

Keines der Prinzipien, auf die wir uns hier gestützt haben, ist der Gesellschaft, der wir angehören, fremd. Unsere grundsätzlichen Standpunkte in der Abortfrage schließen uns, selbst wenn wir nahezu allein sie unverkürzt geltend machen, nicht von der gemeinsamen Verantwortung aus. Jeder Mensch hier im Norden hat seinen Platz auszufüllen, um unsere nordische Kultur menschlicher zu machen. Als Christen obliegt uns außerdem die Pflicht, die Werte des Evangeliums in allen Zusammenhängen zu fördern.

Wir haben unsere Wegweisung in erster Linie gemäß unserer unmittelbaren Verantwortung an die katholischen Christen gerichtet. Aber aus unserer christlichen Grundhaltung heraus sind wir bereit, mit allen zusammenzuarbeiten, bei denen wir damit rechnen, daß sie uns verstehen werden. Die Abortfrage berührt ja ganz fundamentale menschliche Werte. Diese Tatsache sollte die Grundlage zu einem tiefen Verständnis zwischen verantwortungsbewußten Menschen aller Weltanschauungen bilden können.

## Problembereiche zum Zeitgeschehen

### *Neuere Entwicklungen in der Erbsündenlehre*

Die Diskussion um das, was immer noch höchst mißverständlich, ja widersprüchlich „Erbsünde“ genannt wird (vgl. auch Herder-Korrespondenz, 21. Jhg., S. 76–82), geht unvermindert weiter und scheint allmählich über den engeren Kreis von Fachtheologen hinauszudringen. Davon zeugen eine Reihe von Veröffentlichungen der letzten Jahre, die sich um ein neues und schlüssigeres Verständnis dieser zentralen Glaubenswahrheit bemühen. War die „Erbsünde“ immer schon eine „*crux theologorum*“ gewesen, so gilt dies heute um so mehr, da sich aus den neuen Erkenntnissen der Naturwissenschaften, der Bibelwissenschaft, der Soziologie und aus dem personalistisch-philosophischen Denken zusätzlich nicht unerhebliche Verständnisschwierigkeiten ergeben. Die Autoren befinden sich in dieser Frage in einem Dilemma. Auf der einen Seite zwingen diese Schwierigkeiten sie zu immer neuen Versuchen, diese Wahrheit neu auszusagen, um sie in sich verständlicher und dem Menschen von heute zugänglicher zu machen. Auf der anderen Seite sehen sie sich bei diesem Bemühen fast notwendig vor die Alternative gestellt, sich bei radikalem Fragen entweder in Gegensatz zur kirchenamtlichen Erbsündenlehre zu setzen (wie sie z. B. noch Paul VI. in seiner Ansprache an die Teilnehmer des Erbsündensymposiums vom 11. Juli 1966 sowie in seinem „Credo“ vertreten hat) oder im Rahmen der traditionellen Aussagen zu bleiben, damit aber die Schwierigkeiten nicht zu beseitigen.

Dieses Problem liegt zu einem Teil im speziellen Geheimnischarakter von Sünde und Erbsünde, das als Glaubenswahrheit nicht völlig erhellt werden kann. Rahner sieht den Grund dieses Geheimnisses „im Geheimnischarakter der heiligmachenden Gnade als Selbstmitteilung des wesenhaft heiligen Gottes“ (Sacramentum Mundi, I, Sp. 1108); näherhin darin, „wie das ‚Gesolltsein‘ dieser Heiligkeit von Gott gegenüber dem einzelnen Menschen denkbar ist, ohne sich in eine unmittelbare *sittliche* Forderung an diesen zu verwandeln, die gegenüber einem Menschen sinnlos wäre, der sie ohne eigene Schuld nicht erfüllen kann“. Weiter ist die Erbsündenlehre eng mit anderen zentralen Glaubenswahrheiten verflochten, die bei dem Versuch einer Neuaussage mitberücksichtigt werden müssen. Diese drei Faktoren erklären in etwa, daß die Theologen in ihren Auffassungen so sehr untereinander divergieren, daß z. B. U. Baumann am Ende seiner Darstellung der katholischen Erbsünde-Debatte feststellt, „die Lage ist absurd: Es gibt zur Zeit überhaupt keine *katholische* ‚Erbsündenlehre‘“; und er sieht darin eine „erschreckende *Krise des Sündenbegriffs*“ (vgl. Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie, Freiburg 1970, S. 108).

### *Versuche eines Analogieschlusses*

Der Kern der Schwierigkeiten, die heute viel schärfer als früher empfunden werden, liegt in der Frage, wie die „Erbsünde“ Schuld und Verhängnis zugleich sein kann. Wie kann Sünde, die als personale Tat Freiheit voraussetzt, zugleich auferlegtes vorgegebenes vorpersonales Schicksal sein? Dies ist zugleich die Frage nach dem Wesen der Erbsünde. Das kirchliche Lehramt hat, wann immer es von „Erbsünde“ spricht — und das geschieht am ausführlichsten auf dem Konzil von Trient — stets daran festgehalten, daß Erbsünde „wirkliche Schuld des von ihr betroffenen Menschen vor Gott meint: die Taufe, *auch* die der neugeborenen Kinder, geschieht zum Nachlaß der Sünden“ (K. H. Weger, Theologie der Erbsünde, Herder, Freiburg 1970, S. 16 f.).

Einen Ausweg aus dieser Schwierigkeit suchen die einen im Rahmen der traditionellen Erbsündenlehre durch den Hinweis auf den analogen Charakter des Sündenbegriffs. Die Sünde bzw. Schuld wird im „Fehlen der heiligmachenden Gnade Gottes, im Fehlen des Lebens, das Gott selbst ist“, gesehen und darf darum „eigentlich nur *übernatürliche* Schuld genannt werden“ (Weger, S. 17). Ebenso „muß“ nach K. Rahner „ein Zustand des Fehlens ontologischer Heiligkeit im voraus zur personalen Entscheidung“... „im Unterschied zu sonstigen Sündenfolgen, die ihr Subjekt nicht entheiligen können, als Sünde charakterisiert werden“ (Sacramentum Mundi, Bd. I, Herder, Freiburg 1967, Sp. 1111). Aber dieser Zustand hat nur in „analogem Sinn den Charakter einer Sünde“.

