

Nach den statistischen Erhebungen arbeiten heute von den 7500 weiblichen Mitgliedern des *Kibbuz Arzi* 40% auf dem Gebiet der Kinderpflege und Erziehung, 15% in der Küche, 15% in der Wäscherei und Bekleidung, 12% in der Landwirtschaft und Industrie; 8% sind mit besonderen Aufgaben außerhalb und innerhalb der Siedlungen befaßt, 10% arbeiten auf verschiedenen Gebieten ohne nähere Angaben. Unzufrieden äußerten sich vor allem Frauen, die in der Küche und in der Wäscherei arbeiten, während Frauen, die in der Kinderpflege und Erziehung arbeiten, mit ihrem Beruf zufrieden sind. Nur wenige Frauen wünschten, so wie in der Frühzeit der Siedlungsbewegung, zur schweren Feldarbeit zurückzukehren, und nicht mehr als 10—15% der Frauen wünschen sich weiblichere Arbeiten. Im allgemeinen wurde beklagt, daß der Kibbuz den Frauen nur geringe Möglichkeiten beruflicher und somit persönlicher Entfaltung biete.

Tatsächlich ist die Berufswahl im Kibbuz, dessen Wirtschaft überwiegend auf der Landwirtschaft basiert, beschränkt. Die Rückkehr zur Landarbeit war ja eines der Siedlerideale, die hier verwirklicht werden sollten. Das Fehlen gesellschaftlicher Schichtungen schränkt zudem die Berufswahl noch einmal stark ein. Der Bedarf an sogenannten „freien Berufen“ ist gering, als Techniker werden fast nur Männer ausgebildet, künstlerische Betätigungen fast nur in der Freizeit ausgeübt. Der Bildungsstandard und das kulturelle Niveau stehen im Gegensatz zu den beruflichen Möglichkeiten. Im Kibbuz ist die Zwölfklassenschule ausnahmslos eingeführt, die Erwachsenenbildung wird stärker gefördert als sonst in irgendeiner vergleichbaren Gruppe. In einer vergleichbaren städtisch bürgerlichen Gesellschaft würden wohl 20—30% der Kibbuzbevölkerung auf Grund ihrer Fähigkeit und Schulbildung akademische Berufe ausüben. Hier zeichnet sich denn auch das Problem der heranwachsenden und kommenden Generation ab: Die Disproportion zwischen faktischer oder potentieller Bildung und den Möglichkeiten der Berufsausbildung oder -ausübung.

Neuerungsversuche

Die ältere Generation hat diese Disproportion, die ja einem Verzicht gleichkommt, durch Aufbauideale ausgeglichen und Bildung um ihrer selbst willen gepflegt. Diese Generation verstand ihre Arbeit als Dienst an der Gemeinschaft und am Volk. Für die jüngere Generation, die ökonomisch rationaler denkt, wird dies sehr viel schwerer sein. Noch schwerer allerdings ist die Frau hier-

von betroffen, deren Möglichkeiten der Berufswahl noch stärker beschränkt sind.

Nach Meinung der Theoretiker des *Kibbuz Arzi* müßte die Frau in erheblich größerem Maß am öffentlich-politischen Leben der Siedlungsgemeinschaft und der Bewegung beteiligt werden. Sie soll in gleicher Weise wie der Mann ihren persönlichen Ort in der Gemeinschaft finden, eben den, der ihr theoretisch zusteht und den sie in der Praxis nicht einnimmt. Ob eine größere Beteiligung der Frauen hier noch möglich ist, scheint allerdings fraglich, denn selbst ein erheblicher Teil der männlichen Kibbuzbevölkerung neigt heute eher zum Privatisieren. Fraglich ist auch, ob sich die Gestaltung des Gemeinschaftslebens gerade in den kleinen Siedlungen des *Kibbuz Arzi*, die oft nicht mehr als zweihundert Erwachsene zählen, noch sonderlich steigern läßt.

Allerdings wurden bei dieser Gelegenheit auch konkrete Neuerungen eingeführt. Frauen sollen nach der Geburt des zweiten Kindes oder vom 35. Lebensjahr an nur noch sieben Stunden täglich arbeiten, um sich aktiver der Gemeinschaftsarbeit widmen zu können. Mädchen erhalten nach Ableistung des Militärdienstes und nach einem weiteren Arbeitsjahr in der Siedlung die Möglichkeit einer einjährigen Berufsausbildung außerhalb der Siedlungen. (Nach den ursprünglichen Plänen sollte dieses Ausbildungsjahr direkt an den Militärdienst anschließen, doch wurde offenbar befürchtet, daß nach so langer Abwesenheit die Zahl der nicht mehr Rückkehrwilligen zu groß werden könnte.) Das Ausbildungsjahr soll sowohl einer besseren technischen Vorbereitung auf die spezifischen Frauenberufe als auch der Verwirklichung persönlicher Bildungswünsche dienen. Zugleich beschloß die Versammlung im Turnus mehr Männer bei den Dienstleistungen (Küche und Wäscherei) einzusetzen, um die Frauen auf diesem Gebiet zu entlasten.

Die Beschlüsse der Ratsversammlung des *Kibbuz Arzi* lassen erkennen, wie sehr heute in den Kollektivsiedlungen den allgemeinen Entwicklungen, besonders dem steigenden Lebensstandard außerhalb der Siedlungen, Rechnung getragen wird. Man ist hier von einer Lösung derjenigen Probleme, die sich aus der materiellen Emanzipation der Frauen ergeben, fast noch weiter entfernt als in der bürgerlichen Gesellschaft. Immerhin aber werden konkrete Versuche gemacht, den Ort der Frau in der Gemeinschaft neu zu bestimmen und die Möglichkeiten zu schaffen, daß sie diesen Ort auch in der sozialen Wirklichkeit einnehmen kann.

Fragen der Theologie und des religiösen Lebens

Zur Diskussion um die Erbsünde

Die Frage nach der Bedeutung der kirchlichen Erbsündelehre ist in letzter Zeit stärker in den Mittelpunkt der theologischen Diskussion gerückt. Anregende Beiträge hierzu liefern die neuerdings deutschsprachig erschienene theologische Untersuchung von P. Schoonenberg SJ zur „Theologie der Sünde“, Einsiedeln 1966, und die Studie des Tübinger Alttestamentlers H. Haag, „Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündelehre“, Stuttgart 1966. Haag bietet eine pointierte Gegenüberstellung der klassischen Erbsündelehre, wie sie in den dogmatischen

Traktaten und gängigen Lehrbüchern für den Religionsunterricht dargestellt wird, und den neueren Ergebnissen der Exegese. Die Studie beschränkt sich aber mehr auf eine kritische Darstellung der Vorbehalte der Bibelwissenschaft gegenüber gewissen Vorstellungen der dogmatischen Aussagen, z. B. über Urstand, praeternaturale Gaben, Geschichtlichkeit Adams, Vererbung der Ursünde und verzichtet darauf, positive biblische Ansätze für ein neues Verständnis der kirchlichen Lehre aufzuzeigen. Dieses Anliegen verfolgt Schoonenberg in seinem Buch. Er geht von einer biblischen Untersuchung des Wesens der Sünde aus, entfaltet darauf ihren sozialen Aspekt, wie er in dem biblischen Begriff von der „Sünde der

Welt“ zum Ausdruck kommt und versucht auf diesem Weg von innen her zu einem neuen Verständnis der Erbsündelehre zu kommen (vgl. auch vom selben Autor den Aufsatz „Mysterium Iniquitatis“, Wort und Wahrheit, 21 Jhg., S. 577—591).

