiten (!) Flick und Alszeqhy ein problematisches Erbe des Molinismus, dessen philosophische Lösung nicht befriedigen könne. Wichtig ist vor allem die theologische Kritik: Rondet geht für die Einheit der Menschheit nicht von der Heilsgeschichte aus, sondern von dem externen Faktor des göttlichen Wissens. Auf diese Weise wird letztendlich Gott selbst für die Sünde verantwortlich gemacht. »Der dialektische Rhythmus scheint sich eher einer hegelianischen Synthese der Geschichte anzunähern denn der Logik der christlichen Freiheit« (S. 122). Außerdem sei für Rondet die Einheit in der Erbsünde nicht vom Bezug auf Christus hin zu verstehen, sondern vom göttlichen Wissen im allgemeinen (S. 123). Diese Kritik scheint freilich exzessiv, denn der französische Jesuit spricht deutlich (wie gerade eben betont) vom »Geschaffensein in Christus« (S. 118). Die Gleichsetzung zwischen Adam und der Menschheit konnte bei Rondets Schüler Martelet (und bei G. Blandino) in logischer Folge zur unsinnigen These führen, wonach bereits Adam (wie wir alle) mit der Gesamtschuld der Menschheit belastet auf die Welt kam. Danach erben nicht die Kinder die Schuld ihrer Eltern, sondern die Eltern [ihre eigene zukünftige Schuld und] die Schuld ihrer Kinder (Labourdette) (S. 123f).

3.3 Der Ansatz bei Christus für die Erschließung der Sünde Adams nach Grelot

Die Fruchtbarkeit eines originär biblischen Ansatzes zeigt sich im Werk von Pierre Grelot (* 1917) (S. 124–145)³⁵. Der biblische Bericht vom Sündenfall in Gen 3 ist nach Grelot keine naive Volkserzählung, sondern gehört zur Weisheitsliteratur der salomonischen Zeit. Dem biblischen Verfasser geht es darum, den Ausgangspunkt anzugeben für die Geschichte in Raum und Zeit, in die wir hineingestellt sind (S. 128). Mit dem geschichtlichen Ursprung der Sünde sind auch bestimmte Formen

³³ Vgl. dazu Hauke, Heilsverlust (Anm. 20) 697f; Köster (1979) (Anm. 12) 42–47; (1982) (Anm. 14) 55 (Offenheit der Frage auf dem Tridentinum); 200 (Neuscholastik).

³⁴ Gegen diese Verwechslung vgl. L. Scheffczyk, Die Heilsverwirklichung in der Gnade. Gnadenlehre (Kath. Dogmatik VI), Aachen 1998, 185–240.

³⁵ Siehe auch Köster (1983) (Anm. 1) 200f. Vgl. besonders P. Grelot, *Réflexion sur le problème du péché originel*, Tournai 1968; ders., *Péché originel et rédemption examinés à partir de l'épître aux Romains*, Paris 1973.

des Polygenismus vereinbar (S. 133f); ähnlich äußert sich Karl Rahner, der die individuelle Adamsgestalt durch die *humanitas originans* ersetzt (S. 143, Anm. 252). Betont wird damit die Geschichtlichkeit von Urstand und Ursünde, auch wenn bezüglich der präternaturalen Urstandsgaben ein existentialistischer Zungenschlag auftaucht: Tod und Leid werden heute nur anders »erfahren«, als dies im Urstand der Fall gewesen wäre (S. 130f, Anm. 203). Wichtig und exegetisch bestens verifizierbar ist der Angangspunkt bei der Erlösung in Christus, um von dort aus zur »Komplizität in Adam« zu gelangen³⁶. Als unmittelbare Ursache für die Vermittlung der Erbsünde erscheint die »Sünde der Welt«, die ihrerseits auf die »Sünde Adams« zurückweist (S. 139f).

3.4 Die Zusammenschau von Tradition und Neuansätzen nach Baumgartner

Charles Baumgartner bietet keinen originellen Ansatz, bemüht sich aber, die traditionelle Theologie und die neuen Denkwege miteinander zu verbinden (S. 145–154)³⁷. Urstand und Ursünde werden, z. T. in Anlehnung an Grelot, ereignishaft verstanden. Betont wird dabei die Urstandsgnade in ihrer eschatologischen Dimension als »Prophezeiung der Endzeit«. Ursünde und »Sünde der Welt« erscheinen als gemeinsame Ursache der Erbsünde.

3.5 Die Gleichsetzung von »Erbsünde« und Allgemeinheit der Sünde bei Vanneste

Die Position des Belgiers Alfred Vanneste (* 1922) ähnelt (trotz einiger Differenzen) der des »spanischen Herbert Haag«, Alejandro de Villalmonte OFMCap (* 1921), der die Erbsündenlehre als Ganze entsorgen möchte und den Scanziani gleich mitbehandelt (S. 154–185)³⁸. Im Unterschied zu seinem kapuzinischen Diskussionspartner möchte Vanneste freilich (dem Namen nach) die Erbsündenlehre beibehalten.

Vanneste setzt ein bei Augustinus und der Synode in Karthago von 418: die Erbsünde begründet die allgemeine Notwendigkeit der Erlösung durch Christus. Diese *intentio profundior* sei aber auch gesichert, wenn auf eine »Vererbung« der Sünde verzichtet werde: entscheidend sei die Universalität der Sünde, die mit dem Menschsein selbst gegeben sei (S. 162). Der Mensch sei »metaphysisch« fähig, nicht zu sündigen, »geschichtlich« aber nicht, wie die Erfahrung zeige. Dieses Paradox wird dann aber nicht weiter begründet. Vanneste bringt sogar das Kunststück fertig, die menschliche Solidarität in der Sünde (die es nicht gebe) gegen die Universalität (die anzunehmen sei) auszuspielen (S. 166, Anm. 336).

Die Situation der Kinder wird bei Vanneste als Grenzfall angesehen, über den man besser schweigen solle. In gewisser Weise sei das Kind noch kein Mensch. Es befin-

³⁶ Den Begriff der »Komplizität« als Gegenbegriff zu »Solidarität« übernimmt Scanziani von Grelot: S. 136f, Anm. 226.

³⁷ Vgl. besonders Ch. Baumgartner, *Le péché originel*, Paris 1969.

³⁸ Vgl. bereits Köster (1983) (Anm. 1) 195–197 (Vanneste); 211f (de Villalmonte). Nachzutragen wäre das neueste Werk (das keine Retraktation darstellt) von A. de Villalmonte, *Cristianismo sin pecado original*, Salamanca 1999.

de sich in einem »vortheologischen Zustand«, jenseits von Gnade und Sünde. Dies betrifft anscheinend auch die getauften Kinder, wenn behauptet wird, die Kindertaufe »zur Vergebung der Sünden« geschehe nicht im Blick auf ein vergangenes Erbe der Sünde, sondern beziehe sich auf die zukünftigen Sünden der Erwachsenen³⁹. Das Kind sei Mensch und Sünder bloß virtuell.

