

Erbsünde und Evolution

I. DER AUSGANGSPUNKT

Zu den Problemen, die das Verhältnis «Erbsünde und Evolution» stellt, gehört u. a. die Frage, ob die Lehre von der Erbsünde den Monogenismus impliziert bzw. ob sie den Polygenismus sicher ausschließt oder nicht. Im Blick auf diese Frage kann der Versuch gemacht werden, entweder den Monogenismus *direkt* zu beweisen oder ihn *indirekt* als implizit notwendige Voraussetzung der Erbsünde in ihrem definierten oder sonst theologisch wirklich verpflichtenden Inhalt darzutun. Der direkte Beweis kann entweder unternommen werden aus den Quellen der Offenbarung oder in rational-natürlicher Erkenntnis. Wenn dieser zweite Weg auch für sich allein nie einen Satz von theologischer Qualifikation erbringen könnte, so würde er doch, wenn er sicher zum Ziel führte, das theologische Problem einer Versöhnungsmöglichkeit von Polygenismus und traditioneller Erbsündenlehre aus dem Weg räumen.

II. DIE THEOLOGISCHE QUALIFIKATION DER MONOGENISMUSTHESE

Die Frage, ob der Monogenismus auf einem dieser Wege als sichere Lehre bewiesen ist, kann auch gestellt werden als Frage nach der theologischen Qualifikation der Monogenismusthese. So gestellt, ist auf diese Frage in einzelnen Schritten wie folgt zu antworten:

1. Der alttestamentliche Befund

Der Monogenismus läßt sich aus dem AT nicht direkt beweisen. Wird nämlich das Genus litterarium von Gn 1-3 richtig bestimmt und gewürdigt und wird ferner die Weise, *wie* die Offenbarung vom Werden «des Menschen» (und somit und darin des *ersten* Menschen) sich vollzieht, richtig begriffen (nämlich als retrospektive Ätiologie), so

gibt das AT keine Aussage über den Monogenismus her. Darüber scheinen sich heute wohl auch die führenden Alttestamentler einig zu sein. Ein indirekter Beweis aus dem AT kommt auch nicht in Frage, weil eine eigentliche Erbsündenlehre im Unterschied von einem Erbangel nur begriffen werden kann von der Heiligung des Menschen durch das absolut *heilige* Pneuma Gottes im voraus zu seiner personalen sittlichen Entscheidung, eine solche Lehre aber im AT nicht gegeben war und nicht gegeben sein konnte. Ein bloßer Erbschaden (Tod usw.) gibt aber keinen Monogenismus her, schon weil er auch ohne sittliche Schuld entstanden gedacht werden könnte und dieses Entstehen nicht notwendig auf *einen* einzigen zurückgeführt werden muß.

2. Der neutestamentliche Befund

Das NT wiederholt (was die direkten Aussagen angeht) die Formulierung des AT. Über *diese* direkten Aussagen zum Werden des Menschen darf also ruhig dasselbe gesagt werden wie über die des AT. Das NT hat jedoch bei Paulus eine eigentliche Erbsündenlehre, so daß, wenn diese und die des Trienter Konzils richtig interpretiert werden, schon das NT die kirchliche Erbsündenlehre der Sache nach aussagt.

Die Frage also, ob von der neutestamentlichen Erbsündenlehre her der Monogenismus zwingend gefordert wird, kann auf die Frage verschoben werden, ob die kirchenamtliche Erbsündenlehre den Monogenismus eindeutig und sicher fordert. Aber schon hier darf gesagt werden: Wenn das NT bei Paulus die Erbsündenlehre formuliert unter Verwendung der Aussage von dem einen ersten Menschen Adam, so ist *diese* Aussage streng darauf hin zu prüfen, ob sie wirklich in diesem Zusammenhang mehr besagen muß als dort, wo sie außerhalb dieses Kontextes auftritt, die Formulierung des AT wiederholt und so für sich keine eindeutige Lehre vom Monogenismus hergibt.