Weger sieht den Analogiecharakter der Erbschuld, also der „vorpersonalen Gnadenlosigkeit“... darin, daß dem erbündigen Menschen auf kategorial-geschichtlicher Ebene die Gnade nicht vermittelt wird, die als angebotene dennoch schon innere Wirklichkeit des Menschen war“ (S. 155). Er führt also das „Fehlen der heiligmachenden Gnade nicht auf die Sündentat des ersten Menschen allein und auf eine ursprüngliche Heilsordnung“ zurück und unterscheidet sich dadurch von der traditionellen Lehre.

L. Scheffczyk konkretisiert den übernatürlichen Mangelzustand als „Mangel der Christusverbindung“. Er verwahrt sich vor allem gegen das Mißverständnis, daß damit eine „natürliche Mißgestaltung der Schöpfung“ verbunden sei, wenn auch „wegen der von Gott gesetzten Einheit von Natürlichem und Gnadenhaftem gewisse Folgen für das natürliche Sein nicht ausbleiben können“ (vgl. L. Scheffczyk, Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde. Sünde — Erbsünde, Winfried-Werk, Augsburg 1970, S. 165 f.). In der Analogie sieht er das Moment der Un-

ähnlichkeit hauptsächlich im Fehlen des Tatmomentes, das durch „eine reine Zuständlichkeit ersetzt ist“ und im Fehlen der persönlichen Verantwortung. Das Moment der Ähnlichkeit zwischen personaler Tatsünde und vorpersonalen Erbsünde liegt nach ihm allein im Nichtvorhandensein der gottgewollten gnadenhaften Verbindung des Menschen mit Christus. Scheffczyk sucht näher zu erklären, warum man trotz fehlender Freiwilligkeit noch überhaupt von Sünde sprechen könne. „Das Fehlen aber eines vom heiligen Willen Gottes dem Menschen zugesprochenen und daraufhin von ihm geforderten Gutes muß dem göttlichen Willen widersprechen. Ein solcher Widerspruch zum Willen Gottes, der den einzelnen Menschen in ein objektives Mißverhältnis zu dem die Heiligkeit des Menschen fordernden Gott bringt, kann nicht anders denn als Sünde bezeichnet werden . . .“ (S. 172), auch wenn diese Sünde nur einen analogen Charakter hat.

Diese Auffassung vertreten auch die Autoren des Sammelbandes: Ist Adam an allem schuld? (Tyrolia, Innsbruck 1971), die sich aber im übrigen mit dieser Frage nicht eigens auseinandersetzen.

Andere Theologen fassen zwar auch die „Erbsünde“ als einen Zustand fehlender Rechtfertigung vor Gott, vermögen ihn aber nicht mit dem Begriff einer analogen Sünde zu qualifizieren. Es ist auch fraglich, ob sich der analoge Charakter der Erbsünde retten läßt, wenn man das Moment der Freiwilligkeit in eine vorausliegende fremde Entscheidung verlegt. So spricht denn auch Baumann von der „völlig unbefriedigenden Spitzfindigkeit eines ‚vorpersonalen Schuldzustandes‘ oder einer ‚analogen Sünde‘“ (S. 278). Ebenso wird von H. Haag der Begriff einer analogen Sünde bzw. Schuld als widersprüchlich abgelehnt (Die hartnäckige Erbsünde, „Theologische Quartalschrift“, Heft 3, 1970, S. 358—366; Heft 4, 1970, S. 436—456; Heft 1, 1971, S. 70—86, passim).

### *Evolutione und existentielle Sicht*

Im Anschluß an Teilhard de Chardin bietet K. Schmitz-Moormann (Die Erbsünde. Überholte Vorstellung und bleibender Glaube, Walter, Olten/Freiburg 1969) einen radikalen Neuanfang der Erbsündenlehre. Mit Teilhard transponiert er die „Seins-Welt“ der Philosophen und Theologen in eine „Werde-Welt“. Schöpfung wird als evolutive Schöpfung begriffen, in der das physische und moralische Übel eine Folge der Entwicklung ist. Denn, so zitiert der Autor Teilhard, „die Neuheit muß mehr oder weniger unausweichlich (fatalement) etwas Vorausexistierendes zerbrechen“ (S. 83). Dies gilt auch für den zwischenmenschlichen Bereich. „Der Fortschritt vollzieht sich durch den Bruch mit dem Alten, ist also ipso facto schmerzlich.“ Die Erbsünde selbst wird auf die Unvollkommenheit der Schöpfung zurückgeführt: „Die Schöpfung bringt notwendig die Existenz der Sünde mit sich (weil das teilhabende Sein notwendig unvollkommen auftritt)“ (S. 95).

Den Einwand, daß in einer solchen Konzeption die Sünde notwendig aus der Schöpfung folge und somit auf Gott selbst zurückgeführt werde, sucht Schmitz-Moormann durch die Behauptung zu entkräften, daß damit kein die Freiheit aufhebender Determinismus verbunden sei, da die Naturgesetze statistische Gesetze sind, d. h. nur für die „Großen Zahlen“ gelten, nicht für die Individuen, deren Freiheit unangetastet bleibe. „Physisches Leiden und sittliche Fehler“ sind ein „statistisch unvermeidliches Neben-

produkt der Einswerdung des Vielen“ und widersprechen daher „weder der Macht noch der Güte Gottes“ (S. 155 f.). Diese Position und dieser Versuch, einem Determinismus zu entgehen, überzeugen nicht, da die Gesetze gerade als statistische weder das sündige Handeln des Einzelnen als Einzelnem zu erklären noch die Universalität dieses sündigen Handelns zu wahren vermögen.