Die Fragestellung

Aber nicht nur die Theologie selbst, sondern auch die persönliche Problematik des heutigen Menschen und die geistigen Strömungen der Zeit fordern das kirchliche Erbsündedogma zu einer Verdeutlichung seiner wesentlichen theologischen Aussage heraus: Wie ist z. B. die Lehre von der Vererbung der Ursünde durch die ersten Menschen auf die ganze Menschheit vereinbar mit dem heutigen Weltbild, das eher für eine polygenetische als für eine monogenetische Abstammung des Menschen spricht? Oder: Legt die moderne Verhaltensforschung nicht nahe, das Böse in der Welt aus einem naturhaften Aggressionstrieb zu erklären, der sich durch die Evolution von der Tierwelt auf den Menschen übertragen hat? Der heutige Mensch seinerseits kennt aus der historischen Vergangenheit, aus dem Milieu, dem er entstammt, aus dem engen menschlichen Zusammenleben der modernen Gesellschaft, das hohe Anforderungen an die Eigenverantwortlichkeit des einzelnen stellt, sowie aus den vielfältigen Einflüssen seiner Umwelt die tragische Verflochtenheit in Schuld und die Macht des Bösen. Er vermag aber in der kirchlichen Erbsündelehre nicht ohne weiteres eine Lösung seines Problems zu erkennen, da ihm der offensichtliche oder scheinbare Widerspruch nicht aufgeht, der zwischen seiner persönlichen Freiheit (Denzinger-Schönmetzer 1555) und einer „Sünde“ besteht, die ihm ohne sein Zutun von Natur aus eigen ist und ihn schuldig macht (Denzinger-Schönmetzer 1515). Außerdem muß es ihm schwerfallen, seinen Lebenssinn von einer Geschichtsauffassung erhellt zu sehen, die, ausgehend von einem kurzfristigen, vollkommenen Zustand des ersten Menschen am Anfang, den Ablauf der folgenden Menschheitsgeschichte als Versuch einer Korrektur der Sünde des ersten Menschen betrachtet, so daß diese eine historische Katastrophe einen unabsehbaren, mühseligen Umweg der ganzen Geschichte um das Paradies herum auslöste, auf dem die Menschheit wieder zurück ins Paradies finden soll.

Das Wissen um eine tiefe Schuldverhaftung und die Frage nach ihrem Wesen ist auch im Geistesleben der Gegenwart lebendig. L. Scheffczyk stellt in seinem Artikel „Die Erbschuld zwischen Naturalismus und Existentialismus“ (Münchener Theologische Zeitschrift, 15. Jhg., S. 17 ff.) Analogien im modernen Denken zur theologischen Erbsündelehre fest, so z. B. bei M. Heidegger, K. Jaspers, in der Psychologie von S. Freud und C. G. Jung sowie in der dichterischen Aussage des Werkes F. Kafkas. Die vielschichtigen Fragen, die das Denken in- und außerhalb der Kirche an das Dogma richtet, stellen der Theologie die Aufgabe, nach dem wesentlichen Inhalt der Erbsündelehre zu forschen und ihn neu darzustellen, sofern das Lehramt den Auftrag hat, die eine Wahrheit des christlichen Glaubens den fragenden Menschen jeder Epoche als erhellende Antwort der Offenbarung zu verkünden.

Zur „klassischen“ Erbsündelehre

Aufgrund der neueren Einsichten in den Disziplinen der Bibelwissenschaft und der Dogmatik fordert die wissenschaftliche Theologie selbst eine Neuinterpretation des Erbsündedogmas.

Geht man aber der Frage nach, was die Erbsünde in ihrem eigentlichen Wesen nach der Lehrmeinung der Kirche ist, und sucht man nach einer Definition, so ist man zunächst an die dogmatischen Lehrbücher verwiesen, da das tridentinische Dogma eine solche Definition nicht bietet. M. Schmaus formuliert z. B. in seinem dogmatischen Werk folgendermaßen: „Die Erbsünde ist eine wahre Sünde, wenn auch keine sündige Tat, sondern eine zuständige Sündhaftigkeit. Sie ist der Tod der Seele, macht den Menschen zum Gottesfeind, zum Sohn des Zornes, zum Ungerechten, zum Gottlosen“ (Katholische Dogmatik, München 1962, II. Bd., S. 499). „Die Erbsünde ist der Mangel der von Gott geschenkten Gerechtigkeit. Dieser Mangel haftet dem Menschen infolge seiner Herkunft vom Adam an. Er ist wahrhaft Sünde. Da er aber keine Sündentat, sondern ein Sünden Zustand ist, kann man sagen, daß das Wort Sünde hier analog gebraucht wird“ (S. 500). Diese Formulierung faßt die Elemente der kirchlichen Lehre repräsentativ zusammen. In der Diskussion um das Wesen der Erbsünde macht H. Haag in seiner Studie aber zunächst auf die Fragwürdigkeit der Bezeichnung aufmerksam, die ihrerseits auf ein Dilemma der Lehre selbst hinweist: Die Begriffsteile Erbsünde scheinen nicht recht zueinander zu passen. Das Wort „Sünde“ involviere grundsätzlich die Vorstellung einer persönlichen sündhaften Tat, die aber bei dieser Sünde gerade nicht gegeben sei (S. 38). Auch der erste Teil des Begriffes *Erbsünde* werde besser vermieden, weil er einer biologisch-mechanischen Anschauung von der Übertragung dieser Sünde Vorschub leiste, was der kirchlichen Lehre widersprechen würde, wonach die Wirkursache der Erbsünde allein die Sünde Adams ist.