3. *Der dogmatische Befund*

Der Monogenismus ist kein definiertes Dogma der Kirche. Die Theologen streiten über die Qualifikation dieser Lehre, ohne daß eine mildere Qualifikation vom kirchlichen Lehramt zensuriert wurde. Diese Tatsache schließt schon, genau genommen, ein eigentliches Dogma aus. Die Lehre des Trienter Konzils spricht zwar unter der Voraussetzung eines «physisch einen Adam». Aber sie spricht von der Erbsünde, sie spricht einfach in Wiederholung der Aussageform von Schrift und Tradition, sie wollte keine Definition des Monogenismus geben, weil weder die Frage noch die Absicht, sie zu beantworten, gegeben waren.

Eine implizite, streng verpflichtende Lehre über den Monogenismus als solchen kann also dem Trienter Konzil nur entnommen werden, wenn streng nachgewiesen wird, daß die Erbsündenlehre des Konzils selbst ohne Voraussetzung des Monogenismus nicht mehr gehalten werden kann. Von einem formellen Dogma des Monogenismus aus dem Trienter Konzil kann jedenfalls nicht die Rede sein. Auch die Formulierungen von *Humani generis* setzen in ihrem allein verpflichtenden Wortsinn nicht voraus, der Monogenismus sei vom außerordentlichen oder ordentlichen Lehramt her ein Dogma, eine so sicher und endgültig irreformable Lehre, daß ein Theologe schlechterdings nicht mit einer Veränderung der theologischen Position des Lehramtes rechnen dürfte. Was die Qualifikation des Monogenismus von der ordentlichen Lehrverkündigung her angeht, so ist auch von daher keine sichere Irreformabilität sicher festzustellen. Die Situation scheint mir *formal* für *heute* genauso zu liegen wie zwischen 1850 und 1900 hinsichtlich einer evolutionistischen Auffassung der Hominisation. Denn in jener Zeit konnte man diese These auch nicht als «frei» bezeichnen, und es hatte den Anschein, daß das Lehramt durch die einhellige Ablehnung dieser These durch die Theologen keine Reformabilität dieser These zuließ.

4. *Monogenismus, philosophisch begründbar?*

Ein philosophisch begründeter Monogenismus als solcher, solange er nicht sicher und allgemein angenommen ist, kann den Theologen leider nicht von der Frage dispensieren, ob etwa auch der Polygenismus mit der Erbsündenlehre vereinbar sei. Denn eine solche Vereinbarkeit kann wenigstens

denkbar sein, auch wenn der Polygenismus in sich objektiv falsch wäre.

III. DIE NATURWISSENSCHAFTLICHE POSITION

Die überwiegende Mehrheit der Naturwissenschaftler plädiert heute unter Voraussetzung einer evolutionistischen Hominisation auch für eine polygenistische These, soweit sie unter der genannten Voraussetzung da überhaupt noch ein eigenes Problem sieht. Das ist zunächst von ihrem methodologischen Ansatz her verständlich. Die Naturwissenschaft sieht den Menschen als Moment an der Biosphäre und ihrer Geschichte. Sie vernachlässigt (wenigstens methodisch und sie als *solche* dies mit Recht) das Personal-Geistige am Menschen und hat so selbst keinen Grund, das Ereignis der Hominisation als nur einmal geschehen zu denken, zumal Biologisches auch sonst in vielen Fällen spezifisch derselben Art zu geschehen pflegt. Die positiven aposteriorischen Gründe für den Polygenismus bei den Naturwissenschaftlern sind nicht von einem Theologen darzulegen. Ihr Gewicht in sich abzuwägen, ist auch nicht seine Sache. Er kann nur die Tatsache feststellen, daß die heutige naturwissenschaftliche Anthropologie polygenistisch denkt.

IV. EINE THESE UND IHRE BEGRÜNDUNG

Das eigentliche Problem für den Theologen besteht also in der Frage, ob die Erbsündenlehre den Polygenismus sicher ausschließt oder nicht.