Einen anderen Weg, den herkömmlichen Erbsündenbegriff aus seiner Zwiespältigkeit zu befreien, geht Baumann. Er bezieht in Anlehnung an die evangelische Theologie der Gegenwart das, was die Schrift sagt, in *existentieller Sicht* auf den gegenwärtigen Menschen. Adam, das ist jeder Mensch. Durch „eigene, verantwortliche, personale Schuld wird jeder Mensch mit dem einen identifiziert . . . In diesem Sinne gilt: Ich bin Adam“ (S. 252). Er sucht „Erbsünde“ als existentielle Tiefendimension der Sünde jeder Person zu sehen. Dabei wendet er sich gegen ein akthaf-moralistisches Sündenverständnis und setzt seinen „dynamisch personalen Sündenbegriff“ an dessen Stelle. Diese so verstandene „Erbsünde“ ist nach Baumann total, radikal und universal. „Total“, d. h. der Mensch „mit seiner ganzen Existenz“ ist Sünder. „Radikal“ deutet die „Wurzelhaftigkeit“, den „Zusammenhang allen sündigen Tuns in der Person des Menschen“ an. Mit „universal“ ist der schriftgemäße Sachverhalt ausgesagt, daß es „den konkreten Menschen . . . immer und überall nur und schon als den sündigen gibt“, „weil sie alle gesündigt haben“ (Röm 5, 12).

Der „Ort der Sünde“ ist die Entscheidung, aus der die „existentielle Grundausrichtung des Menschen“ hervorgeht. „Wer Sünde tut, . . . ist existentiell im Unheil.“ Das mit diesem Unheil Gemeinte wird nach Baumann mit „Gnadenmangel“ oder „gnadenloser Zustand“ nicht richtig wiedergegeben. Es ist „vielmehr als die Konsequenz des aktiven Widerspruchs gegen Gottes fortbestehendes Heilshandeln, gegen das, was er mit dem Menschen auch jetzt noch vorhat und wozu er mich nach wie vor erwählt, die Erfahrung des Gerichts, die Erfahrung des Widerspruchs als eben nur des Widerspruchs“ (S. 261). Dennoch dürfte auch Baumann gerade mit seiner Auffassung von Ursünde als existentieller Tiefendimension der Sünde, die den Menschen in seiner existentiellen Grundausrichtung bestimmt, nicht allzu sehr von dem abweichen, was traditionell als gnadenloser Zustand bezeichnet wird, auch wenn er ihn nicht als Zustand der Natur, sondern der Existenz sieht und ihn auf die jeweilige Tatsünde des jeweiligen Menschen und nicht auf die Ursünde des ersten Menschen zurückführt.

Baumann sieht so „Ursünde und Tatsünde“ zusammen: „Insofern der Mensch Sünde tut, ist er der Ursünder, der in seiner noch so verschiedenen Tat solidarisch ist auch mit der ersten Sünde“ (S. 262). Die „Ursünde“ der Bibel ist also nur ein Hinweis auf die „personale Tiefe der Sünde“ (S. 278). Baumann bekennt freilich zum Schluß, daß er mehr ein „Programm als eine Lösung“ gefunden habe. „Die ‚Erbsündenlehre‘ ist so komplex mit dem Gesamt der Theologie verbunden: der Gotteslehre, der Christologie, der Moral, der Sakramentenlehre, daß es unmöglich ist, diese Frage von ihrer beschränkten Problematik aus zu lösen.“

### *Trient sprach nicht das letzte Wort*

Untrennbar mit der Frage, wie „Erbsünde“ genauer zu verstehen ist, hängt die Frage zusammen, woher kommt

sie und wie kommen wir zu ihr? Diese Frage nach der *Herkunft*, nach den *Ursachen* führt hinein in die eng miteinander verflochtenen Fragenkreise von *Urstand*, *Ursünde* (*peccatum originale originans*) und „*Vererbung*“ dieser Ursünde sowie in die weiteren Fragen nach dem Verhältnis von Sünde und Heil, von Menschwerdung und Erlösung. So wird z. B. das nähere Verständnis von Erlösung nicht unwesentlich von der Interpretation des Urstandes und der Ursünde bestimmt. Die Frage nach dem Grund der Menschwerdung kann ebenfalls nicht von dieser Interpretation abstrahieren. Und die Tauftheologie z. B. hängt direkt vom Verständnis der „Erbsünde“ ab. Die „klassische“ bzw. lehramtliche Auffassung sieht diesen Zusammenhang so, wie ihn noch Paul VI. in seinem „Credo“ formulierte: „Wir glauben, daß in Adam alle gesündigt haben, was besagen will, daß die Erbschuld, die Adam beging, die allen Menschen gemeinsame menschliche Natur in einen Zustand fallen ließ, in dem sie die Folgen dieser Erbschuld zu tragen hat. Dieser Zustand ist nicht mehr jener, in dem sich die Menschennatur anfangs in den Stammeltern befand, da sie in Heiligkeit und Gerechtigkeit geschaffen worden waren, und in dem der Mensch weder das Übel noch den Tod kannte. Daher ist diese so gefallene menschliche Natur, der Gnade beraubt, die sie zuvor bekleidete, in ihren eigenen natürlichen Kräften verwundet und der Herrschaft des Todes unterworfen, auf alle Menschen übergegangen; auf diese Weise wird jeder Mensch in Sünde geboren. Wir halten also mit dem Konzil von Trient fest, daß die Erbsünde zusammen mit der menschlichen Natur durch *Abstammung*, nicht durch *Nachahmung* übertragen wird, und daß sie jedem Menschen als ihm eigen innewohnt“ (AAS, LX, 10. 8. 68, S. 439).