Ähnlich äußert sich L. Scheffczyk in seinem obengenannten Artikel: Das naturhafte Geschehen der Vererbung und der Abstammung könne aus sich selbst heraus die Übertragung dieser Sünde nicht erklären (S. 46). Wie ist aber dann die dogmatische Redeweise von der Vererbung der Sünde Adams durch Fortpflanzung (*propagatio*, Denzinger-Schönmetzer 1513) und Zeugung (*generatio*, Denzinger-Schönmetzer 1514) zu verstehen. Die Entstehungsgeschichte der Trienter Erbsündelehre erlaubt auf diese Frage kaum eine eindeutige Antwort. Der Fragepunkt des Wie der Vererbung stand nicht zur Debatte, bemerkt K. Rahner in „Theologisches zum Monogenismus“, Schriften zur Theologie, Bd. I: „Wenn man das ‚propagatione‘ als definiert nehmen würde . . . , dann wäre es eigentlich konsequent zu sagen, es sei so zu nehmen, wie es von den meisten Konzilsvätern genommen wurde: Im augustinischen Sinn der Verderbnis des Fleisches durch die libidinöse Zeugung als der nächsten Ursache der Schuldinfektion der Seele“ (Anm. 2, S. 270 f.).

Erbsünde und Monogenismus

Diesem dogmengeschichtlichen Befund zufolge gehen die Meinungen der Theologen über die Art und Weise der Übertragung der Erbsünde auseinander. Wenn nicht der Zeugungsakt selbst die Weitergabe bewirkt, sondern — nach L. Scheffczyk — das Bild von der Vererbung eher zu verstehen ist als das „Einrücken des neuen Menschen in den Unheilsverband der Menschheit“ (S. 48), dann bedarf das *Herkommen* dieser Sünde von Adam einer näheren Erläuterung. Denn es ist die Frage, wie das neugeborene Kind es dem historischen Adam zu verdanken hat, daß es zum „Gottesfeind“ und „Sohn des Zornes“ wird.

L. Scheffczyk vertritt die Ansicht, daß die Einheit des Menschengeschlechtes in der Sünde, das innere Betroffen-sein aller von der Sünde des Stammvaters, auch eine materiell-physische Einheit bedinge, die näherhin als Abstammungseinheit zu verstehen sei. Der Monogenismus wird somit — abgesehen von seiner naturwissenschaftlichen Ungesicherheit (vgl. dazu P. Smulders, *Theologie und Evolution*, Essen 1963, S. 251 ff.) — als eine „spezifisch katholische Lehre“ erklärt, die die inhaltlich noch offene biblische Denkform von der Korporativpersönlichkeit des biblischen Adam, in dem die gesamte Menschheit personifiziert sei, begrifflich füllen, objektivieren und möglicherweise ergänzen könne (S. 49).

Dann aber stellt sich unmittelbar die Frage nach der Geschichtlichkeit der Person des Stammvaters und des Sündenfalles. K. Rahner hält in seinem erwähnten Aufsatz diese Geschichtlichkeit für eine Voraussetzung des tridentinischen Dogmas, jedoch ohne daß sie schon mitdefiniert sein müßte (S. 271).

Auch die Enzyklika *Humani generis* sage letztlich nichts Endgültiges zu dieser Frage aus. Sie stelle fest, es sei nicht einsichtig, wie die kirchliche Lehre von der Herkunft der Erbsünde vom ersten Menschen mit der Auffassung des Polygenismus vereinbar sei. Aus dem amtlichen Text sei keine eindeutige Ablehnung des Polygenismus zu entnehmen (S. 261). Heute mehren sich die Stimmen, die es durchaus für möglich halten, daß der Monogenismus sich nicht als wesentlicher Bestandteil des Erbsündedogmas erweist, so z. B. die Professoren Z. Alszeghy und M. Flick in ihrem Artikel „Die Erbsünde in evolutiver Sicht“, *Theologie der Gegenwart* 9. Jhg. (1966) S. 156 ff., P. Smulders S. 244 ff., P. Schoonenberg S. 196 ff. Letzterer erklärt die Übertragung der Erbsünde durch „Fortpflanzung“ so, daß die Zeugung den Menschen als Glied in die ganze Menschheit einfüge und so indirekt auch in die Verbundenheit aller durch die gemeinsame sündige Situation (S. 207 ff.).

Die Frage nach der Urstandsgerechtigkeit

Eine solche Auffassung verlangt wohl die Geschichtlichkeit der Sünde von Anfang der Menschheit bis heute, kommt aber ohne geschichtliche Hypothesen über diesen Anfang aus. L. Scheffczyk hält die Geschichtlichkeit Adams deshalb für notwendig, weil anders die Erbsünde als verschuldeter Mangel an Gnade im einzelnen Menschen nicht erklärt werden könne (S. 50). H. Haag stellt hier die Frage, wie denn aufgrund dieses Mangels dem einzelnen ein *Schuld*charakter zugesprochen werden könne (S. 39). Wie eine solche Abstammungseinheit und biologische Verbindung mit Adam Grund dafür sein kann, daß dieser Mangel als *Schuld* vererbt wird, bleibt bei L. Scheffczyk noch unklar.

Außerdem bringt die Erklärung der Erbsünde als Mangel an heiligmachender Gnade, den Adam durch den Sündenfall allen Menschen als Erbe zuteilt, die Frage mit sich, wie es *vor* diesem Mangel um den Menschen bestellt war. Die traditionelle Dogmatik beantwortet diese Frage mit dem Traktat über die Urstandsgerechtigkeit des ersten Menschen, die im Besitz der heiligmachenden Gnade und der praeternaturalen Gaben besteht, zu denen auch die vollkommene Herrschaft des freien Willens und des Verstandes über alle widerstrebenden Kräfte im Menschen gehört. Es sei darum schwer verständlich, so bemerkt H. Haag (S. 49 f.), warum der erste Mensch der Versuchung sofort erlag: „Durch das Spiel mit der Versuchung ist

offenbar auch für den urständlichen Menschen die Sünde praktisch unvermeidbar geworden“ (S. 50). Es ist auch nicht leicht einzusehen, wie die praeternaturalen Gaben innerlich mit dem übernatürlichen Gnadenzustand der ersten Menschen zusammenhängen, wenn sie durch die Erneuerung des Gnadenzustandes in Christus nicht wiederhergestellt wurden. P. Schoonenberg sucht eine Deutung für den „Verlust“ der Freiheit von der Begierlichkeit und vom Tode im Verhältnis der menschlichen Freiheit zur Welt: Der Mensch habe die Möglichkeit zu einer Integration in der Liebe verloren. Dieser Mangel an Liebe mache ihn unfähig, in einer geradlinigen Entfaltung seiner selbst ins Ganze der Welt einzugehen. Der Tod als Bruch und als Abschied von der Welt sei notwendig, weil der sündige, in Begierlichkeit und Knechtschaft gefangene Mensch die Welt und den Mitmenschen erst verlassen müsse, bevor er das „Gott alles in allem“ finden könne (S. 203 ff.; vgl. dazu auch K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1959, S. 33; L. Boros, *Mysterium mortis*, Freiburg 1966, S. 126 ff.). Eine solche Deutung des Verlustes der außernatürlichen Gaben wäre wohl nicht an die historische Andersheit der Welt *vor* dem Sündenfall gebunden.