De Villalmonte, mit dem Vanneste seit Beginn der achtziger Jahre schriftlich diskutiert, lehnt die Erbsünde ab und behauptet, jeder Mensch komme im Zustand der heiligmachenden Gnade zur Welt. Abgeleitet wird diese Konzeption von einem (degenerierten) »Christozentrismus«, der die gesamte Menschheit von vornherein in die Prädestination einschließt. Der Übergang vom »Paradies« zum »Sündenfall« vollzieht sich nach dem spanischen Kapuziner durch die persönliche Sünde (S. 170).

Vanneste verteidigt die Rechtgläubigkeit der Konzeption de Villalmontes, meint aber, sein Gesprächspartner vernachlässige die Allgemeinheit der Sünde. Beide Theologen kennen nur persönliche Sünden, die auf die je individuelle Entscheidung zurückgehen. De Villalmonte weiß jedoch um das Menschsein des Kindes und teilt ihm aufgrund des Menschseins die Gnade zu, während für Vanneste das Kind noch kein Mensch ist und sich darum zu Sünde oder Gnade neutral verhält.

Eine primitive Verkürzung der historischen Hermeneutik geschieht in der These Vannestes, wonach das Dogma der Erbsünde sich im Grunde auf den zweiten Kanon des Konzils von Karthago (418) reduziert (S. 176f). Weder die vorausgehende Geschichte der Erbsündenlehre, auch in dem von Augustinus unabhängigen griechischen Bereich⁴⁰, noch die Bedeutung der darauf folgenden Jahrhunderte (wie S. 177 betont) werden hierbei ernstgenommen. Unterschlagen werden auch die paulinische Adam-Christus-Parallele und die Praxis der Kindertaufe. Scanziani bemerkt kritisch, daß de Villalmonte konsequenter denkt als Vanneste, wenn er aufgrund seiner systematischen Prämissen auch die Universalität der Sünde leugnet (S. 181). Unzureichend sei der Mangel einer menschlichen Vermittlung des einzelnen in seiner Beziehung zu Christus. Die Position von Vanneste sei individualistisch und pessimistisch, wenn die Sünde schon für das Menschsein als solches unvermeidlich sein soll. Der Rekurs auf die Futuribilia (bei der Kindertaufe) erweise sich als Folgeerscheinung der molinistischen *scientia media* (S. 182). Dieser Kritik können wir ohne weiteres zustimmen.

3.6 Die evolutive Perspektive der Erbsündenlehre bei M.-J. Nicolas

Marie-Joseph Nicolas OP, nicht zu verwechseln mit Jean-Hervé Nicolas OP, dem gleichnamigen Verfasser eines bekannten dogmatischen Handbuchs⁴¹, bemüht sich um die konsequente Erschließung der Erbsündenlehre in einem evolutiven Horizont, ohne dabei (im erklärten Gegensatz zu Teilhard) Schöpfung, Sünde und Entwicklung miteinander zu vermengen (S. 185–195). Die Bedeutung des Schöpfungsaktes, der

³⁹ A. Vanneste, »La nouvelle théologie du péché originel«: EthL 67 (1991) 249–277, hier 269 (S. 165; vgl. S. 174).

⁴⁰ Vgl. Hauke, Heilsverlust (Anm. 20).

⁴¹ J.-H. Nicolas, Synthèse dogmatique: De la Trinité à la Trinité, Fribourg 1985.

die Geschöpfe zur Mitwirkung in ihrer Entwicklung aufrufe, sei in einer evolutiven Welt noch besser zu verstehen als in einer statischen Konzeption (S. 186f, Anm. 417). Nicolas meint, schon aufgrund der sozialen Dimension des Menschen sei überhaupt nur ein polygenetischer Ursprung der Menschheit denkbar (*humanitas originans*), keineswegs aber ein Monogenismus (S. 189f). Für die Übermittlung der Sünde tritt an die Stelle der Natur (in der klassischen Lehre) die Solidarität mit der Gemeinschaft (S. 188f)⁴².

3.7 Die Erbsünde als »Sünde der Welt« nach Dubarle

Der Interpretation des Schriftzeugnisses widmet sich dezidiert, ähnlich wie Pierre Grelot, der Exeget André-Marie Dubarle OP (* 1910) (S. 196–219)⁴³. 1967 veröffentlichte der Dominikaner das Schlußkapitel seines Standardwerkes über das Schriftzeugnis zur Erbsündenlehre. In der ersten Auflage von 1958 war es noch der Zensur zum Opfer gefallen. Die Ereignishaftigkeit von Urstand und Ursünde wird durchaus anerkannt, auch in der Kontroverse mit Herbert Haag (S. 201f, Anm. 470). Die Kernthese Dubarles besteht darin, daß »nach der Sicht der Heiligen Schrift« die Erbsünde fortgesetzt und weitergegeben wird durch die »Sünde der Welt« (S. 197). Nach Meinung des französischen Exegeten gibt es schon im AT eine Mehrzahl von Erbsünden, die sich von Generation zu Generation weitervermitteln und in ihrem Gewicht zunehmen (oder auch abnehmen) können (S. 201). Dubarle gräbt obendrein eine längst versunkene These des Augustinus wieder aus: danach ist es möglich, daß die Kinder nicht nur die Sünde Adams erben, sondern auch die der Eltern. Demnach können die Eltern für ihre Kinder die Erbsünde steigern oder vermindern (S. 204f)⁴⁴.

Die zitierte augustinische These beruft sich insbesondere auf Dt 5,9⁴⁵ und ist zusammenzuhalten mit der prophetischen Erkenntnis der Exilszeit, wonach die Kinder nicht um der Sünde ihrer Väter willen sterben⁴⁶. Was Dubarle als Vererbung von »Sünde« ansieht (innerhalb der Geschichte Israels), dürfte eher unter den Begriff der Sündenfolgen zu fassen sein (obwohl im AT selbst die terminologische Kennzeichnung der Wirklichkeit »Sünde« noch uneinheitlich ist und erst von der Septuaginta auf den Begriff der *hamartia* hin konzentriert wird)⁴⁷. Das Geflecht von sozialer Beeinflussung und persönlicher Stellungnahme in der Sünde kann aber nicht einfachhin mit der Erbsünde gleichgesetzt werden. Die augustinische Deutung, auf die sich Dubarle beruft, nimmt in der Begründung der Erbsünde schon bei Augustinus selbst

⁴² Vgl. besonders M.-J. Nicolas, *Évolution et Christianisme, de Teilhard de Chardin à s. Thomas d'Aquin*, Paris 1973.

⁴³ Vgl. u. a. A.-M. Dubarle, *Le péché originel dans l'Écriture*, Paris 1958; ²1967 (dt. Übers. der ersten Aufl.: *Unter die Sünde verkauft*, Düsseldorf 1963); ders., *Le péché originel. Perspectives théologiques (Cogitatio Fidei 118)*, Paris 1983 [erweiterte Neuauflage, bei Scanziani noch nicht erwähnt: ²1999].

⁴⁴ Vgl. *Enchiridion* 46f; *Op. imperf. c. Julianum* III,57 (u. a.).

⁴⁵ Vgl. Dt 5,9f: »Bei denen, die mir feind sind, verfolge ich die Schuld der Väter an den Söhnen und an der dritten und vierten Generation; bei denen, die mich lieben und auf meine Gebote achten, erweise ich Tausenden meine Huld.«

⁴⁶ Jer 31,29f; vgl. Ez 18,2f; Hauke, *Heilsverlust* (Anm. 20) 66f.