Vorstellungswelt und Aussageweise dieser lehramtlichen „klassischen“ Position sind noch ganz an Weltbild und Schriftverständnis der Väter des Trienter Konzils gebunden. Nach dieser Erbsündenvorstellung kam dem ersten Menschen eine einmalige Heilsfunktion zu. Seine Gnade war, da er als Haupt der Gesamtmenschheit gesehen wird, „Erbgnade“ gewesen. Die Weitergabe dieser Gnade wurde aber von einer Bewährung abhängig gemacht, die er nicht bestand. Dadurch fiel seine Natur in den heutigen erb-sündigen Zustand, der durch biologische Abstammung von einem Elternpaar übertragen und so universal wird. Dieses Gedankengebäude wird heute vor allem von zwei Seiten untergraben: einmal von der historisch-kritisch arbeitenden Bibelwissenschaft, sodann von der Naturwissenschaft, konkret von der Paläontologie her. Diese Infragestellung eines dogmatischen Textes ist möglich, wenn man berücksichtigt, daß die Aussagen der Väter von Trient von ihrem damaligen Weltbild und der damaligen historisierenden Schriftinterpretation bestimmt waren, die nach heutiger allgemeiner Auffassung nicht mitdefiniert sind. Zudem ging die für die Interpretation eines dogmatischen Textes wesentliche Aussageintention in eine andere Richtung: „die Existenz der ‚Erbsünde‘ in uns gegenüber den Neo-Pelagianern und deren volle Nachlassung und Tilgung in der Taufe gegenüber den Reformatoren“ zu lehren (vgl. J. Weismayer, in: *Ist Adam an allem schuld?*, S. 338 f. und 357).

Als nicht definiert gelten nach Weismayer: 1. die „Historizität des individuell verstandenen Menschen Adam und seines Sündenfalls“ nach Gen. 2 f.; 2. der monogenistische oder polygenistische Ursprung der Menschheit; 3. die „nähere Beschaffenheit des paradiesischen Urstandes“;

4. das „Wie der Übertragung von ‚Erbsünde‘“; 5. das Wesen der Erbsünde; 6. die nähere Präzisierung der „Sündhaftigkeit“ der Erbsünde; 7. die Möglichkeit mehrerer Erbsünden (S. 356 f.). Im gleichen Sinne äußert sich Ch. Baumgartner (vgl. *Le péché originel*, Paris 1969). Den neueren Versuchen, die traditionellen Aussagen von Ursünde, Urstand und Vererbung von der Schrift her anders zu deuten, steht jedenfalls keine unüberholbare Lehraussage entgegen.

#### *Urstand — eine dogmatische Überinterpretation der Schrift?*

Den *Urstand* nach dem Zeugnis der Bibel untersucht H. Haag in einem gleichnamigen Aufsatz (vgl. „Tübinger Theologische Quartalschrift“, Heft 4, 1968, S. 385—404). Nach Haag ist es „ganz gewiß ein der Bibel fremder Gedanke“, daß der Mensch „schon aufgrund seiner geschöpflichen Natur in einem gebrochenen Verhältnis zu seinem Schöpfer stehen könnte“. Dennoch könne man nicht von einer „singulären übernatürlichen Ausstattung des ‚vorsündlichen Menschen‘“ sprechen. Gott habe den Menschen „gut, aber schwach geschaffen (vgl. Gen. 8, 21), anfällig nicht nur für das physische Übel, Krankheit und Tod, sondern ebenso für das moralische Übel, die Sünde . . .“ Dieser schwache Mensch ist „für den Jahwisten“ von Anfang an „zu einem Verhältnis der Partnerschaft mit Gott berufen“ (darin sieht Haag das tridentinische „constitutus in sanctitate et iustitia“). Das erste Tun des Menschen ist für die Bibel ein „sündiges Tun“. Einen „vorsündlichen Menschen“, einen „Urstand“ kennt sie nicht. Dieser in seiner moralischen Schwäche der Sünde preisgegebene Mensch „schreit nach Erlösung“.

Auch das NT bietet nach Haag keinen Anhaltspunkt für die Annahme einer Urstandsgnade. Auffassungen wie der von W. Seibel, der im NT eine Wiederherstellung der ursprünglichen Gottesebenbildlichkeit sowie das Werk Christi als „Wiederaussöhnung und Wiederherstellung des einmal Verlorenen“ ausgesagt sieht (vgl. J. Feiner, M. Löhrer, *Mysterium Salutis*, II, Benziger, Einsiedeln 1967, S. 821), hält Haag entgegen, „wo“ denn davon die Rede sei. Paulus wisse vielmehr über eine „frühere Zeit des Friedens und der Freundschaft zwischen Gott und Mensch . . . nichts zu sagen“. Der Mensch werde als schwacher, gottloser, als Sünder und Feind mit Gott versöhnt, aber nicht *wiederversöhnt*.

Die gleiche Kritik übt Baumann. Für ihn knüpft die „traditionelle Urstandslehre, ja auch ihre Mäßigung auf ein besonderes Gottesverhältnis des historischen Adam . . . offensichtlich an der falschen Schriftstelle an“. „Segen“ im spezifisch jahwistischen Sinne gebe es für den Menschen erst mit Abraham. „Erst mit der Verheißung an Abraham beginnt die eigentliche Heilszeit.“ Auch Paulus kenne keine „Wieder-Versöhnung“ (S. 241 f.). Schmitz-Moormann sieht „vor dem evolutiven Wirklichkeitshorizont . . . die Urstandslehre und die dazu gehörigen außernatürlichen Gaben . . . verblassen“ (S. 188). Auch nach Weger „gab es die in der traditionellen Lehre postulierte, ursprüngliche Heilsordnung nicht“ (S. 54).