1. *Die These*

Ich will versuchen, folgende These zu begründen. Im gegenwärtigen Zustand der Theologie und der Naturwissenschaften kann nicht als sicher bewiesen werden, daß der Polygenismus nicht in Übereinstimmung zu bringen sei mit der rechtgläubigen Lehre über die Erbsünde. Es wäre darum besser, wenn das Lehramt darauf verzichtet, eine Zensur über den Polygenismus auszuüben.

Für die Erwägung dieser These setze ich das schon Gesagte und die allgemeinen methodologischen Prinzipien der Theologie als bekannt voraus. Ich setze auch die traditionelle Erbsündenlehre, sowohl was ihren definierten, als was ihren bisher allgemein rezipierten Inhalt angeht, voraus, ohne mich mit neueren Deutungsversuchen (etwa bei

Schoonenberg, Haag usw.) zu befassen. In dieser Hinsicht soll streng genommen nur der Monogenismus kontrovers sein, also die Frage, ob streng von einem *Menschenpaar* alle jemals auf dieser Erde existierenden durch Zeugung abstammen. Im übrigen bleibe die traditionelle Erbsündenlehre unberührt.

Wir fragen nun: Kann jene freie Entscheidung, die am Anfang der Herkunft gebenden Menschheit (der *humanitas originans* im Unterschied zur *humanitas originata*) notwendig ist, um das Fehlen der Heiligkeit in der herkünftigen Menschheit von der Herkunft her zu einem Nicht-Sein-Sollenden zu machen, nur in einem einzigen (oder einzigen Paar) gedacht werden oder nur dann gedacht werden, wenn die *humanitas originans* von einem einzigen Paar gebildet wird? Oder ist das, was von der Erbsünde gesagt werden muß, auch ohne die Voraussetzung denkbar?

2. Adam «und» Eva?

Zunächst einmal muß der Theologe ernsthaft folgendes bedenken: Kann logisch und von der Sache her die Kirche einerseits eine anthropologische Evolutionstheorie freigeben, wie sie es tut (DS 3896) und den Polygenismus verurteilen? Es ist doch so:

a) Wenn man diese evolutionistische Homination freigibt, muß man sich «Eva» genauso entstanden denken wie «Adam». Alles andere ist ein fauler, ernsthaft nicht zumutbarer Kompromiß. Die Entscheidung der Bibelkommission über das Entstehen, über die «*formatio primae mulieris ex primo homine*» von 1909 (DS 3514) ist in ihrem ganz wörtlichen Sinn nicht mehr zu halten, wenn man eine anthropologische Evolution überhaupt (im Grunde auch *gegen* dasselbe Dekret) mit Pius XII. zugibt. Man kann für «Adam» nicht «evolutiv» denken und das für «Eva» leugnen. Daß dem so ist, zeigt auch die Argumentation der Theologen vor Pius XII. Sie haben vom Entstehen Evas und der genannten Erklärung der Bibelkommission her argumentiert, daß ein evolutives Entstehen Adams nicht in Frage komme. Dann aber kann man jetzt nicht umgekehrt Evolution für «Adam» zugeben und sie für «Eva» ablehnen. Wenigstens für ein Paar ist also der «Polygenismus» gar nicht mehr zu vermeiden.

Dann aber kann b) wenigstens mit Recht gefragt werden: Mit welchem zwingendem Grund will man einleuchtend machen, daß die voneinander unab-

hängige Herkunft zweier Menschen aus dem Tierreich sich auf diese zwei allein zu beschränken habe? Man kann für eine bejahende Antwort auf diese Frage zu allerlei Hilfhypothesen Zuflucht nehmen, an den arbiträren Willen des Schöpfers Berufung einlegen, sagen, daß auf jeden Fall eine Homination aus biologischen Gründen als selten gedacht werden müsse usw. Aber klingen solche Erklärungen dann nicht wie schlechte Kompromisse? Und wie wird dann (nebenbei gesagt) ohne miraculöse Interventionen Gottes (die hier nicht angerufen werden dürfen) verständlich, daß dieser eine «Adam» diese eine «Eva» findet, wenn doch beide unabhängig voneinander evolutiv entstehen? Oder umgekehrt gefragt: Wenn sie, um sich zur Zeugung überhaupt zu finden, innerhalb einer größeren Population der dem Menschen unmittelbar vorausgehenden Prähominiden entstehen müssen, die den Lebensraum und die Chance des ersten Ereignisses des Menschen bildet, kann man dann noch im Ernst in dieser Population dieses Ereignis sich gerade zweimal und nicht öfter ereignen lassen?