⁴⁷ Vgl. Hauke, *Heilsverlust* (Anm. 20) 58.

keine tragende Rolle ein⁴⁸ und ist durch die systematische Vertiefung seit dem Mittelalter längst überholt: für die Wesensbestimmung der Erbsünde ist maßgeblich der Hinweis auf die »Beraubung der Gnade« (augustinisch sachentsprechend: die *mors animae*), die aufgrund der Ursünde geschieht; dadurch kommt dem Transmissionschema nur noch eine untergeordnete Rolle zu⁴⁹. Die Erbsünde ist eine privative Wirklichkeit und keine positive Qualität, die wie ein Tintenfleck in die Chromosomen eingeht⁵⁰.

Wenn Dubarle die Erbsünde mit den »Erbsünden« Israels gleichsetzt, dann regt sich in der Tat sofort Widerspruch, schon aufgrund der Schrifttexte selbst⁵¹. Der Exeget selbst kann von daher feststellen, Gott könne unmöglich wegen der Sünde eines anderen irgend jemanden für ewig verdammen (S. 205). In der Tat: »regionale« »Erbsünden« können nicht begründen, daß die Erlösungsgnade Christi einen universalen Zustand der Sünde aufheben muß, um die Menschen zu retten. Das Ärgernis der Erbsünde macht Dubarle derart zu schaffen, daß er behaupten kann: Die Erbsünde betreffe das irdische Leben, schließe aber keineswegs vom ewigen Leben aus (S. 206f).

An die Stelle einer privativen Bestimmung der Erbsünde (als Beraubung der Urstandsgnade) setzt Dubarle (am Anschluß an Louis Ligier, von dem auch Piet Schoonenberg abhängt) die »Sünde der Welt«, die böse Umwelt, die als »Masse der Sünden« gekennzeichnet wird (S. 211–213, 217). Scanziani kritisiert die fehlende Singularität der Ursünde. Dubarle verwechsle die geschichtlichen Erscheinungsformen der Erbsünde mit der Erbsünde selbst: deren ontologische Bestimmung kann nicht einfachhin auf psychologische und kulturelle Mechanismen zurückgeführt werden (S. 216–218).

3.8 Der neomanichäische Ansatz von Martelet

Gustave Martelet SJ (* 1916) ist Schüler von Henri Rondet, dessen Thesen er weiterentwickelt (S. 219–241)⁵². Dementsprechend wird »Adam« mit der gesamten sündigen Menschheit identifiziert. Einen Urstand und die besondere Bedeutung einer Ursünde gibt es darum nicht. Bereits angedeutet haben wir die singuläre These, wonach Gott jedem Neugeborenen alle Sünden der Menschheit anrechne und darum schon der erste Mensch »umhüllt von dem Gerichtsurteil Gottes« zur Welt kommt. Bereits Adam war mit der Erbsünde behaftet (S. 223).

Der Urstand wird reduziert auf die allgemeine Berufung der Menschheit zum ewigen Leben, eine Berufung, die schon durch die Tatsache der Schöpfung selbst mitgegeben sei. Jeder Mensch ist demnach immer schon in Christus auserwählt (S. 226).

⁴⁸ Vgl. L. Scheffczyk, Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus (HDG II/3 a, 1. Teil), Freiburg i. Br. 1982, 216, Anm. 46.

⁴⁹ Zur scholastischen Diskussion vgl. Köster (1979) (Anm. 12) 125–140. Zum »Wesen der Erbsünde« bei Augustinus vgl. Hauke, Heilsverlust (Anm. 20) 27f.

⁵⁰ Dubarle lehnt die Bestimmung der Erbsünde als *privatio gratiae* ab: S. 209.

⁵¹ Vgl. o., Anm. 46.

⁵² Vgl. u. a. G. Martelet, Libre réponse à un scandale. Le faute originelle, la souffrance et la mort, Paris 1986.

Die Schöpfung ist undenkbar (!) ohne die Inkarnation (S. 236). Die Menschwerdung Gottes geschieht nicht zur Heilung der Sünde, sondern als Antwort auf das Ärgernis, das von Tod und Leid aufgeworfen wird. Tod und Leid aber gehören (als biologische Faktoren) zur Geschöpflichkeit (S. 227, 234). Nach Martelet wird folglich der Sohn Gottes Mensch nicht zur Erlösung von der Sünde, sondern um einen Mangel der Schöpfung zurechtzubiegen. Der französische Jesuit selbst meint denn auch, eigentlich sei Gott (und nicht der Mensch) für das Böse verantwortlich (S. 240, Anm. 613). Diese Auffassungen, die Scanziani heftig kritisiert (S. 237–241), bringen im Grunde wieder den Manichäismus ins Boot (den schon vor langer Zeit ein unsäglicher Kirchenvater namens Augustinus überwunden hatte).

3.9 *Der protologische Synkretismus von Bur*

Die analytische Untersuchung einzelner Autoren schließt mit Jacques Bur (* 1926), Verfasser einer synthetischen Übersicht zur Erbsündenlehre (S. 241–250)⁵³. Die Ursünde ist für diesen Theologen (ähnlich wie bei Rondet und Martelet) gleichzusetzen mit der »Sünde der Welt«. Nicht deutlich wird bei dem synkretistischen Ansatz von Bur, wie mit dieser Auffassung die anfanghaft gegebene Urstandsgnade zu verbinden ist (die Rondet und Martelet konsequenterweise ablehnen). Systematisch ungeklärt bleibt insbesondere die Übertragung der Erbsünde (S. 249).

4. *Die systematische Auswertung der Diskussion*

Nach der geschichtlich-analytischen Übersicht widmet sich Scanziani einer systematischen Auswertung der Erbsündendiskussion. Geordnet wird der Befund in vier Bereiche: Urstand, Ursünde, Erbsünde und die christologische Perspektive (worin der »christozentrische« Ansatz des Autors zum Ausdruck kommt) (S. 255–334).

4.1 *Die christologische Prägung des Urstandes*

Scanziani betont zu Recht die unaufgebbare Rolle des Urstandes als Voraussetzung für die Erbsündenlehre (S. 256–281)⁵⁴. Die Erbsünde ist in ihrem Kern nichts anderes als der Verlust der Urstandsgnade (auf die hin auch die »präternaturalen Gaben« bezogen sind). Die Erkenntnis, daß die Urstandsgnade entwicklungsbedürftig war, wird von Scanziani anscheinend als Errungenschaft einer evolutionären Weltansicht gewertet (S. 261–267). Dabei behauptet unser Theologe, in einem »fixistischen Weltbild« sei die Gnade im Urstand auf vollendete und vollkommene Weise gegeben

⁵³ J. Bur, *Le Pêché Originel: Ce que l'Église a vraiment dit*, Paris 1988.