F. Dexinger spricht nur summarisch davon, daß der Genesisbericht nicht ausdrücklich vom „paradiesischen“ Zustand handle. Die Frage einer übernatürlichen Ausstattung des ersten Menschen wird von ihm übergangen. Er stellt nur fest, daß das von den Propheten gezeichnete „Bild der Endzeit“ an den „rekonstruierten Zustand des

Paradieses denken läßt (vgl. Is 11, 6—8; Os 2, 20)“. Eine Anwendung auf das Paradies dürfe jedoch nicht den „Symbolcharakter“ der prophetischen Schilderung übersehen. „Aus diesem Sachverhalt heraus ist die Feststellung von Loretz einsichtig, daß biblisch gesehen ‚das Paradies mehr in der Zukunft, denn in der Vergangenheit‘ liegt“ (Ist Adam an allem Schuld?, S. 99 f.).

Demgegenüber stand nach einer älteren Arbeit von J. Scharbert (Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre, Herder, Freiburg 1968) „am Anfang . . . nicht Sünde, Unheil und Tod, sondern *das Heil und das Leben in der Gemeinschaft mit Gott*. Dieser Satz wird als verbindliche Offenbarungsaussage aller Pentateuchtradenten und des Verfassers des Weisheitsbuches festzuhalten sein“ (S. 115). L. Scheffczyk hält in einer modifizierten Urstandsuffassung an einer gnadenhaft gewährten „Gottesfreundschaft und Gottverbundenheit“ des ersten Menschen fest (S. 166). Er sieht in der Lehre vom paradiesischen Urstand „nicht mehr (aber auch nicht weniger) als einen realexistentiellen Ausdruck für den *heilen* Beginn der Geschichte Gottes mit der Menschheit“ (vgl. Die Welt als Schöpfung Gottes, Pattloch, Aschaffenburg 1968, S. 175). Während auch H. Vorgrimler (in: R. Schmid / E. Ruckstuhl / H. Vorgrimler, Unheilslast und Erbschuld der Menschheit, Rex, Luzern 1969) an der historisch verstandenen Urstandslehre festhält, „gab es“ nach Weger „die in der traditionellen Lehre postulierte, ursprüngliche Heilsordnung nicht“ (S. 54).

Auf jeden Fall scheint die Frage nach den sog. außer-natürlichen Gaben, mit denen die Dogmatiker den ersten Menschen ausgestattet wissen wollten und z. T. noch wollen, insgesamt an Gewicht zu verlieren. Von einer wachsenden Zahl von Theologen wird sie als dogmatische Überinterpretation der Schrift aufgegeben und ad acta gelegt.

### *Adam und seine Tat — eine heilstheologische Aussage*

Auch die traditionelle Auffassung von einem *historischen Adam*, der in einer *historischen Tat* gesündigt hat, schmilzt in ihrem realen Aussagegehalt ziemlich zusammen. F. Dexinger kommt zu dem Ergebnis, daß mit „dem Sündenfall überhaupt kein konkretes Ereignis beschrieben wird, das sich als einmaliges irgendwo und irgendwann zugetragen hätte, sondern hier wird geschildert, was sich in jedem Menschen (= Adam) immer wieder ereignet, nämlich sein Fall in die Sünde“ (S. 102 f.). Der Bericht müsse vielmehr „psychologisch“ verstanden werden: „wo und wann immer ein menschliches Wesen gesündigt hat . . . kann diese Sünde nicht anders verlaufen sein als in der geschilderten Form“. Das ausgesagte „Faktum“ ist nach Dexinger „die menschliche Sündigkeit“. Außerdem komme der Sünde Adams im AT „keine solche Bedeutung“ zu, wie sie ihr „im Rahmen der traditionellen Erbsündenlehre zufällt“, da im AT noch weitere „Sündenfälle“ vorkommen (z. B. der Bundesbruch am Sinai beim Elohisten, die Aufstellung des Goldenen Kalbes im Deuteronomium), die dort als *der* Abfall von Jahwe dargestellt werden (S. 103 ff.).

Scharbert liefert dazu eine differenzierte Exegese. Nach ihm hat der Jahwist „von seinem noch ungebrochenen Clandenken aus und mit einer ätiologischen Fragestellung . . . auf den Sündenfall eines ersten Stammelternpaares geschlossen“. Der Jehowist hat diese Urgeschichte

„kritiklos“ übernommen, nicht jedoch der Autor der Priesterschrift, der eher „mit einem allmählichen Hineinschlittern in die Sünde, bedingt durch die Schwäche des Fleisches“ rechnet. Der Pentateuchredaktor rechne sogar mit einem „Zweig der Menschheit“, der sich „erst später von der Bosheit des kainitischen Zweiges anstecken ließ“. „Und erst dieser Redaktor hat die Sündenfallgeschichte zum Bestandteil . . . des Kanons gemacht.“ Darum müßte sie „stärker in diesem letzten redaktionellen als im ursprünglichen jahwistischen Zusammenhang von der Theologie verarbeitet werden“. Scharbert neigt dazu, Adam als „Typus und Sammelbegriff“ der in Sünde verstrickten Menschheit der Anfangszeit zu verstehen (S. 112 f.).

Haag unterscheidet zwischen der Geschichtlichkeit des Einbruchs der Sünde und der der Einzelheiten der Paradieseserzählung. Nach F. Staudinger hat zwar Adam bei Paulus die erste sündige Tat durch Ungehorsam gesetzt, doch hat dieser damit nichts über die Historizität des „ersten Menschen“ aussagen wollen. Ihn interessierte die Tatsache, daß „immer wieder nach Adams Sünde geschah . . . nur im Hinblick auf das Christusgeschehen“. Adam diene ihm nur als Material zur Veranschaulichung des Heilswerkes Christi (S. 216 und 258). Eine ähnliche Auffassung vertrat schon früher S. Lyonnet (vgl. Das Problem der Erbsünde im Neuen Testament, „Stimmen der Zeit“, Juli 1967, S. 33—39).