3. Leibhaftig-geschichtliche Einheit der *humanitas originans* unter polygenistischen Voraussetzungen

Es ist zu bestreiten oder wenigstens in Frage zu stellen, daß eine leibhaftig – geschichtliche *Einheit* der *humanitas originans* nur unter der Voraussetzung des Monogenismus gedacht werden könne. Schon für eine allgemeine Biologie ist die wahre, *konkrete* genetische Einheit nicht das Individuum, sondern die Population, in der allein viele Individuen im selben Biotop mit demselben Idiotypus existieren können und Evolution sich ereignen kann, die notwendig des Selektionsdrucks einer Population bedarf und nicht von einzelnen Individuen geleistet werden kann. Eine Population ist immer mehr und ist als solche realer als die logische *Species*, die durch denkerische Summierung und Abstraktion aus vielen Individuen gebildet wird unabhängig von der Frage, ob sie selbst letztlich einmal (oder in näherer Vergangenheit) monogenetisch oder polygenetisch entstanden ist. Diese leibhaftig – geschichtliche Einheit kann auch von der *humanitas originans* behauptet werden, ohne sie auf ein Paar zu konzentrieren. Auch *polygenetisch entstanden ist die Menschheit eine leibhaftig-geschichtliche Einheit*: in der realen (d. h. durch reale Wirklichkeiten und nicht durch gedankliche Operation konstituierten) Einheit des physikalischen Daseins-

raums der nicht als leerer «Ort» gedacht werden darf; durch die reale Einheit der tierischen Population, aus der die Menschheit stammt, in der als *einer* nur der Selektionsdruck, die evolutive Tendenz real gedacht werden kann, die zur Hominisation führt; durch die Einheit des konkreten Biotops, in der allein die Menschen sich halten und fortpflanzen können, gleichgültig ob bloß zwei oder mehrere die erste Menschheit bilden; durch die konkrete menschlich-personale Interkommunikation, die auf jeden Fall nicht nur eine Folge, sondern ein konstitutives Moment der leibhaftig-*geschichtlichen* Einheit der Menschen als solcher ist, wenn es wahr bleiben soll, daß «Kultur» (Sprache usw.) zur «Natur» des Menschen selber gehört und nicht nur ein Luxus ist, ohne den der Mensch biologisch dennoch existieren könnte; schließlich durch die Einheit der Bestimmung auf ein übernatürliches Ziel und auf Christus hin, welche Bestimmung sich nicht nur primär auf die Menschheit als eine bezieht, sondern diese Einheit selbst radikalisiert. Es ist dabei noch folgendes zu bedenken: Wenn wir nicht unter der Hand in einen anthropologischen Polyphylismus ableiten wollen, der doch heute auch von dem allergrößten Teil der naturwissenschaftlichen Anthropologen abgelehnt wird (und zwar aus naturwissenschaftlichen Gründen), dann darf der Biotop, in dem die Hominisation sich ereignet, auch wenn diese polygenetisch gedacht wird, nicht auf biologisch und menschlich völlig disparate und voneinander gänzlich getrennte Räume verteilt werden. Das wird man sagen dürfen, auch wenn die Naturwissenschaft heute nicht weiß, *wo genau* auf der Erde die Hominisation sich ereignet hat, und auch wenn man besser daran tut, sich diesen einen Raum nicht zu klein vorzustellen, um nicht später vielleicht in peinliche Verlegenheit zu kommen durch Neuentdeckungen der Paläontologie. Wir können uns also auch unter polygenetischen Voraussetzungen einen Raum der Hominisation vorstellen, in der die Menschen der *humanitas originans* eine reale biologische und geschichtliche Einheit in einer realen Menschheitsgeschichte durch real mögliche menschlich-personale Interkommunikation bildeten und vollzogen. Eine solche regionale Begrenztheit des Raumes der Hominisation, der dann auch eine ursprüngliche reale Einheit der Geschichte der *Humanitas originans* ermöglichen könnte, liegt dann auch noch profanwissenschaftlich nahe, wenn man annehmen kann, daß eine sehr *alte* Sonderlinie der Evolution auf den Menschen hin sich entwickelt hat.