Exegese von Genesis 2—3 und Römer 5

Eine Erklärung für diese vielfältigen Schwierigkeiten und Widersprüche innerhalb der herkömmlichen dogmatischen Erbsündelehre sieht H. Haag darin, daß die Theologie im Grunde nur von den Lehrentscheidungen des Trienter Konzils ausgeht. Da diese Aussagen des Lehramtes fast ausschließlich aus Zeiten stammen, die vor allem in die literarischen Gattungen der Heiligen Schrift nicht die gleiche Einsicht hatten, die wir heute haben, könne es nicht ausbleiben, daß die exegetischen Erkenntnisse der Gegenwart bei der Koordinierung von Dogma und Schrift zu wenig Anwendung finden. Für ein neues Verständnis der katholischen Erbsündelehre sei daher eine Deutung des Dogmas im Lichte der Bibel (und nicht umgekehrt) erforderlich (S. 40 f.).

Wenn auch die Schrift eine Geschichte der Sünde kennt, so ist es dennoch nicht ausgemacht, daß z. B. die Schriften des Alten Testaments eine Erbsündelehre kennen (H. Haag, S. 11). Exegetisch läßt sich nach Auffassung H. Haags etwa die Lehre von der urständlichen Leidlosigkeit des Menschen nicht begründen (S. 51). Im Unterschied zu H. Haag zählt jedoch H. Renckens das Geschaffensein des Menschen in einem gnadenhaft erhöhten Zustand zum Kern der Lehre des biblischen Berichtes (Urgeschichte und Heilsgeschichte, Mainz 1961, S. 50). Dem Buchstaben nach scheine der Bericht besser zu passen, wenn man eine positive Verschlechterung der Erde infolge der Sünde annehme (S. 151 f.). Aber bezüglich der Frage nach dem Wie der Welt und des Menschen vor der Sünde muß sich der Exeget einer Antwort enthalten: „War die Welt wirklich anders? Der Exeget kann nicht ja und nicht nein sagen“ (S. 158).

Auch über die naturwissenschaftliche Frage des Monogenismus kann die Paradieseserzählung keine Auskunft geben (vgl. H. Renckens, S. 222, H. Haag, S. 49). Gen. 2, 7 beanspruche nicht, etwas Verbindliches auszusagen über die *Entstehung* des Menschen, sondern über seine *letzte Herkunft* und sein *Wesen*: Der Mensch sei von Gott geschaffen, empfangen das Leben von seinem Leben und sei schließlich als hinfalliger Stoff dennoch dazu bestimmt, zur Erde zurückzukehren. Diese Bestimmung sei bereits

bei der Erschaffung, noch bevor von der Sünde die Rede sei, angedeutet (H. Haag, S. 47). Der Tod könne daher dem biblischen Bericht zufolge nicht als Strafe für die Sünde verstanden werden (S. 52).

Die biblische Paradieserzählung spricht wohl von der Sünde. Durch das Bild des Paradieses, das im Kontrast zur tatsächlichen Welt dargestellt wird, macht der Bericht anschaulich, wie die Sünde alles verdirbt und so die Erklärung für den tatsächlichen Zustand der Welt und des Menschen bildet. Der Bericht dient zur Illustration dessen, was zwischen Gott und Mensch vorgefallen ist und als dessen Folge noch immer fortbesteht (H. Renckens, S. 147). Er will den offenbaren Bruch zwischen dem Heilsplan Gottes und der tatsächlich unheilvollen Welt erklären: Die Verantwortung für diesen Bruch liegt auf seiten des Menschen, sofern er sich als Sünder von Jahwe abwendet, so erläutert H. Renckens die Aussage von Gen. 2 über die Sünde des Menschen und ihre Folgen (S. 140 f.). Jedoch stehe über eine erbliche Sündenschuld im Paradiesbericht kein Wort (S. 222).

Exegetischer Befund und dogmatische Interpretation

Dieser exegetische Befund steht anscheinend in hartem Widerspruch zur dogmatischen Lehre, daß das geschichtliche Bestehen der Erbsünde Adams gerade die Tilgung durch die geschichtliche Erlösungstat Christi notwendig gemacht habe. Gibt es also die Geschichtlichkeit des Sündenfalles nicht, so gibt es auch keine Erlösung. H. Haag sieht die Lösung dieses Dilemmas darin, daß man unterscheidet zwischen der Geschichtlichkeit des Einbruchs der Sünde in die Menschheit einerseits und der Geschichtlichkeit der Einzelheiten der Paradieserzählung andererseits. Die biblische und kirchliche Erlösungslehre scheine nur die eine, nicht aber die andere Geschichtlichkeit zu fordern; nirgendwo in der Schrift sei gesagt, Jesus sei für die Sünde Adams gestorben, sondern für „unsere Sünden“ (1 Kor. 15, 3) oder für die der „Welt“ (2 Kor. 5, 19) (vgl. H. Haag, S. 56 f.).

Auch die Adam-Christus-Parallele in Röm. 5 kann nach der Auskunft der Exegese nicht als Beweis für die Historizität der Aussagen des Genesisberichtes herangezogen werden. In seinem Buch „Adam und Christus“, Essen 1965, kommt P. Lengsfeld zu der Feststellung, daß „in der Adam-Christus-Typologie nichts, aber auch gar nichts über die historische Individualität etwa der Adams-gestalt ausgesagt“ sei (S. 115). Paulus will in Röm. 5, 12 bis 21 das Christusgeschehen entfalten: so wie alle — Juden und Heiden — unter Sünde und Tod gestanden sind, so bringt Christus Gnade und Leben zur Herrschaft über alle (S. 103, vgl. auch H. Haag, S. 66). Unheil als Verhängnis und Heil als Geschenk Christi sind dem jeweiligen „Annehmen“ durch den einzelnen Menschen vorgegeben (S. 106, H. Haag, S. 66). Insofern ist bei Paulus von einer sündigen Vorgegebenheit die Rede, in der der Mensch bei seiner persönlichen Entscheidung steht. In Röm. 5, 12 spricht Paulus davon, wie die Herrschaft der Sünde Macht ergreift, sagt aber nichts davon, daß Sünde und Tod durch Vererbung auf die Menschen übergehen (Haag, S. 62). Die Sünde kam durch einen einzigen Menschen in die Welt, und erst aus dieser „Sünde der Welt“, der Herrschaft der Sünde über alle, folgt das „Hingelangen“ des Todes zu allen, weil alle gesündigt haben, d. h. sich der Herrschaft der Sünde durch ihre persönliche Tat unterstellt haben. Mit „Tod“ ist nicht in erster Linie das physische Sterben gemeint, sondern der

Verlust der Lebensgemeinschaft mit Gott, was aus der Gegenüberstellung von Tod und ewigem Leben in Vers 21 hervorgeht (Haag, S. 62). In Röm. 5, 12 sei also, stellt P. Schoonenberg fest, von der Erbsünde als Zusammenhang der Sünde Adams mit den persönlichen Sünden aller Menschen die Rede, nicht aber von der Erbsünde des noch unmündigen Kindes (S. 153). Und H. Haag kommt zu dem Urteil, Paulus liege der Gedanke an eine passive Teilnahme aller Nachkommen Adams an dessen Sünde fern (S. 64).