In der existentialtheologischen Sicht von Baumann wird die Frage nach einem historischen Adam und seinem historischen Sündenfall gegenstandslos. Das gleiche gilt für das Teilhardsche Verständnis von Erbsünde, die sich Schmitz-Moormann zu eigen gemacht hat. Scheffczyk dagegen glaubt, an Adam als einer individuellen Person und an seiner „tathaften Ablehnung der Gnade“ festhalten zu müssen (S. 172). Für Weger ist Adam „nicht der physische Stammvater aller Menschen“ (S. 53). Die historische Frage nach Adam und seiner Unheilstat verliert, soviel läßt sich erkennen, gegenüber der heilstheologischen Aussage der Schrift von der allgemeinen Sündenverfallenheit oder Sündenverflochtenheit der Menschheit von Anfang an, für die nicht Gott, sondern der Mensch verantwortlich ist, immer mehr an Bedeutung.

### *Der Monogenismus auf dem Rückzug*

Die traditionelle Erklärung der *Universalität* der „Erbsünde“ wird heute ebenfalls mehr oder weniger stark modifiziert. Es geht — im traditionellen Verständnis — um die Frage, wie die Ursünde des einen und die „Erbsünde“ aller zusammenhängen. Die nachtridentinische Theologie hatte im Anschluß an das tridentinische „propagatione“ und „generatione“ (DS 1513, 1514) an einen ununterbrochenen Zeugungszusammenhang aller Menschen mit dem ersten Menschenpaar gedacht und eine Übertragung im biologisch-physischen Sinne angenommen. Diese Auffassung (= Monogenismus) wird von den Theologen heute mehr und mehr modifiziert oder ganz aufgegeben oder in den Bereich der dafür zuständigen Paläontologie verwiesen. Nachdem die letztere nachgewiesen hat, daß neue Arten immer in einem populationsgenetischen Zusammenhang entstehen, aus dem sich immer mehrere Individuen der neuen Art ergeben, ist der Monogenismus in der bisher vertretenen Form äußerst unwahrscheinlich geworden, auch wenn der Polygenismus, bezogen auf die Makrophylogenie, biologisch nicht exakt bewiesen ist. So kann P. Overhage sagen, bei „dieser

Situation vermag die Biologie noch keine sichere und endgültige Entscheidung über Polygenismus und Monogenismus zu geben“ (vgl. Das Problem der Hominisation, Herder, Freiburg 1963, S. 185). Seitdem haben die Dogmatiker mehr und mehr den Rückzug angetreten.

Scharbert beispielsweise kommt zu dem Ergebnis, daß die „Stammbäume der biblischen Urgeschichte lediglich Schemata aus dem Clandenken des alten Israels“ sind und daher die Frage Monogenismus oder Polygenismus „erheblich an Gewicht verliert“. Ja, sie stehe im „Verdacht“, „eines der vielen für die Theologie nur belastenden Scheinprobleme zu sein“ (S. 114). Scharbert stellt die „zugegebenermaßen recht verwegene Hypothese“ auf, der „zum erstenmal zu sittlicher Entscheidung fähige... Anthropos oder Homo praesapiens“ habe „irgendwann und irgendwo“ gesündigt. In ihm habe, da er die „Spitze der Schöpfung ist, für Gott sozusagen die ganze Schöpfung... ihren Wert verloren und ist der Sünde im alttestamentlichen Sinne verfallen. In diesem Falle spielt es gar keine Rolle, aus wie vielen Paaren von homines praesapientes noch der homo sapiens“ aufsteigt. „Der erste wirkliche Sünder hat durch seine falsche Entscheidung bereits die heile Schöpfung zur heillosen gemacht“ (S. 115). Nach Dexinger gibt es im AT keinen Hinweis, „daß die Sünde eines historischen Adam auf andere übergegangen sei“ (S. 115). Haag stellt kategorisch fest, daß „die Idee einer Vererbung der Sünde der biblischen Vorstellung fremd ist“ (vgl. Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Urstandslehre, Stuttgart 1966, S. 10). Auch Paulus kann, wie Staudinger aufzeigt, für eine Weitergabe der Unheilstat Adams durch Abstammung nicht in Anspruch genommen werden. Das „Wie“ des Konnexes zwischen einzelnen Tatsünden und der Adamstat liegt für ihn nicht „im Bereich seiner Aussagetendenz“ (S. 258).

Rahner schließt nur die strikte Beweisbarkeit des Monogenismus als allein mögliche Erklärung der Universalität der „Erbsünde“ aus (Erbsünde und Monogenismus, in: K. H. Weger, a. a. O., S. 204f). Aber auch für eine „polygenistisch entstanden gedachte humanitas originans“ nimmt Rahner als Voraussetzung eine „reale“ (S. 202) bzw. „leibhaftig-geschichtliche Einheit“ an, die „auch heilsgeschichtlich bedeutsam ist“ (S. 205).

### Wo beginnt die Unheilsgeschichte?

Scheffczyk sieht in dem von der Paläontologie gebrauchten Ausdruck „Wiege der Menschheit“ einen Ansatzpunkt für die Auffassung, daß „sich die ‚Menschwerdung‘ in einer Geschlechtsgemeinschaft von zeitlichem und räumlichem Zusammenhang ereignete. Da die Annahme einer „Wiege der Menschheit“ aber von ihr bis heute noch nicht völlig zweifelsfrei erwiesen ist, sollte man die biologische Frage fallenlassen (S. 190f.). Scheffczyk sucht selbst die Allgemeinheit der „Erbsünde“ aus der „Einigungsfunktion“ zu erklären, die „Christus als Gottmensch und Gnadenhaupt gegenüber der Menschheit ausübt“. Die durch „Christus zusammengefügte Einheit der Menschheit bestand von allem Anfang an“. Der erste Adam sei „nach dem Bilde des künftigen“ geschaffen. Von dieser Voraussetzung her „mußte“ die Ablehnung der Gnade Christi die Menschheit von Christus trennen und sie „gnadenlos und gnadenleer“ machen. Eine „Vererbung“ im eigentlichen Sinne sei als Erklärung undenkbar. Diese Problemstellung sei zudem durch die mißverständliche Übersetzung des lateinischen „peccatum originale“ mit