⁵⁴ Zu diesem Thema vgl. auch M. Hauke, »Das Paradies – Traum oder Wahrheit? Die Diskussion um die heilsgeschichtliche Wirklichkeit des Urstandes in der modernen Theologie«: R. Bäumer u. a. (Hrsg.), *Im Ringen um die Wahrheit, Weilheim-Bierbrunn* 1997, 817–840.

worden⁵⁵. Diese nicht verifizierte Behauptung trifft allenfalls gewisse Aspekte der Lehre des Origenes und Gregors von Nyssa (die »Lieblingsväter« der *nouvelle théologie*), die dafür freilich andere Motive haben als ein »statisches Weltbild«. Für die reale Theologiegeschichte gehört (freilich in unterschiedlicher Intensität und Schattierung) die Entwicklung zum Kernbestand der Urstandslehre, beginnend mit der Väterzeit (einschließlich des Prügelknaben Augustinus)⁵⁶. Der Entwicklungsgedanke bezüglich des Urstandes erweist sich dabei als originäres und systematisch notwendiges Datum der Theologie: wäre der Urstand schon die vollendete Gemeinschaft mit Gott (etwa in der von Origenes und Gregor von Nyssa behaupteten Gottesschau), dann wäre die Folge eine Auflösung der Heilsgeschichte zugunsten eines (tendenziell ewigen) Kreislaufes, der nicht zum personalen Gottes- und Menschenbild paßt. Die Entwicklung im Urstand gehört zur spezifisch menschlichen Situation, die auf das Geschenk der Gnade in Freiheit antworten soll, um mitwirken zu können an der Erreichung (oder dem schuldhaften Scheitern) der vollendeten Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott. Diese Tatsache stellt unseres Erachtens ein Anliegen ins Licht, das gerade den theologischen Absichten von Scanziani entgegenkommen könnte: auszugehen ist für die Theologie nicht vom jeweiligen Weltbild, sondern von den originären Gegebenheiten der Offenbarung in Christus. Der Blick auf die Evolution hat nur das Bewußtsein für den »dynamischen« Charakter der Urstandsgnaden geschärft, nicht aber diese Erkenntnis hervorgebracht.

Was die präternaturalen Gaben betrifft (insbesondere die Freiheit vom leiblichen Tode und der ungeordneten Begierlichkeit), so betont Scanziani zu Recht, es handle sich um mit der (heiligmachenden) Gnade verbundene Möglichkeiten und nicht um Privilegien, welche das Menschsein zur höchsten Vervollkommnung erheben (S. 265). Nicht zustimmen können wir freilich der von Bur übernommenen Meinung, der Verlust der präternaturalen Gaben habe nicht die Bedingungen des Lebens verändert, sondern nur deren (subjektive) Erfahrung⁵⁷.

Zugute halten dürfen wir Scanziani freilich die energische Betonung einer ereignishaften, »dynamischen« Gegebenheit des Urstandes. Zurückgewiesen werden darum die einschlägigen Vorschläge von Rondet, Martelet, Dubarle und Vanneste, die das urständliche Paradies im Mülleimer der Theologiegeschichte entsorgen möchten (S. 267–274). An Martelet, der in vielen Publikationen eine »Christologisierung« aller theologischen Traktate betont (nicht selten »christomonistisch« auf Kosten der kosmologischen Prägung), richtet sich der harte Vorwurf: dieser Theologe »vertritt eine Anthropologie, die vom Bezug auf Christus absieht«. Er scheine einen Menschen zu behandeln, »der abseits von Christus gedacht wird und erst in einem zweiten Moment auf Christus bezogen wird, der dann die von der kreatürlichen Be-

⁵⁵ S. 262: »... si mette in luce la dimensione dinamica della Grazia Originaria offerta all'uomo. Se in una visione fissista del mondo, la grazia delle origini veniva descritta come immediata attuazione di tutte le sue potenzialità ... ora ... la grazia è vista come un dono reale, ... destinato ad uno sviluppo ...«⁵⁶ Vgl. z. B. Scheffczyk, Erbsünde (1982) (Anm. 48); Köster (1979) (Anm. 12); (1982) (Anm. 14); (1983) (Anm. 1); Hauke, Heilsverlust (Anm. 20) passim, v. a. 698f (Zusammenfassung).

⁵⁷ S. 265: »... la loro perdita [dei doni preternaturali] non ha causato »nuove condizioni« di vita: piuttosto, ha segnato il modo di esperirle.«

grenztheit geweckte Angst stillen soll« (S. 271). Die Leugnung des Urstandes bedingt den Verlust dessen, was den Gehalt der Erbsünde ausmacht, nämlich die Beraubung der Gnade (S. 273).

Der Vorschlag für eine Neuaufnahme der Urstandslehre (S. 274–281) deutet das Paradies als reale und geschichtliche Bestätigung der Schöpfung von seiten Gottes, wobei auch die Gutheit des Geschaffenen bestätigt werde (S. 277). Gott habe den Menschen nicht nur gut geschaffen, sondern als seinen Freund und Bundespartner (G. Colombo: S. 277, Anm. 65). Hierbei müßte man allerdings stärker differenzieren zwischen Schöpfung und Gnade: das Konzil von Trient hat nicht das Geschaffensein in der Gnade definiert (das durchaus bessere theologische Gründe für sich anführen kann als die Gegenthese), sondern die »Einsetzung« in Heiligkeit und Gerechtigkeit (wobei offen bleibt, ob diese »Einsetzung« schon mit der Schöpfung verbunden war oder erst bald danach gegeben wurde)⁵⁸. Die Betonung der geschichtlichen Wirklichkeit des urständlichen Paradieses bei Scanziani mit der (von der »christozentrischen« Eschatologie von Balthasars inspirierten) Behauptung: ein »irdisches Paradies« habe es nie gegeben, sondern nur »die Gemeinschaft mit Gott in Christus«. Das Paradies sei kein Ort, sondern eine Person, nämlich Jesus Christus (S. 276, 279)⁵⁹. Bei aller Anerkennung der christologischen Finalisierung der Paradiesesgnade (die wir im übrigen schon bei den Vätern finden) stellt sich hier die Frage: war der Urstand eine Situation in der Geschichte, aber außerhalb des Raumes?

In diesem Detail zeigt sich die Schwierigkeit einer Christozentrik auf Kosten der naturhaften und kosmologischen Dimension der Wirklichkeit. Die Begegnung mit Jesus Christus löst die Koordinaten von Raum und Zeit nicht auf, sondern setzt sie voraus, um sie in der verklärten Welt zu verwandeln. Das Ernstnehmen der materiellen Welt und der mit dem Tod begrenzten menschlichen Freiheitsentscheidung ist freilich schon ein Problempunkt in den Theologien des Origenes und des Gregor von Nyssa, die nicht gerade die besten Adressen darstellen für die Entwicklung einer ausgewogenen Christozentrik⁶⁰.

4.2 Die Ursünde als gescheiterte Gnadenvermittlung

4.2.1 Die Frage des Monogenismus

Das Moment der Ursünde wird eigens betont unter dem Titel der »gescheiterten Vermittlung« (der Gnade) (S. 281–307). Scanziani meint, wie *unisono* die durchgesehenen französischen Theologen, daß die Bedeutung der Ursünde vom Monogenis-

⁵⁸ Vgl. Köster (1982) (Anm. 14) 55.