4. Zwei Fragen

Unter dieser Voraussetzung einer real-geschichtlich-leibhaftigen Einheit der *humanitas originans* auch unter polygenetischen Bedingungen kann nun gefragt werden: Muß, um an der Erbsünde festhalten zu können, die Schuld am Anfang dieser *humanitas originans* so gedacht werden, daß diese nur in einem Paar konstituiert ist und dieses Paar schuldig geworden ist, so daß es und es allein der herkünftigen Menschheit die heiligende Gnade nicht vermitteln kann?

Genauer kann diese Frage, auf die nach unserer These *nicht* mit einem sicheren Ja geantwortet werden darf, in zwei Fragen unterschieden werden:

a) Kann gedacht werden oder nicht, daß in einer polygenetisch entstandenen, aber doch *einen* *humanitas originans* ein einziger Mensch (oder ein Paar) jene Schuld gesetzt hat, derentwegen die *humanitas originata* die Heiligung nicht durch die *humanitas originans* vermittelt erhält, und zwar so, daß dadurch weder die Erbsündenlehre aufgehoben wird, noch zu Postulaten gegriffen werden muß, die als willkürlich und so *nicht* wirklich die Erbsündenlehre rechtfertigend erscheinen müssen?

b) Kann gedacht werden oder nicht, daß die *ganze* *humanitas originans* (polygenetisch entstanden) in allen ihren Gliedern gesündigt hat und diese auf jeden Fall bestehende Einheit, durch eine gemeinsame Geschichte bestimmte und der *humanitas originata* gegenüberstehende Gruppe das Subjekt jener Schuld ist, die *peccatum originale originans* heißt, die Gruppe, die mit dem Wort «Adam» personifiziert als wirkliche Einheit vorgestellt zu werden pflegt?

5. Setzung der Schuld durch einen einzelnen – auch unter polygenetischen Bedingungen

Zur ersten Teil-Frage wird wohl zu sagen sein, daß gedacht oder mindestens nicht ausgeschlossen werden kann, daß auch in einer polygenetisch entstandenen *humanitas originans* die Frage, ob die Herkünftigkeit der *humanitas originata* Vermittlung der Gnade sei oder nicht, von *einem* entschieden wird. Wenn man diesen Satz würdigen will, muß erst von neuem das Mißverständnis wieder explizit ausgeschaltet werden, als ob in der Erbsünde der Schuldrest, der durch subjektive Schuld streng als solche konstituiert wird, auf die «Erb-sünder» übergehe und so etwas dann doch nur bei denen gedacht werden könne, die *physisch* von die-