„Erbsünde“ bedingt (er selbst schlägt für „Erbsünde“ den Begriff „Menschheitsschuld“ vor). In seiner Auffassung bräuchte die Zeugung „nicht einmal als Instrumentalursache der Übertragung der ‚Erbsünde‘“ angesehen werden. Den Schuldcharakter der „Erbsünde“ sucht Scheffczyk dadurch besser zu erklären, daß er „auch die persönlichen Tatsünden des Menschen... in das Denken von der universalen Menschheitsschuld... einbezieht“ (S. 176 ff.).

Auch für Weger ist die Frage des Monogenismus oder Polygenismus eine „naturwissenschaftliche Frage“, die für die Erbsündenlehre „irrelevant“ ist (S. 48). Die traditionelle „Zeugung“ deutet er nicht punktuell als Zeugungsakt, sondern als „Beginn eines Menschenlebens“, als „allererstes Stadium seiner Existenz“, als „Entwicklung, die zwar mit der Zeugung beginnt, aber erst in der ersten, wirklich freien Entscheidung der menschlichen Person endet“ (S. 55).

Weger entwickelt seine Auffassung von der modernen Anthropologie herkommend. Anstelle der traditionellen Natureinheit sucht er das „existenziale Mitsein“, das „den Menschen in seinem Sein und in seiner Freiheit vorpersonal durch das Tun der anderen Menschen innerlich bestimmt“, auf die „übernatürliche Ebene“ zu transponieren. Wie der Mensch „durch die Geschichte der anderen in seinem Sein mitbestimmt ist, im Vollzug seiner Freiheit diese Geschichte bereits ist“, ebenso ist „das Angebot göttlicher Gnade in ihrer kategorialgeschichtlichen Erscheinung keine rein äußerlich und existentiell zu bewältigende Vorgegebenheit, sondern ein innerlich bestimmendes Existential, das der Freiheit des Menschen schon vorgängig zu ihrem Vollzug... geschenkt ist“. Mit dem Nein des Menschen zu diesem Gnadenangebot beginnt die Unheilsgeschichte. Diese Unheilsgeschichte bestimmt den einzelnen Menschen als „Sünde der Welt“ auch schon vor (nicht nur im zeitlichen Sinne) jeder persönlich verantwortlichen Tat innerlich, und zwar in einer für die Wirklichkeit der „Erbsünde“ erforderlichen existenzialen Tiefendimension. Weger begründet diese These damit, daß Welt „kein Außen“ der menschlichen Freiheit, sondern deren „konstitutives Moment“ sei, das zugleich dem „jeweiligen Freiheitsvollzug“ vorausliegt (S. 145 ff.). Für Weger bestimmt nicht nur die Natur den Menschen innerlich, sondern auch die Geschichte, die immer auch Heilsgeschichte sei. Weger begründet also die Vermittlung der „Erbsünde“ nicht von einer Natureinheit, sondern von der Geschichtseinheit des Menschen her.

Nach Baumann ist es weder dem AT noch Paulus um eine „kausale Begründung“ der menschlichen Unheilssituation gegangen, sondern um die tatsächliche Lage der Welt. Zur Herrschaft kommt die Sünde, „weil alle sündigten“. Ihre Herrschaft aber bedeutet, sie kann, einmal in die Welt hineingelassen, nicht mehr zurückgenommen werden. Sie „entgleitet, weil sie Entscheidung eines personalsozialen Wesens gegen den personalen Gott und den Mitmenschen ist, dem Zugriff und der Kontrolle dessen, der sie setzte. Sie wirkt sich so als ein *Verhängnis* aus und bleibt trotzdem voll verantwortlich“ (S. 243 f.).

Für Schmitz-Moormann hemmt die Sünde die Einswerdung der Schöpfung. Indem der Mensch sich dem Dienst an dieser Einswerdung entzieht, sündigt er durch „Rückzug auf sich selbst“. Da kein Mensch „von sich sagen könnte“, er sei dieser Versuchung „nie erlegen“... ist „die praktische Universalität der Sünde für den Menschen unbestreitbar“ (S. 209).

## Das vorläufige Fazit

In diesen hier nur unvollständig und verkürzt angedeuteten Versuchen, die traditionelle Erbsündenlehre dem heutigen Verständnishorizont gemäßer auszusagen und sie in ihrem heilstheologischen Gehalt dem Menschen nahezubringen, lassen sich einige feste Tendenzen erkennen, über die auch die Verkündigung nicht hinweggehen kann. Eine historisierende Betrachtung der Schrift überhaupt und des Urstandes (einschließlich der sog. außernatürlichen Gaben) und eines individuellen Adam im besonderen wird unter dem Einfluß der heilstheologischen Schriftinterpretation mehr und mehr aufgegeben, ja sie ist schon so gut wie überholt. Die Schrift hat den „gegenwärtigen“ Zustand der Menschen im Blick und will keine historisch verstandene Geschichte bieten. An ihren heilstheologischen Aussagen wird jedoch festgehalten: die Sündenverfallenheit aller Menschen von Anfang an, die

man jedoch nicht Gott anlasten könne, sondern für die der Mensch verantwortlich ist, und aufgrund der dieser „nach Erlösung schreit“. Von daher verlieren die Fragen nach Monogenismus und Polygenismus als „naturwissenschaftliche Fragen“ zunehmend an Bedeutung. Das gleiche gilt von einer biologisch-physisch verstandenen Abstammung bzw. „Vererbung“. Die Schrift läßt diese Fragen im dunkeln. Besondere Verständnisschwierigkeiten bieten nach wie vor der Begriff einer analogen Sünde bzw. Schuld, deren Problematik noch als ungelöst bezeichnet werden muß, sowie die Erklärung der Universalität der „Erbsünde“. Neuere Versuche, letztere aus einer natürlich-übernatürlichen Geschichtseinheit her, aufgrund eines existenzialen natürlich-übernatürlichen Mitseins zu erklären, lassen nach Ansicht mancher Theologen noch wesentliche Fragen ungeklärt. Die Hinwendung zu einer geschichtlich-personalen Sicht scheint jedoch einen Weg anzuzeigen, auf dem eine Lösung möglich wäre.