⁵⁹ Kritisch zur »akosmischen« Eschatologie äußern sich C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, Cinisello Balsamo 1990, 45 f.; A. Ziegenaus, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott. Eschatologie* (Kath. Dogmatik VIII), Aachen 1996, 168 (gegen eine »christologische Engführung«).

⁶⁰ Vgl. Hauke, *Heilsverlust* (Anm. 20) 314 ff.; 572 ff.

mus getrennt werden könne. Dabei geht er noch (mit J. Bur) einen Schritt weiter: die Erbsünde beinhalte notwendigerweise die Einheit der ganzen Menschheit, aber nicht die Einheit des biologischen Ursprungs⁶¹. Was die Menschen miteinander verbinde, sei vielmehr die gleiche übernatürliche Berufung zur Einheit in Jesus Christus. Zustimmend zitiert wird G. Colzani: »Die Einheit des Menschen geschlechtes gründet sich auf religiöse Motive, nicht auf die Tatsache der Zeugung«⁶².

Diese Behauptung ist unseres Erachtens problematisch. Leo Scheffczyk und Karl Rahner beispielsweise haben zwar die Möglichkeit eines polygenetischen Ursprungs erwogen, dies aber nur unter bestimmten Bedingungen: gesichert sein muß eine örtlich und zeitlich zusammenhängende Einheit, in der auch ein gemeinsames Versagen (der »humanitas originans« bzw. eines ihrer Repräsentanten) vor Gott angenommen werden kann⁶³. Kann die Unheilssolidarität der Menschheit allein aus ihrer gemeinsamen Berufung auf Christus hin erklärt werden? Müßte dieser Ansatz »von oben« nicht vielmehr mit einem geschichtlich verankerten Ansatz »von unten« in eins gehen, d.h. mit einem einheitlichen Ursprung? Kann die Zielursache (»auf Christus hin«) einfachhin die vorausgehende Wirkursache (»von Adam her«) vergleichgültigen? Nach Leo Scheffczyk ist die Erbsündenlehre »christozentrisch und christofinal zu konzipieren«. »Man kann aber nicht sagen, daß die »Erbsünden«-Lehre unter Absehen von ihrer urgeschichtlichen Vorgegebenheit allein auf die zuerst anzuerkennende Bedeutung Jesu Christi zu gründen sei [Flick/Alszegehy], was die heilsgeschichtliche Perspektive verwirren müßte.«⁶⁴

Voreilig wäre es wohl nach wie vor, den Monogenenismus von der Paläontologie her einfachhin auszuschließen⁶⁵. Scanziani hätte auch in seiner Wertung den »Katechismus der Katholischen Kirche« berücksichtigen müssen⁶⁶, der nur die Möglich-

⁶¹ S. 284: »Ultimamente, il PO [peccato originale] implica »necessariamente l'unità di tutta l'umanità«, ma non l'unità »di origine biologica.«

⁶² G. Colzani, *Antropologia teologica*, Bologna 1988, 390 (S. 284).

⁶³ Vgl. L. Scheffczyk, »Welterevolution und Sündenfall«: *Diakonia Pisteos*. FS J. A. de Aldama, Granada 1969, 163–184, hier 178f; K. Rahner, »Erbsünde und Monogenismus«: K.-H. Weger, *Theologie der Erbsünde* (QD 44), Freiburg i. Br. 1970, 176–233; ders., »Monogenismus«: *H TTL* 5 (1973) 100–104; Köster (1983) (Anm. 1) 217f. In seiner neuesten ausführlichen Stellungnahme hält Scheffczyk freilich auch einen polyphyletischen Ursprung für möglich (also den Ursprung der Menschheit aus mehreren räumlich voneinander unabhängigen Menschenformen), obgleich die naturwissenschaftlichen Gründe dafür nicht durchschlagend seien: *Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre* (Kath. Dogmatik III), Aachen 1997, 427f.

⁶⁴ Scheffczyk, *Schöpfungslehre* (1997) (Anm. 63) 423f.

⁶⁵ Vgl. R. Jordana, »El origen del hombre. Estado actual de la investigación paleoantropológica«: *Scripta Theologica* 20 (1988) 65–99, hier 94–96; H. Braun, »Eva – die Mutter aller Menschen?« *FKTh* 4 (1988) 298f; J. Ferrer Arellano, *El misterio de los orígenes*, Pamplona 2001, 447–483; eine gute neuere Dokumentation des biologischen Befundes (wonach die Frage offen scheint) bieten R. Junker/S. Scherer, *Evolution. Ein kritisches Lehrbuch*. Gießen ⁴1998, 245–269; für ausgeschlossen hält den Monogenismus dagegen (unter Berufung auf Teilhard de Chardin) U. Lüke, »Als Anfang schuf Gott ...« *Bio-Theologie. Zeit – Evolution – Hominisation*, Paderborn 1997, 258 (vgl. 227–236).

⁶⁶ Der KKK wird nur eingangs in einer Fußnote erwähnt als Frucht des »Dialogs« zwischen traditioneller Lehre und zeitgenössischer Diskussion (S. 42, Anm. 93). Für die systematische Auswertung wird das wichtigste neuere Zeugnis des ordentlichen Lehramtes nicht zitiert.

keit des Monogenismus erwähnt bzw. (im Unterschied zum deutschen Erwachsenenkatechismus⁶⁷) die theologische Diskussion darüber ausblendet⁶⁸:

»Das Menschengeschlecht bildet aufgrund des gemeinsamen Ursprungs eine Einheit. Denn Gott ›hat aus einem einzigen Menschen das ganze Menschengeschlecht erschaffen‹ (Apg 17,26)« (KKK 360).

Die »ganze Harmonie der Urgerechtigkeit, die der Plan Gottes für den Menschen vorgesehen hatte, ging durch die Sünde unserer Stammeltern verloren« (KKK 379).

»Der Bericht vom Sündenfall verwendet eine bildhafte Sprache, beschreibt jedoch ein Urereignis, das zu Beginn der Geschichte des Menschen stattgefunden hat. Die Offenbarung gibt uns die Glaubensgewißheit, daß die ganze Menschheitsgeschichte durch die Ursünde gekennzeichnet ist, die unsere Stammeltern freiwillig begangen haben« (KKK 390)⁶⁹.

In der Fußnote zu diesem Text werden ausdrücklich (neben dem Konzil von Trient) die Enzyklika »*Humani generis*« erwähnt sowie die Ansprache Pauls VI. auf dem Symposium von Nemi, worin der Papst den Polygenismus für »unversöhnbar« mit der Erbsündenlehre erklärt. Gewiß handelt es sich hier nicht um ein definiertes Dogma, aber ignorieren sollte eine systematische Synthese zu unserem Thema solche Aussagen doch wohl nicht. Zum Verständnis der Katechismustexte hilfreich scheint auch eine Aussage des Hauptredaktors, Christoph Schönborn, aus dem Jahre 1991:

»Es ist schwer einzusehen, wie die gleiche Würde allen Menschen als menschlichen Personen zukommen soll, wenn sie nicht in einer gemeinsamen, vom gleichen Ursprung empfangenen menschlichen Natur verankert ist.