sem subjektiv Schuldigen abstammen. Da *dieser* Schuldrest überhaupt nicht übergeht, gleichgültig, ob der Erbsünde eine monogenistische oder polygenistische Voraussetzung gegeben wird, handelt es sich nur darum, ob sinnvoll gedacht werden kann, daß die persönliche Schuld eines einzelnen innerhalb der humanitas originans die gnadevermittelnde Funktion der Herkünftigkeit von dieser humanitas originans aufhebe. Auf diese Frage ist doch wohl zu antworten: Warum nicht? Wenn einerseits der Mensch unauflöslich personal *und* kommunitär ist und beide Aspekte sich immer gegenseitig *bedingen*, wenn die humanitas originans auf jeden Fall (ob poly- oder monogenistisch entstanden) eine leibhaftig-geschichtliche Einheit bildet und die humanitas originans als solche Einheit auf jeden Fall der humanitas originata gegenübersteht als die Einheit, die durch erste, freie, personale Entscheidungen die existentielle Situation der humanitas originata in vielfältigster Hinsicht bestimmt, dann ist nicht einzusehen, warum nicht die Entscheidung eines einzelnen *innerhalb* dieser Einheit und sie darum mitbestimmend sich auch auf die gnadevermittelnde Funktion dieser humanitas originans beziehen könne. Wenn man fragt, woher man denn so etwas wissen könne, ohne zu phantasieren, so ist schlicht zu antworten: Wir wissen es dadurch, daß wir wissen, daß wir einerseits sicher die Gnade *nur* durch Christus als Quelle und auch als Vermittlung haben und daß andererseits eine solche Vermittlung von der humanitas originans her bestehen sollte. Man kann natürlich noch weiter fragen, woher man *diesen* Teilpunkt wisse. Er scheint in dem Offenbarungswissen, daß alle Gnade von Christus her stammt, noch eindeutig impliziert zu sein. Dazu kommt, daß man eine gnadenvermittelnde Funktion der Herkünftigkeit auch denken kann, wenn alle Gnade Gnade *Christi* ist. Man wird aber auf zwei Aussagen der neutestamentlichen Offenbarung verweisen können, in denen diese Teilvoraussetzung impliziert zu sein scheint. *Einmal*: die heilshafte und heilsgeschichtliche Solidarität der Menschheit umfassender Art. Diese besagt aber doch, daß man als einzelner das Heil als Angebot empfängt (empfangen sollte), insofern man Glied dieser Menschheit ist. *Zweitens*: die Heilsursächlichkeit Christi wird in der Schrift immer als solche gesehen, die sich an die *Sünder* und nicht bloß an die Menschen wendet, denen die Gnade als übernatürliche ungeschuldet ist. Ist diese Sündigkeit in der Schrift auch zunächst als persönliche konzipiert, so ist ihre Allgemeinheit (Kinder!) doch wohl nicht

radikal durchzuhalten, außer man kennt eine gewisse Sündigkeit, die der personalen Entscheidung der einzelnen vorausliegt.

Dazu kann noch gesagt werden: Die geschichtliche Heilssituation wird auch immer durch die Entscheidung einzelner mitbestimmt. Man braucht zum Verständnis dieser Konzeption nicht zu jenen schrecklichen juristischen Konstruktionen zu greifen, die viele Erbsündentheorien der Schule seit dem 16. Jahrhundert belastet haben, nach denen durch ein «Dekret» Gottes «Adam» zum Mandatar der Menschheit (in unserem Fall wäre dies: auch der humanitas originans) bestellt wird. Denn diese Vorstellung ging nicht nur (wenigstens unterschwellig) von der falschen Voraussetzung aus, der subjektive Schuldrest Adams gehe auf seine Nachkommen über, sondern sie setzte vor allem die einzelnen Menschen individualistisch als isolierte Größen und mußte dann die Kluft zwischen ihnen wieder durch Dekrete Gottes schließen. Versteht man aber nicht nur biologisch, sondern auch geschichtlich den einzelnen von vornherein trotz Personalität und Freiheit *als* Glied der einen Menschheit, so daß die geschichtliche Entscheidung jedes Menschen schon immer und von vornherein eine Bestimmung der Situation aller *ist*, dann impliziert die vorgetragene Konzeption nicht notwendig eine Dekreten-Theologie. Sie sagt nur: Nur eine *als ganze* sündenlose humanitas originans kann der humanitas originata durch deren Herkünftigkeit von jener die Gnade vermitteln. Daß es mindestens sinnvoll so sein *kann*, scheint genügend verstehbar zu sein. Daß es so ist, wissen wir sicher nur, wenn wir

a) eine allgemeine Sündigkeitssituation der humanitas originata im voraus zur personellen Entscheidung der einzelnen als von der Offenbarung gelehrt voraussetzen,

b) mit der Möglichkeit eines polygenistischen Entstehens der humanitas originans rechnen und

c) vermeiden wollen, vorauszusetzen, daß alle einzelnen in der humanitas originans persönlich Sünder waren.