Versuche eines neuen Verständnisses

Um die katholische Erbsündelehre dem heutigen Menschen als Heilsbotschaft verkünden zu können, muß darum das Geheimnis der Sünde innerhalb dieses Geheimnisses der Erlösung dargestellt werden. Das ist der Ausgangspunkt, den die neueren Versuche zum Verständnis der Erbsündelehre gemeinsam haben. „Daß Christus der Erlöser jedes einzelnen persönlich ist, macht deutlich, daß jeder persönlich mit Sünde zu tun hat; daß Er der Erlöser der Welt ist, zeigt, daß es eine Sünde der Welt gibt“ (P. Schoonenberg, S. 143).

Das ist auch die Grundkonzeption bei P. Smulders. Im Zusammenhang seines Versuches über Theilhard de Chardin entwirft er eine „Skizze einer dynamischen Erbsündelehre“ (S. 214 ff.). Er führt sie auf dem Hintergrund der Berufung der gesamten Menschheit zur Fülle des Leibes Christi aus. „Alle Tätigkeit, durch die der Mensch als individuelle Person wie als Gemeinschaft sich selber verwirklicht, ist auf diese Bestimmung hin ausgerichtet“ (S. 215). Das Geheimnis der Sünde besteht darin, daß der Mensch in der Gefahr ist, sich dieser Bestimmung zu versagen. Von seiten des Menschen bestehe ein Verschlussensein in sich selbst, das einerseits der persönlichen Entscheidung vorausgehe, aber dennoch wirklich eine Sünde genannt werden müsse, sofern Sünde dieses Verschlussensein bezeichnet. Von seinem Eintreten ins Leben an stehe jeder Mensch somit unter dem Zeichen des gebrochenen Bundes, den Gott mit der Menschheit eingehen wollte. „So könnte also die Erbsünde vielleicht gedeutet werden als eine tief liegende Ausrichtung der Existenz eines jeden Menschen, die er von Geburt in eine Menschenfamilie hinein und aus ihr mitbringt, die den Bund zerriß, in dem sie sich zum Leibe Christi hätte aufbauen dürfen; die demzufolge, unvermeidlich, aber doch schuldhaft, ihre Selbstverwirklichung außerhalb der gnädigen Gemeinschaft mit Gott sucht“ (S. 228).

Erbsünde und Hominisation

Diese Erbsünde habe dann ihre Ursache tatsächlich in einem am Anfang des Weges der Menschheit begangenen Schritt, der nicht mehr rückgängig gemacht werden könne, in einem Bruch mit Gott. Vielleicht sei diese Sünde Adams wirklich nur die primitive Schuld eines primitiven Menschen gewesen. Diese wahre Ursächlichkeit der einmaligen Tat Adams schließe aber spätere Sünden als Mitursache der Erbsünde nicht aus. Adams Schuld werde sozusagen zum „Schneeball“. „Die Kinder Adams erben nicht nur die Sünde ihres Vaters, sondern vollziehen diese auf ihrem höheren kulturellen Niveau, in ihrem reiferen Selbstbewußtsein und in ihrer größeren Verfügung über sich und ihre Welt mit. Damit nimmt das Gewicht erblicher Sündhaftigkeit zu. Sie wächst und entwickelt sich zusammen mit der Entwicklung der Menschheit“ (S. 234). Es scheine, daß eine solche Auffassung von der Erbsünde

auch ohne Monogenismus verkündet werden könne (S. 250).

Es ist auffallend, daß die vielfältigen Probleme um Adam, Paradies und Sündenfall, die die herkömmliche Lehre aufwirft, in den neueren Versuchen eines tieferen Erbsündeverständnisses durchgehend zurückweichen, während sie an der Geschichtlichkeit einer Ursünde am Anfang der Menschheit festhalten. So können Z. Alszeghy und M. Flick, beide Professoren der Universität Gregoriana in Rom, für ihre Erbsündehypothese (Die Erbsünde in evolutiver Sicht, Theologie der Gegenwart, 9. Jhg., 1966, S. 151—159) voraussetzen, daß der Mensch entsprechend dem evolutiven Prozeß der gesamten Schöpfung aus niedrigeren Organismen, sogar aus verschiedenen Zweigen, sich entwickelt, daß weiterhin die Menschheit als Art ähnlich wie das einzelne Individuum eine Entwicklung vom Kind zum Erwachsenen durchmacht. An einem bestimmten Punkt der Hominisation hätte nun der Mensch zu der Möglichkeit gelangen sollen, aus eigener Freiheit zwischen Gut und Böse zu wählen. Dieser neue Überstieg des Menschen über seinen bisherigen Stand hätte seiner Eigenart nach nicht mehr im zwangsläufigen Ablauf der Evolution gelegen, sondern der personalen Wahl des Menschen anheimgegeben. An dieser Stelle hätte es am Menschen selbst gelegen, die eigene Entwicklung zu bejahen und fortzusetzen. Statt dessen habe er sich dem Schöpferwillen Gottes widersetzt. So sei die Sünde zur Herrschaft in der Welt gelangt. Der Mensch stehe seither nicht mehr in Einklang mit dem Plan Gottes mit der Welt. Aber Gott habe seinen Plan, den Menschen an seinem Leben teilnehmen zu lassen, dennoch verwirklicht durch das Ostergeheimnis (S. 152 f.).