Die Annahme eines real ersten Menschenpaares ist daher vom Glauben gefordert [!] und von der Vernunft her nicht widersinnig; für die naturwissenschaftliche und historisch arbeitende Paläontologie wird diese Annahme unbeweisbar bleiben, ist aber auch positiv nicht auszuschließen.«⁷⁰

Zu bedenken ist in diesem Zusammenhang auch die theologische Bedeutung des Bundesgedankens: der Bund Gottes mit Israel verbindet mit der Stammvatergestalt Abrahams; auch der Bundesschluß mit dem Haus David hat zum Ausgangspunkt eine historische Gestalt. Der Alttestamentler Joseph Scharbert begründet immerhin

⁶⁷ Katholischer Erwachsenenkatechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche, hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn (etc.) 1985, 134: »Wird dies festgehalten [d. h. die Ursünde am Beginn der einen Menschheitsgeschichte und deren universale Wirkung], dann ist die Frage, ob Monogenismus oder Polygenismus, eine rein wissenschaftliche Frage, aber keine Frage des Glaubens.«

⁶⁸ Vgl. C. Schönborn, »Kurze Einführung in die vier Teile des Katechismus«: J. Ratzinger/C. Schönborn, Kleine Hinführung zum Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993, 59–94, hier 70: »Ein besonders heikles Thema ist das des Sündenfalls. Eine eigene Kommission hatte sich ausgiebig mit der Textfassung dieses Abschnittes beschäftigt. Es kann nicht Aufgabe des Katechismus sein, neue theologische Thesen, die nicht zum gesicherten Glaubensgut der Kirche gehören, zu vertreten. Daher beschränkt sich der Katechismus darauf, das darzulegen, was gesicherte Glaubenslehre ist.«

⁶⁹ Vgl. auch die Hinweise auf Adam als »erster Mensch« sowie »Adam und Eva« in KKK 404, 416f.

⁷⁰ C. Schönborn, »Die kirchliche Erbsündenlehre im Umriß«: ders. u. a., Zur kirchlichen Erbsündenlehre, Einsiedeln/Freiburg i. Br. 1991, 70–102, hier 78. Vgl. auch den Fribourger Dominikaner J.-H. Nicolas (1985) (Anm. 41) 344f.

vom Bundesgedanken her das auffallende Phänomen, daß die Mythen des alten Orients weder ein erstes Menschenpaar kennen noch die Kulturvölker dieses Bereiches den Sündenfall eines allen Menschen gemeinsamen Stammvaters annehmen⁷¹.

Der Bundesgedanke ist zu verbinden mit dem Prinzip der Stellvertretung: wie Christus in seinem Gehorsam stellvertretend eintritt für die gesamte Menschheit, so kann analog auf ein urständliches Handeln des Stammvaters zurückgeschlossen werden, das auf unheilvolle Weise der Erlösungstat Christi vorausgesetzt ist. Ausgangspunkt dafür ist die Heilserfahrung in Jesus Christus, die vom stellvertretenden Sühneleiden des Erlösers ausgehend die analoge Voraussetzung im adamatischen Haupt der Menschheit erschließt. Leo Scheffczyk betont, daß auch bei einem polygenetischen Modell »die Bedeutung des einen individuellen Trägers der Christusrepräsentanz nicht geschmälert oder aufgegeben werden muß«; andernfalls dürfte »die Preisgabe des ›einen‹ an der Spitze der Menschheit auch eine Dekomposition der Adam-Christus-Typologie mit sich führen ..., deren negative Folgen nicht gering veranschlagt werden dürfen«⁷².

Mit anderen Worten: bezüglich der Nichtnotwendigkeit des Monogenismus für die Erbsündenlehre scheint eine größere Vorsicht angemessen, als sie die Wertung von Scanziani bezeugt.

4.2.2 Eine Übertragung der Erbsünde durch die »Sünde der Welt« ?

Unser Theologe betont das besondere Gewicht der ersten Sünde, möchte aber (ähnlich wie Pierre Grelot) die Ursünde und die »Sünde der Welt« als gemeinsame Ursache der Erbsünde ansetzen (S. 297–299). Andernfalls gäbe es eine »statische« Sicht der Erbsünde, worin sich der Verlust der Gabe unverändert weitervermittele (S. 287). Diese Argumentation scheint nicht überzeugend: der Verlust der heiligmachenden Gnade, der Teilhabe am göttlichen Leben, ist eine privative Wirklichkeit und keine positive Qualität, die sich verändert⁷³. Die Urstandsgnade ist durch die erste Sünde ein für allemal verloren. Was sich ändert, sind die geschichtlichen Ausdrucksformen bzw. die Folgen der Erbsünde. Der Wille Scanzianis, die Erbsünde zu »dynamisieren«, scheint die ontologische Grundlage nicht zu respektieren.

Gegen ein Hinzufügen der »Sünde der Welt« zur Vermittlung der Erbsünde lassen sich auch die Argumente anführen, die gegen die Konzeption Piet Schoonenbergs geltend gemacht werden⁷⁴. Der Gedanke des inneren Betroffenwerdens (d. h. Sündigwerdens) durch die Sünden anderer ist ebensowenig zu begründen wie ein Automatismus der Gnade. Wie wäre etwa zu begründen, daß auch Kinder von vorbildlichen christlichen Eltern der Taufe bedürfen? Läuft die Ableitung der Erbsünde von

⁷¹ J. Scharbert, Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre (QD 37), Freiburg i. Br. 1968, 28 f; vgl. 36–44.

⁷² L. Scheffczyk, »Zur christozentrischen (christocephalen) Interpretation der Erbsünde«: W. Ernst/W. Feiereis (Hrsg.), Denkender Glaube in Geschichte und Gegenwart (Erfurter Theol. Studien 63), Leipzig 1992, 343–356, hier 355.

⁷³ Scanziani stimmt dem an anderer Stelle durchaus zu: S. 306.

⁷⁴ Vgl. z. B. Köster (1983) (Anm. 1) 219–221; J. A. Sayes, Antropología del hombre caído. El pecado original, Madrid 1991, 260–264; Scheffczyk, Schöpfungslehre (Anm. 63) 422 f. 432 f.

der »Sünde der Welt« nicht letztlich auf ein pelagianisches »non generatione, sed imitatione« hinaus?

Zu kurz greift (aus den gleichen Gründen) die sich auf Gustav Siewerth berufende These, wonach das Kind von den Eltern auf unbewußte, instinktive Weise in seinem Willen die Erbsünde empfängt (S. 304, Anm. 139). Da hier weitläufig Thomas von Aquin ins Spiel gebracht wird, sollte klargestellt werden, daß der Aquinate die »Willentlichkeit« der Erbsünde nicht an die Eltern bindet, sondern an den Willen des Stammvaters⁷⁵. Das Bleiben oder die Tilgung der Erbsünde in den Unterscheidungsjahren des Kindes hängt nach Thomas von der persönlichen Ausrichtung auf Gott ab, die (modern formuliert) im Horizont der Gnade stattfindet⁷⁶. Siewerth selbst schreibt übrigens ausdrücklich, daß die von Dubarle zitierte »Geneigtheit« des Kindes »nicht mit der »Erbsündigkeit« unserer Natur identisch ist, sondern zu ihren notwendigen Folgen gehört«⁷⁷.