Zur weiteren Verdeutlichung ist noch zweierlei ausdrücklicher zu bemerken. *Einmal*: Die persönliche Sündenlosigkeit als solche gibt kein Anrecht, daß die Herkünftigkeit vom Unschuldigen gnadenvermittelnd sei. Auch Unschuldige in dieser humanitas originans könnten (oder müssen) nur als durch Herkünftigkeit gnadevermittelnd gedacht werden, insofern sie Glieder dieser einen Mensch-

heit (des Urbundes Gottes mit der Menschheit) sind. Ist also diese eine Menschheit durch die Sünde mitbestimmt (und dies ist auch durch die Sünde eines einzelnen durchaus denkbar), so hört eben diese eine *humanitas originans* auf, durch Herkunft gnadevermittelnd zu sein, und darin auch alle einzelnen, auch wenn sie persönlich schuldlos sind. *Ferner*: Auch eine polygenistisch entstanden gedachte Menschheit braucht und darf, so sie nur als leibhaftig-geschichtliche Einheit gedacht wird, nicht verstanden werden als homogene Masse von gleichen einzelnen. Von allen Dimensionen der menschlichen Existenz her kann es in dieser Einheit einzelne geben, die in besonderer Weise die gemeinsame geschichtliche Situation aller bestimmen und so diese Einheit und Situation «repräsentieren». Von da aus ist nochmals die Möglichkeit deutlicher, daß ein einzelner schon mit seiner Entscheidung die *humanitas originans* als gnadenvermittelnd aufhebt, selbst wenn jemand nicht annehmen wollte, daß jede Sünde jedweden Gliedes dieser *humanitas originans* dies tut.

6. «Adam» als Ausdruck der allgemeinen Schuld der *humanitas originans*

Wir kommen zur zweiten Teilfrage und sagen: Es ist durchaus denkbar, daß die *humanitas originans* in *allen* ihren Gliedern am Anfang sich Gott versagt hat und so alle zusammen jenes Subjekt «Adam» bilden, das durch Schuld die gnadenvermittelnde Funktion der Herkünftigkeit der *humanitas originata* aufhebt. Wird diese Voraussetzung einer *allgemeinen* Schuld der *humanitas originans* gemacht, dann scheint mir überhaupt keine zwingende Schwierigkeit gegen einen polygenistischen Ursprung der Menschheit von der Erbsündenlehre her mehr gegeben zu sein. «Adam» als Sünder ist dann der plastische Ausdruck für eine auch heilsgeschichtliche Einheit der *humanitas originans*, die als ganze gesündigt hat mit den Folgen, die die traditionelle Erbsündenlehre dieser Sünde zuerkennt. Diese Vorstellung impliziert gar keine pelagianische oder erasmianische «Erbsündenlehre». Die Sünde der *humanitas originans* verbreitet sich nicht «imitatione», sondern «generatione» (DS 1313f). Denn diese *humanitas originans* steht eindeutig unterscheidbar einer *humanitas originata* gegenüber und sie konstituiert, soweit es auf ihre seinsollende, aber aufgehobene Funktion der Herstellung einer gnadenvermittelnden Herkünftigkeit ankommt, im *voraus* zur personalen Entschei-

dung ihrer Nachkommen eine Unheilssituation, die man mit vollem Recht Erbsünde nennt. Die Voraussetzung aber, die gemacht wurde, nämlich daß alle Menschen der *humanitas originans* Sünder waren, ist nicht so willkürlich, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag. Selbst wenn man daran festhält, daß auch beim Menschen die Population und nicht der einzelne (zeugungsfähige) Mensch die erste genetische Einheit ist, ist die *humanitas originans* auch bei polygenistischen Voraussetzungen sehr klein gewesen (zuma wenn man darin diejenigen wegläßt, die gar nicht in ein Alter geschichtlich-personaler Entscheidung gelangten). Auch unter der Voraussetzung des heutigen Monogenismus (d. h. des evolutionistischen Monogenismus) haben wir am Anfang eine «Menge» (nämlich zwei), die sündigte. Wenn wir ferner an die katholische Lehre denken, daß mindestens im infralapsarischen Zustand der Menschheit (und zwar von ungeheuer großer Zahl!) *allgemeine* Sündigkeit personaler Art (wenigstens läßlicher Sünde) vereinbar ist mit der *Freiheit*, dann ist eine solche Vorstellung bei der kleinen Zahl der *humanitas originans* erst recht nicht willkürlich. Der Unterschied in der supralapsarischen Freiheitssituation und der infralapsarischen ist hier nicht entscheidend. Sonst wäre Sünde in der supralapsarischen Situation der menschlichen Existenz überhaupt nicht denkbar. Vom früher Gesagten her ist auch die Freiheit der *humanitas originans* nicht als Freiheit isolierter Subjekte zu denken, die aus einer je einzelnen, absolut neutralen, ja positiven Freiheitssituation heraus plötzlich alle böse werden. Auch hier schon ist eine Freiheitssituation zu denken, in der alle kommunizieren und einer den anderen mitbestimmt (nicht zwingt!) in seiner je einzelnen Entscheidung.