Erbsünde und „Sünde der Welt“

Daß in dieser Hypothese, die versucht, die Heilsgeschichte nahtlos in die Entwicklungsgeschichte einzufügen, die Lehre vom gnadenhaften Urstand des ersten Menschen nicht zu Wort kommt, widerspreche nicht dem Tridentinum, welches lehrt, daß Adam die Gerechtigkeit und Heiligkeit verloren hat (S. 154). Das irdische Paradies würde dann darin bestehen, daß „der Mensch in den Strom der Entwicklung auf das Übernatürliche hin eingetaucht war“ (S. 155). Dieses „Paradies“ stimme sowohl mit den Prinzipien des Evolutionismus als auch mit der Lehre über die Urstandsgerechtigkeit überein, wenn man nur zulasse, daß die Sünde den Menschen aus diesem „Paradies“ vertrieben habe (S. 155). Die Ursünde selbst sei geschichtlich als die erste Sünde in der „Sünde der Welt“ zu verstehen. Entsprechend Röm. 5 löse sie die ganze Reihe der anderen Sünden aus und bringe die ganze Menschheit in einen neuen, dem Willen Gottes entgegengesetzten Zustand, da sie die erstmalige Möglichkeit in der Geschichte des Kosmos nicht ergreife, frei einen Schritt vorwärts in der Evolution zu tun. Die Übertragung der Erbsünde könne vom biblischen Begriff der „Korporativpersönlichkeit“ her verstanden werden. Danach kann z. B. eine Tat des israelitischen Königs gleichzeitig die Stellungnahme der ganzen Gemeinschaft des Volkes Israel gegenüber Gott in sich verkörpern. So verrete auch der erste Sünder als Mensch die gesamte, aus ihrer evolutiven Entwicklung heraus zu einer gemeinsamen Berufung bestimmte Menschheit vor Gott. Auch wenn ihre einzelnen Glieder nicht alle von diesem ersten Sünder abstammen, so seien sie doch eins in ihrer u. U. vor der Hominisation liegenden biologischen Herkunft

aus derselben Urmaterie zur einen göttlichen Berufung des Menschen und somit auch alle mitbetroffen von der ersten Sünde (S. 158).

Auf dem Hintergrund einer solchen Zusammenschau von Heils- und Entwicklungsgeschichte kann die katastrophale Bedeutung der Sünde einerseits und die umfassende Heilswirkung der Erlösung Christi andererseits — durchaus im Sinne von Röm. 5 — vielleicht deutlicher und fundamentaler verstanden werden, als es eine statische Auffassung der Heilsgeschichte ermöglicht. Das ist ein Punkt, an dem P. Schoonenberg mit seiner Kritik an der klassischen Erbsündelehre einsetzt. Sie kenne keine *Geschichte* der Sünde. Diese aber gehöre zur biblischen Substanz. Im Kreuzestod Christi werde nicht nur die Sünde des ersten Menschen gesühnt, sondern erreiche die seit dieser Sünde anhebende Unheils- und Heilsgeschichte der Menschheit ihren Höhepunkt. Die einmal in die Welt eingetretene Sünde habe an Macht gewonnen, „da alle gesündigt haben“.

„Gnadenloser Raum“

P. Schoonenberg stellt die Frage, ob der Einfluß der sündigen Welt nicht tiefer in unserem Wesen verankert sei, als es die Rede von der generativen Vererbung der Sünde Adams auf seine Nachkommen zum Ausdruck bringe: Der „Adam“-Text von Röm. 5 zeige uns mehr sündigen Einfluß, als von einem ersten Stammvater allein ausgehen könne (S. 198 ff.). Die Schrift kenne eine „Sünde der Welt“ (Joh. 1, 29), die eine Solidarität aller Menschen in der Sünde zum Ausdruck bringe. Diese Sünde der Welt sei einerseits mehr als eine Summe von individuellen Sünden, andererseits komme sie nicht dadurch zustande, daß die Schuld des einen einfach auf den anderen übergehe, sondern sie bestehe einmal in den sündigen Taten der einzelnen Menschen und zum andern in der sündigen Situation, die diese einzelnen Sünden schaffen: Von jeder freien, guten oder bösen Tat des Menschen gehe ein Appell an die Freiheit des andern aus. Der andere gerate durch die Einladung zur Sünde in ein „sündiges Situiertsein“, ein Bestimmtheitsein hinsichtlich der eigenen Freiheit durch die Sünden der Mitmenschen.

Der tiefste Kern dieses sündigen Situiert-seins sei im Verstoß gegen die ganze Wirklichkeit Gottes und der Welt zu sehen: Göttliche Begnadung sei immer an menschliche Vermittlung gebunden. Ebenso übe die Ablehnung der Gnade einen gnadenberaubenden Einfluß auf den Mitmenschen aus. Daher könne es auch eine „existenziale“ gnadenlose Situation geben, die all unseren freien Entscheidungen vorausgehe: Die Verwerfung und Tötung Christi habe die Welt von seiten des Menschen her endgültig gnadenlos gemacht. Somit trete jeder Mensch, der sein Dasein beginnt, schon vor jeder eigenen Entscheidung in einen „gnadenlosen Raum“ ein. Allein die Tat Gottes mache den Tod Christi zu einem Durchgang zu einem Leben für Gott (Röm. 6, 10). So sei die Taufe zur Gemeinschaft mit dem Herrn nach Röm. 6, 3—11 jetzt auch ein Austritt aus der sündigen Welt. Die Ohnmacht zum Guten als Ohnmacht der ganzen Welt kann seit dem Tod und der Auferstehung Christi nur durch den himmlischen Herrn behoben werden (S. 137 ff.).

Chancen und Mängel

Der gemeinsame geistige Ursprung dieser neueren Interpretationsversuche des Erbsündedogmas liegt zum Teil vielleicht darin, daß die Erkenntnisse über den Menschen

aufgrund des heutigen evolutiven Weltbildes und das Menschenbild, das die neuere Bibelwissenschaft aus der Offenbarung zu entnehmen vermag, sich begegnen, bestätigen und fordern. Dies wäre ein ermutigendes Zeichen dafür, daß der offenbarende und antwortende Geist Gottes in unserer Zeit lebendig ist. Dann darf und müßte man sogar diesem Zeichen zuversichtlich folgen und es höher schätzen als den möglichen Verlust der Sicherheit bisheriger Vorstellungen. Vielleicht ist es auch ein Zug unchristlichen Geistes, der sich in die Geschichte der katholischen Lehrentfaltung eingeschlichen hat, daß die Aussagen und Vorstellungen, in die die dogmatischen Wahrheiten gekleidet wurden, nicht schon immer bescheidener als noch je überholbare und tiefer verstehbare Zeichen für die damit gemeinte Wahrheit aufgefaßt wurden; denn es handelt sich doch immer um eine göttliche und daher geheimnisvolle Wahrheit, von der man sprach und die nur im göttlichen Logos vollständig und unüberholbar von Gott selbst ausgesprochen werden kann. Darum hat die Theologie die Aufgabe, stets neu auf dieses in der Kirche lebendige Wort zu hören im Wissen um das durch menschliches Verstehen nie einholbare Geheimnis Christi. Aus diesem Grunde muß sich aber auch ein neues Verständnis der kirchlichen Erbsündelehre davor hüten, den Geheimnischarakter der Sünde und ihrer Folgen etwa durch Einführung neuer Hypothesen, die eigentlich nur an die Stelle der alten treten, zu verdunkeln. Die zweifellos imponierenden Versuche, die Vererbung der Sünde durch Theorien der Entwicklungsgeschichte oder den paradiesischen Urstand aus einem veränderten Verhältnis des Menschen zur Welt zu erklären, bleiben daher immer noch fragwürdig und verhelfen vielleicht gerade nicht zu einem wesentlichen Verständnis.