Eine seltsame Kritik (als Echo von G. Colombo) äußert Scanziani an der thomistischen Formel (bei Labourdette und Nicolas), wonach in Adam die Person (d. h. die persönliche Sünde) die (menschliche) Natur sündig macht, während bei den Nachkommen Adams die (adamitische) Natur der Person die Sünde übertrage: »Natur« sei hier als rein objektives Datum gegeben, ohne jeden Bezug zu Christus, so daß die Idee einer »Natursünde« sich dem Nominalismus annähere (S. 302f; vgl. S. 103). Bei Thomas von Aquin steht die menschliche Natur aber in einer konkreten Heilsgeschichte, die immer schon einen Bezug zur Gnade hin aufweist und damit zu Christus. Die Erbsünde ist überhaupt nur durch diesen Bezug zu erklären⁷⁸, den Scanziani deutlich betont (S. 305f).

4.3 Die Wesensbestimmung der Erbsünde

Scanziani beobachtet sehr richtig, daß der Gehalt der Erbsünde selbst, ihre Wesensbestimmung, den von den Neuentwürfen am wenigsten bedachten Aspekt der Erbsündenlehre darstellt (S. 308). Diesem Mangel sei abzuhelfen (S. 307–328).

In aller Regel wird der Gehalt der Erbsünde als »Beraubung der Gnade« beschrieben. Die Konkupiszenz erscheint nicht als Teil der Erbsünde, sondern als deren Folge. Wichtig ist die analoge Verwendung des Sündenbegriffes. Unzureichend sind die Vorschläge von Dubarle und Vanneste, die »Erbsünde« nicht als *privatio gratiae* zu kennzeichnen, sondern als allgemeine Sündigkeit bzw. sündige Situation (S. 322–325). Der vielleicht umfassendste neuere Versuch in diesem Bereich von Flick

⁷⁵ Vgl. Köster (1979) (Anm. 12) 159f.

⁷⁶ Vgl. STh II–II q. 89 a. 6; M. Seckler, Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin, Mainz 1961.

⁷⁷ G. Siewerth, Die christliche Erbsündenlehre. Entwickelt auf Grund der Theologie des hl. Thomas von Aquin, Einsiedeln 1964, 48 (Hervorhebung von Hauke). Zu Siewerth vgl. auch Scheffczyk, Schöpfungslehre (Anm. 63) 426.

⁷⁸ Zur thomasischen Erbsündenlehre vgl. z.B. Köster (1979) (Anm. 12) passim; Sayes (Anm. 74) 150–159; J.-P. Torrell, »Nature et grâce chez Thomas d'Aquin«: Revue thomiste 109 (2001) 167–202. Das Gesagte bedeutet nicht, daß Thomas die Urstandsgnade ausdrücklich als *gratia Christi* kennzeichnen würde; die Thomistenschule unterscheidet bekanntlich (im Unterschied zu den Skotisten) die »Gnade Gottes (des Schöpfers)« (im Urstand der Engel und Menschen) von der »Gnade (Christi) des Erlösers«.

und Alszeghy unterscheidet drei Dimensionen der Erbsünde: der personale Aspekt in der Unfähigkeit, Gott zu lieben und die persönliche Sünde zu meiden; die ontische Dimension, die Beraubung der Teilnahme am göttlichen Leben; die geschichtlich-gemeinschaftliche Dimension als Zeichen des Bezuges auf die persönliche Sünde Adams und die Sünde aller Menschen (S. 326). Scanziani möchte all dem eine stärker christologische Färbung geben, die bei der Bestimmung der Gnade ansetzt: schon im Urstand ist von der Gnade Christi zu sprechen (S. 327s), was freilich inzwischen durchaus schon als *sententia communis* gelten kann⁷⁹.

Kritische Rückfragen weckt ein Exkurs über das Los der ungetauft verstorbenen Kinder (S. 311–318). Nach Scanziani hat die Erbsünde keine negativen Folgen für das ewige Heil, weil ein Primat des allgemeinen Heilswillens Gottes gegeben sei (S. 316f; ähnlich S. 215, wo der Verfasser von der Prädestination aller Menschen in Christus spricht). Dagegen ist schlicht zu betonen, daß der allgemeine Heilswille Gottes nicht die Wirklichkeit der Erbsünde überspringt, sondern konkrete Mittel zu deren Überwindung zur Verfügung stellt, insbesondere die Taufe. In Rechnung zu stellen ist freilich auch das Verlangen der Kirche (*votum Ecclesiae*) in ihrem solidarischen Gebet (so richtig S. 314). Damit ist aber nicht die Tatsache aus der Welt geschafft, daß die Erbsünde in den ungetauft verstorbenen Kindern bleibt (wenn kein Wunder der Gnade geschieht) und damit die Teilnahme an der übernatürlichen Gemeinschaft mit Gott in der *visio beatifica* verwehrt ist. Gerade dies betont die Lehre vom »Limbo«, die uns wenigstens als dem Gewicht der Erbsünde logisch entsprechende theologische Hypothese notwendig scheint⁸⁰. Immerhin betont auch das von Scanziani kurz angegebene Lehrschreiben der Glaubenskongregation, daß die Taufe der einzige sichere Weg ist, den Kindern den Eingang in die ewige Seligkeit zu erlangen⁸¹.

⁷⁹ Vgl. z. B. W. Seibel, »Der Mensch als Gottes übernatürliches Ebenbild und der Urstand des Menschen«: *Mysterium Salutis II* (1967) 818–843, hier 820–824, 830–832; Gozzelino (Anm. 4) 420; Hauke, *Paradies* (Anm. 54) 835–837; Scheffczyk, *Schöpfungslehre* (1997) (Anm. 63) 423. Zu den patristischen Wurzeln, zusammenfassend: Hauke, *Heilsverlust* (Anm. 20) 696–698. Den Bezug auf Christus betont auch der KKK (ohne formell von »Gnade Christi« zu sprechen): Schönborn (Anm. 68) 70: »Neu und ausdrücklich zu beachten ist die starke christologische Zentrierung des Themas: »Man muß Christus als den Quell der Gnade kennen, um Adam als den Quell der Sünde zu erkennen« (388). »Die Lehre von der Erbsünde ist gewissermaßen die ‚Kehrseite‘ der frohen Botschaft, daß Jesus der Retter aller Menschen ist, daß alle des Heils bedürfen« (389).« Noch deutlicher (zum Urstand): KKK 359.

⁸⁰ Zu diesem Thema vgl. Ch. Journet, *La volonté divine salvifique sur les petits enfants*, Bruges 1958; L. Scheffczyk, »Limbo«: *LThK*³ 6 (1997) 936f; C. Beiting, »The Idea of Limbo in Thomas Aquinas«: *The Thomist* 62 (1998) 217–244; P. Düren, *Der Tod als Ende des irdischen Pilgerstandes*, Buttenwiesen 2001, 479–491; S.-T. Bonino, »La théorie des limbes et le mystère du surnaturel chez saint Thomas d’Aquin«: *Revue thomiste* 102 (2001) 131–166, hier 157: »la doctrine des limbes plaide en faveur de la consistance relative d’un ordre naturel défini par ses finalités propres, par l’ordination *prochaine* à la fin naturelle, celle qu’elle peut obtenir par son activité propre, celle dont jouit l’âme des limbes. La radicale gratuité de l’ordre surnaturel n’en ressort que mieux.«

⁸¹ *Instructio »Pastoralis actio«* (1980), Nr. 13: »Sua itaque docendi et agendi ratione Ecclesia ostendit se nullam aliam novisse viam, praeter baptismum, ad certo procurandum parvulis ingressum in aeternam beatitudinem ...« (*Congregatio pro Doctrina Fidei, Documenta inde a Concilio Vaticano Secundo expleta edita*, 1966–1985, Vatikanstadt 1985, 182). Vgl. auch KKK 403, 1250, 1261.