## Drogenabhängigkeit und Alkoholismus

Die Drogenabhängigkeit wird mit mehr oder weniger drastischen Schlagworten in letzter Zeit in der Öffentlichkeit ventiliert. Nur hinter wenigen Diskussionsbeiträgen scheinen sozialmedizinische und sozialpädagogische Anliegen zu stehen, viele haben noch nicht einmal Informationswert. Zu unkontrolliert werden gesellschaftliche Abwehrmechanismen als Tatsachen und als Abhilfen weitergegeben. Der neue „Buhmann“ wird vorwiegend bei den „Linken“ lokalisiert. Ihnen werden damit die bedenklichen Entwicklungen angelastet. Große gesellschaftliche Gruppen können so ihr Unbehagen gegen kritische unliebsame Minderheiten anhand von Mißständen abreagieren. Gleichzeitig fühlen sich diese Gruppen entschuldigt. Es läßt sich leichter leben, wenn man überzeugt wird, daß andere — möglichst noch unbeliebte Gruppen — an Mißständen, an Fehlentwicklungen Schuld haben. Forderungen nach drastischen Sanktionen sind die Folge; diese wiederum führen nicht selten zur Verdächtigung auch ernstgemeiner Hilfsangebote.

Diese „Verarbeitung“ des Problems des steigenden Rauschmittelmisßbrauchs ist um so erstaunlicher, wenn die Reaktionen derselben Öffentlichkeit etwa auf das Phänomen des Alkoholismus beobachtet werden. Parallelen ergeben sich zunächst nur in der Rückschau. Als man den Alkoholismus noch als Problem einer Klasse oder einzelner Gruppen deklarieren konnte („Schnaps- und Elendsalkoholismus“), um die Jahrhundertwende und in den zwanziger Jahren, da waren noch ähnliche Entrüstungen möglich. Man reagierte mit strafrechtlichen Maßnahmen, mit Zwangsunterbringung. Zum Alkoholismus hat sich die Einstellung inzwischen gewandelt. Alkoholmißbrauch duldet man, auch noch gehäufte Exzesse. Man fördert die Alkoholisierung und greift nur dann zu gesellschaftlichen Sanktionen, wenn zu stark oder dauernd gesellschaftliche Normen verletzt werden.

### Begriffliche Erläuterungen

Es ist erforderlich, die verschiedenen Arten der Mittelabhängigkeit auf dem gemeinsamen Hintergrund individueller und gesellschaftlicher Faktoren zu sehen. Nicht die Darstellung der Symptome der Abhängigkeit, son-

dern die Erforschung und Beachtung der psychosozialen Bedingtheiten und der sozialpsychiatrischen Zusammenhänge helfen, das Problem in seiner Entstehung zu erkennen und entsprechende Hilfen für den einzelnen und die Gesellschaft anzubieten.

In der Literatur wird zur Charakterisierung der Rauschmittelabhängigkeit eine Vielzahl von Begriffen verwendet, die in der öffentlichen Debatte oft unpräzise verwendet werden. Um weitere Mißverständnisse zu vermeiden, ist deshalb eine kurze begriffliche Klärung erforderlich.

*Gewöhnung* bedeutet im Bereich des Suchtgeschehens die „Änderung der Reaktionsfähigkeit des Körpers“ (Laubenthal) auf eine bestimmte Droge. Oberflächlich betrachtet erscheint die Gewöhnung als eine Art von Konditionierung des Organismus; bestimmte Mengen der Droge können „reaktionslos“ eingenommen werden. Diese „graduelle Verminderung der Reaktion“ (Glaser) auf Drogeneinnahme spielt in der Symptomatik der Suchterkrankungen eine Rolle und ist, wie verschiedene Autoren zeigen, nicht gleichzusetzen mit Gewöhnung im allgemeinen Sinn. Sie stellt vielmehr eine krankhafte Veränderung der normalen Abwehr- und Schutzfunktionen des Organismus dar. Im Bereich der Drogenabhängigkeit sind dadurch die oft großen Unterschiede in den Reaktionsweisen zwischen Ersteinnahme und weiterem Gebrauch verständlich (Remschmidt/Dauner, Klinische und soziale Aspekte der Drogenabhängigkeit bei Jugendlichen. Medizinische Klinik, 65 [1970] Nr. 45, S. 1913).

*Mißbrauch* wird als „sinnwidriger und schädigender“ Gebrauch (Laubenthal) beschrieben. Die „nicht sachgerechte oder über das sachgerechte Maß hinausgehende Anwendung“ von Drogen ist ein objektiver Tatbestand und muß nicht als schädlich und falsch erkannt sein. Mißbrauch sagt nichts über eine graduelle Abhängigkeit aus. Ursachen und Formen des Mißbrauchs sind vielfältig und sind nicht selten gesteuert von unreflektierter Nachahmung. Unter diesem Gesichtspunkt wären u. a. die neuen Arten des Drogengebrauchs bei Jugendlichen zu untersuchen, ebenso der Medikamentenmißbrauch. *Süchtigkeit* und Sucht werden zwar fast allgemein syn-