Theologisch noch vieles offen

Vielleicht liegt in solchen Versuchen bereits schon der Keim einer Apologetik, die sich für die Geschichte der kirchlichen Lehrentfaltung nicht immer förderlich auswirkte. Es wäre gerade die Aufgabe der Theologie, zu zeigen, daß die christliche Heilsbotschaft ohne solche Stützen auskommt und gerade so erst ihren eigentlichen, selbständigen Wert erhält und nicht mit einer Weltanschauung verwechselt werden darf. Walter Simonis hat in seinem Aufsatz „Erbsündelehre und Monogenismus“ (Catholica, 20. Jhg., S. 281 ff.) den Versuch unternommen, die Unabhängigkeit der Erbsündelehre von der Homogenese aufzuzeigen. Die Theologie der Erbsünde sei weder durch eine monogenetische noch durch eine polygenetische Theorie einsichtig zu machen, sondern nur als Sprechen vom Heilswillen Gottes (S. 301). Daß wegen der Sünde eines einzigen alle ändern in der Gnadenlosigkeit gelassen werden konnten, liege nicht an der Abstammung aller von einem einzigen sündigen Stammvater, sondern an dem freien Willen Gottes, erst und nur in Christus alle zum Heil zu führen (S. 300).

Es steht nicht so sehr zur Debatte, wie die bisherigen Aussageformen der Erbsündelehre neu gestützt werden können, als vielmehr neu zu verstehen, was die Kirche eigentlich im wesentlichen über das Geheimnis der Sünde lehrt und wie diese Lehre als Erlösungsbotschaft heute verkündet werden kann. Es läßt sich wohl auch keine einfache Formel finden, nach der man zu diesem Kern vordringen kann. Auch die Methode, die Haag vorschlägt, das Dogma im Lichte der Bibel zu sehen, ist wohl zu einseitig. Wenn auch das Dogma nicht *mehr* sagen will als die Bibel, so

vermag die Entfaltung der kirchlichen Lehre doch immer neue Aspekte ein und desselben Offenbarungsgeheimnisses in den Blick zu fassen und auszusagen. In dieser Hinsicht kritisiert O. Semmelroth SJ die Studie von Haag (Theologie und Philosophie, 41. Jhg., S. 579 ff.). Das Problem sei nicht gelöst mit einem bloßen Zurücknehmen des Dogmas auf die Aussagen der Bibel. Das würde gerade einer echten Lehrentfaltung widersprechen. Die heutige Besinnung der Theologie auf den Gehalt der kirchlichen Lehre muß nicht nur in der Auseinandersetzung mit der Bibel und der heutigen Zeit, sondern auch mit der Tradition bleiben. Insofern habe Haag zu wenig aufgezeigt, wie die exegetischen Ergebnisse vom Dogma her ein neues Verständnis der Erbsündelehre ermöglichen.

Erbsündelehre und Verkündigung

Die Not der Theologen ist die der Glaubensverkündigung überhaupt. Das Unbehagen gegenüber der Problematik der kirchlichen Lehre von der Sünde mag mancher Prediger, Religionslehrer und Gläubige mit den Fachtheologen teilen. Dieses Unbehagen rührt wohl einerseits daher, daß die herkömmliche Verkündigung in Predigt und Schule die Fragestellung des aufgeschlossenen Hörers zum Teil unbefriedigt oder unberührt läßt und andererseits aber durch die Verbreitung moderner Hypothesen der Eindruck einer Unterhöhlung der kirchlichen Lehre erweckt wird. Diese Befürchtung bringt z. B. J. Brosch in seiner scharfen Kritik an den Ausführungen Haags zum Ausdruck (Echo der Zeit, 1966, Nr. 35), wenn er gegenüber der Forderung des Exegeten, das Dogma im Lichte der Bibel auszulegen, erstlich fragt, was dann eigentlich noch die Wahrheit der Lehre verbürgt. Auch diese „Verwirrung“ bei den Gläubigen, von der Brosch spricht, wird von der Verkündigung weitgehend nicht gelöst.

Der Katechet sieht sich besonderen Schwierigkeiten gegenüber, wenn er das Lehrstück von der Sünde des ersten Menschen im Unterricht behandeln soll. Haag stellt fest, daß zahlreiche Religionslehrer das Kapitel „Erbsünde“ im Unterricht überspringen, wenn es an die Reihe käme, weil sie mit der Darstellung, die der Katechismus von dieser Lehre gibt, nicht fertig werden (Echo der Zeit, 1966, Nr. 49). Abgesehen von der Frage nach der besonderen Sündenerfahrung des Kindes dürfte die klassische Erbsündelehre, wie sie z. B. im deutschen Einheitskatechismus dargelegt wird, mancherlei Verständnisschwierigkeiten von seiten des Kindes begegnen, das von seinen Umwelteinflüssen her schon früh einer sachlichen Geistesschulung unterzogen wird. Dem Kind dürfte es nicht leichtfallen, zu verstehen, wie die Schuld eines fernen Adams seine eigene sein kann, daß der gerechte Gott durch diese eine Sünde alle Menschen so sehr bestraft, daß sie nun alle zum Bösen neigen, leiden und schließlich sterben müssen. Dieser Einwand kann auf die Dauer wohl kaum durch den Hinweis entkräftet werden, Gott schulde niemandem das Gnadenleben und die besonderen Gaben der Paradieseszeit (Katechismus, S. 38), wenn der ständige Heilswille Gottes immer wesentlicher Bestandteil des christlichen Gottesbildes ist und die neuere Schriftauslegung z. B. den Strafcharakter des menschlichen Todes und das Reden von einem historischen paradiesischen Urstand fragwürdig erscheinen läßt.

Die schwierige Aufgabe des Religionsunterrichtes und der Predigt besteht wohl darin, die an sich katechetisch sehr geeigneten Bilder der Schrift auf ihren eigentlichen Verkündigungsgehalt hin durchsichtig zu machen. Diese Ver-

antwortung der religiösen Unterweisung und Bildung besteht nicht nur gegenüber dem Stoff, sondern auch gegenüber dem Menschen, dem ein für die Entwicklungsstufen seines Lebens jeweils verifizierbares Wissen vermittelt werden soll und nicht Vorstellungsschemen, die in dem Augenblick abgelegt werden, da sie für die Bewältigung des Lebens nichts herzugeben scheinen.