4.4 Der Vorrang Christi als »Ursprung und Ziel der Erbsündenlehre«

Das Kernanliegen Scanzianis zeigt sich in seinen Ausführungen über den Vorrang Christi als Ursprung und Ziel der Erbsündenlehre (S. 328–334). Diesem Anliegen ist prinzipiell zuzustimmen, obwohl dessen konkrete Durchführung einige Probleme aufweist. Der Verfasser möchte die Einheit des göttlichen Heilsplans in Christus »wiedergewinnen« im Unterschied zum vorausgehenden »hamartiozentrischen« (auf die Sünde konzentrierten) Modell. »Die entscheidende Vertiefung besteht darin, die Rolle Christi für den Menschen nicht so sehr auf die Sünde zurückzuführen – wie im hamartiozentrischen Modell –, sondern auf die Schöpfung, indem die Inkarnation selbst damit verknüpft wird. Diese Errungenschaft ist wirklich bedeutsam und führt uns zur These von der Prädestination in Christus« (S. 330; vgl. 338).

In diesem Zitat steckt, ohne daß dies im Zusammenhang deutlich wird, die klassische Streitfrage zwischen Thomisten und Skotisten über das Motiv der Inkarnation: ist Christus Mensch geworden, um uns von der Sünde zu erlösen oder um uns auch unabhängig von der Sünde an seinem göttlichen Leben teilhaben zu lassen? Scanziani plädiert anscheinend für die Position des Skotus, was sein gutes Recht ist, aber argumentativ abgesichert werden müßte. Unserer Meinung nach sprechen die besseren Gründe für die Position des hl. Thomas, dessen Ansatz einer echten Christozentrik nicht bestritten werden sollte⁸². Die von der Sünde veranlaßte Inkarnation stellt auch deutlicher die Übernatürlichkeit der Menschwerdung und der Gnade ins Licht.

Von einer »Prädestination« aller Menschen in Christus zu sprechen, hat (abgesehen von der Apokatastasislehre des Origenes und seiner Schüler, die eine andere Terminologie wählen) kein Fundament in Schrift und Tradition. Andernfalls wäre die Apokatastasis schon vorprogrammiert, wie bei Karl Barth, auf den die Rede von der universalen Prädestination zurückgeht⁸³. Eine Prädestination aller Menschen in Christus gibt es nicht, wohl aber den allgemeinen Heilswillen Gottes, der sich bereits im Gnadengeschenk des Urstandes äußert, der als zeitlich mit der Schöpfung zusammenfallend erklärt werden darf.

Eine sachentsprechendere Christozentrik als bei Scanziani, ohne unterirdische Einflüsse von Origenes und Karl Barth, findet sich im Blick auf die Erbsündenlehre im Werk Leo Scheffczyk, der seit 1992 betont von einer »christozentrischen« oder »christocephalen« Deutung der Erbsünde spricht⁸⁴. Voraussetzung dafür ist die Deutung der Paradiesesgnade als »Gnade Christi des Hauptes«. Schon der Urstand war auf den *Logos incarnandus* hin ausgerichtet. Der biblische Adam »nimmt in dieser christocephalen Perspektive für die Zeit vor der Erscheinung und Menschwerdung des Sohnes den Platz des sichtbaren Zeichens und Symbols der Hauptesstellung Christi ein, die sich in einer sakramental verfaßten Heilsordnung auch sichtbar verkörpern sollte«⁸⁵. Wie bereits Scheeben in den »Mysterien des Christentums« her-

⁸² Vgl. dazu J. Galot, *Gesù Liberatore. Cristologia II*, Florenz 21983, 11–31.

⁸³ Vgl. Scheffczyk, *Gnadenlehre* (Anm. 34) 205–240.

⁸⁴ Vgl. Scheffczyk (1992) (Anm. 72); *Schöpfungslehre* (1997) (Anm. 63) 421–426. Ansätze zu dieser Sicht finden sich schon in früheren Veröffentlichungen Scheffczyks, z. B.: *Einführung in die Schöpfungslehre*, Darmstadt 31987, 147f.

⁸⁵ Scheffczyk (1992) (Anm. 72) 346.

ausstellt, verknüpfte Christus »sein im Schöpfungsplan verankertes Hauptsein in bezug zur Menschheit mit dem Bild ›Adams‹« und ließ es ihn ihm »zeichenhaft aufleuchten«⁸⁶. Die Hauptesstellung Adams ist darum in der überragenden Hauptesstellung Christi begründet. Die Ursünde erscheint so »als Absage an das Hauptsein Christi«, und die Erbsünde ist nicht nur Abwendung von Gott, sondern auch Trennung vom Haupte Christus, »das ›in Adam‹ repräsentiert wurde«⁸⁷. Die menschliche Zeugung verliert durch die Ursünde ihre gnadenvermittelnde Funktion⁸⁸. Über Adam als Typus erscheint Christus nicht nur als Ziel, sondern in gewisser Weise auch als Ursprung des Menschen⁸⁹.

Das Schlußwort der Dissertation steht unter dem Titel: »Von der Solidarität in Christus zur Komplizität in Adam« (S. 335–343). Der Verfasser betont, daß er keineswegs eine systematische »theologische Synthese« vorlegen wolle, sondern sich auf einige Winke für die zukünftige Arbeit beschränke, die »im Lichte Christi« zu erfolgen habe. Dadurch ergebe sich eine Vereinfachung der Diskussion, die vom Zentrum der Offenbarung ausgehe. Beleuchtet werde durch die Erbsündenlehre das Verhältnis zwischen Christologie und Anthropologie. Nicht von Adam sei auszugehen, sondern von Christus. Dies stellt freilich, so darf angemerkt werden, keine absolute Neuheit dar, sondern findet einen klassischen Ausdruck schon bei Paulus und den Kirchenvätern. Akzeptabel scheint der Vorschlag des Verfassers, an die Stelle des Begriffes der (negativen) »Solidarität in Adam« den der »Komplizität« zu setzen, der pervertierten Einheit.

Alles in allem bietet die Doktorarbeit von Scanziani interessantes Material für die Diskussion zur Erbsündenlehre. Beachtlich sind die Verteidigung der Ereignishaftigkeit von Paradies und Sündenfall sowie (trotz der genannten Einschränkungen) die christozentrische Perspektive, die eine systematische Vertiefung der Protologie erlaubt.

⁸⁶ Op. cit., 348.

⁸⁷ Op. cit., 349.

⁸⁸ Op. cit., 353.

⁸⁹ Op. cit., 356.