In dem neuen holländischen Erwachsenenkatechismus (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 11) wird, wie die Verfasser erklären, der Versuch unternommen, die Erbsündelehre entsprechend dem Weltbild unserer Zeit auszudrücken. Das vierzehn Seiten umfassende Kapitel über „die Macht der Sünde“ bietet eine Beschreibung des Phänomens der Sünde unter ihren verschiedenen Aspekten auf dem Hintergrund des Heilsangebotes Gottes. Einleitend wird die Bedeutung der Inkarnation hervorgehoben, durch die die ganze Menschheit und auch das neugeborene, ungetaufte Kind von der Freundschaft Christi gerufen sind. Die Sünde, wie sie sich in kollektiven Formen und in den persönlichen Taten des einzelnen zeigt, macht die ganze Welt vor Gott schuldig. Das wird an der Grunderfahrung der Sünde, wie sie in den biblischen Texten zum Ausdruck kommt, verdeutlicht. Es gehe dort nicht so sehr darum, daß der Mensch gesündigt *habe* und verdorben *sei*, sondern darum, daß er sündigt und sich verdirbt. Von dieser Tatsache der Sünde aus wird ihr sozialer Einfluß dargestellt. Die Sünden der Umwelt wirken auf den einzelnen ein, wodurch die Sünde zur Herrschaft gelangt. So ist jeder Mensch behaftet mit einem tiefen, vor seinen persönlichen Taten liegenden und in ihnen mitwirkenden Unwillen gegen Gott. Die Einheit des Menschengeschlechtes im Bösen komme nicht nur durch die Abstammung zu uns, sondern längs allen Wegen, auf denen Menschen Kontakt haben. Die Sünde, die alle Menschen ansteckt, geschah nicht durch einen Adam am Beginn der Menschheit, sondern durch Adam, *den* Menschen und damit jeden einzelnen von uns. Das sei die „Sünde der Welt“, der man zu Augustins Zeiten den Namen „Erbsünde“ gegeben habe. Kein Mensch werde wegen dieser Sünde allein verurteilt, sondern wegen der persönlichen Sünde, mit der er sich hinter diese stellt. Die Taufe wird darum bezeichnet als eine Einweihung für den lebenslänglichen Kampf gegen die persönlichen Sünden. Abschließend wird noch einmal auf Jesus Christus hingewiesen, durch den das Belastende der Sünde seinen Stachel verloren habe.

Gegenüber solchen Versuchen ist in den Äußerungen des außerordentlichen Lehramtes der Kirche eine auffallende Unsicherheit und Zurückhaltung zu beobachten. Der Grund dafür ist wohl zum Teil darin zu suchen, daß die

Probleme zwar gesehen werden, vorschnelle Lösungen aber gefährlich erscheinen. Das Konzil hat das ursprünglich vorgesehene Schema über das Depositum fidei, in dem die Frage der Erbsünde berührt wurde, abgesetzt. Kardinal Ottaviani bat in seinem Schreiben vom 24. Juli 1966 (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 443) die Bischöfe und höheren Ordensoberen um eine Stellungnahme zu neuerdings laut gewordenen „abweichenden und gewagten Meinungen“ über verschiedene Punkte der kirchlichen Glaubenswahrheit, unter anderen auch zu neueren Interpretationen der tridentinischen Erbsündelehre. In dem Schreiben kommt die Befürchtung zum Ausdruck, daß manche dieser theologischen Meinungen an die Grundlagen des Glaubens selbst rühren.

Der Papst versuchte in seiner Rede, die er am 11. Juli 1966 zu Beginn des Symposions hielt, zu dem sich zwölf Theologen zur Untersuchung der Fragen der Erbsündelehre in Rom zusammenfanden, eine vermittelnde Stellung einzunehmen. Einerseits zeigt er sich offen für das seelsorgerliche Anliegen der theologischen Forschung und bestätigt ihre dringende Aufgabe und Freiheit, deren Grenzen vom „lebendigen Lehramt der Kirche“ bezeichnet seien. Andererseits erhebt er Bedenken gegenüber einer Verbindung der neueren Hypothesen über die Abstammung der Menschheit mit der katholischen Erbsündelehre. Es sei klar, so sagte der Papst, daß den versammelten Theologen die Erklärungen einiger moderner Autoren über die Erbsünde als unvereinbar erscheinen würden mit der ursprünglichen katholischen Lehre: Die Auffassung des Polygenismus stimme nicht mit der Lehre der Schrift, der Tradition und des kirchlichen Lehramtes überein, denen zufolge die Schuld des ersten Menschen nicht durch Nachahmung, sondern durch Fortpflanzung auf alle seine Nachkommen übergegangen sei. Aber auch die Evolutionstheorie werde ihnen nicht annehmbar erscheinen, sofern sie nicht entschieden übereinstimme mit der unmittelbaren Erschaffung aller und jeder einzelnen menschlichen Seele durch Gott und die Bedeutung des Ungehorsams des ersten Menschen für das Schicksal der ganzen Menschheit bestätige. Jedoch gab der Papst seiner Erwartung Ausdruck, daß die Ergebnisse des Symposions eine wertvolle Hilfe in der Erfüllung seines Amtes als „Verwalter und Ausleger des gemeinsamen Glaubens“ seien. Darin klingt wohl ein umfassenderes Verständnis des Lehramtes der Kirche an. Dementsprechend stellt die Rede auch einleitend das pastorale Ziel in den Vordergrund, dem die Verkündigung der Erbsündelehre diene: die Erlösung der menschlichen Natur durch die Gnade des einzigen Mittlers Jesus Christus („Civiltà Cattolica“, 1966, S. 322 ff.; vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 408).

Die Kirche in den Ländern

Die Kirche in Belgien

Belgien ist bis heute ein fast homogenes „katholisches“ Land geblieben. Es ist zwar schwierig, genaue statistische Daten über die Religionszugehörigkeit der Bevölkerung anzuführen. Es gibt keine Kirchensteuer, und bei den Volkszählungen wird die Konfession nicht berücksichtigt. Aber nach Angaben des Standardwerks für internationale kirchliche Statistik „Bilan du Monde“ (1964. Bd. 2, S. 230) liegt der Anteil der getauften Katholiken an der

Gesamtbevölkerung zwischen 95 und 97%. Die Anzahl der Protestanten wird mit 100 000 angegeben. Ein wichtiger Teil davon sind aber Ausländer. In den großen Industriestädten, besonders Flanderns, gab es zwar im 16. Jh. eine starke protestantische Bewegung. Aber zwei Jahrhunderte Gegenreformation (die spanische Monarchie im 17. und das österreichische Protektorat im 18. Jh.) haben eine homogene katholische Tradition wiederhergestellt. Der liberale Geist der belgischen Revolution hatte zur Folge, daß seit 1830 ohne Diskriminierung drei „Kult-