7. Zusammenfassung

Es scheint zum mindesten nicht sicher und zwingend möglich, nachzuweisen, daß nur eine monogenistisch entstandene *humanitas originans* (also einer oder ein Paar) Subjekt jener ersten Schuld am Anfang der Menschheit sein kann, die das entstehen läßt, was wir Erbsünde im orthodoxen und traditionellen Sinn des Wortes nennen. Auch in einer polygenistisch entstanden gedachten *humanitas originans* läßt sich in einem einzelnen ihrer Subjekte oder in allen zusammen das Subjekt denken, das als erstes schuldig wurde und so jene Unheilssituation für die ganze *humanitas originata* begründete, die wir Erbsünde nennen. Voraussetzung

dafür aber scheint mir zu sein, daß diese *humanitas originans* eine leibhaftig-geschichtliche Einheit ist, die auch heilsgeschichtlich bedeutsam ist. Diese Voraussetzung aber scheint auch unter polygenistischen Voraussetzungen möglich zu sein. Es scheint somit auch kein Grund gegeben zu sein, der gebietet, daß jetzt das kirchliche Lehramt zum Schutz der dogmatischen Erbsündenlehre in den Streit um den Polygenismus eingreift.

KARL RAHNER

Geboren am 5. März 1904 in Freiburg (Breisgau), Jesuit, 1932 zum Priester geweiht. Er studierte in Freiburg (Breisgau) und Innsbruck und doktorierte 1936 in Theologie. Er ist Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Münster. Von seinen zahlreichen Veröffentlichungen sind zu nennen: Schriften zur Theologie I–VII (Einsiedeln 1954–1966), er ist Herausgeber des Lexikons für Theologie und Kirche 1–10 (1957–1965) und des Handbuches der Pastoraltheologie I–II 1/2 (1964–1966).

Heimo Dolch

Sünde in evolutiver Welt

Die Fragestellung

Einer der häufigsten und wohl auch schwerwiegendsten Einwände gegen die Konzeption einer umfassend evolutiven Welt, wie sie im katholischen Raum in letzter Zeit z. B. von *Teilhard de Chardin* vorgelegt wurde, ist, daß hierin die Sünde ihren Ernstcharakter verlöre; sie wäre nicht mehr willentliche Verneinung des erkannten göttlichen Gebotes, sondern «Abfallprodukt» innerhalb des einen evolutiven Geschehens. So behaupte z. B. *Teilhard* er hätte eine «intelligible und plausible» Lösung, und diese bestünde darin, das Übel als «statistische Notwendigkeit von Unordnung innerhalb einer Menge im Blick auf Organisation»¹ zu betrachten – und diese Lösung sei strikt abzulehnen, da derart der dogmatische Begriff von Sünde mehr oder weniger völlig ausgehöhlt würde.

Die folgenden Erwägungen wollen diese Frage untersuchen. Dies könnte auf zwei Wegen geschehen: Einmal, indem die Aussage *Teilhards* in ihrer Gesamtheit untersucht und von daher seine Äußerungen über das spezielle Problem der Sünde legitimiert, zumindest der Versuch dazu unternommen würde.² Wir wollen diesen Weg hier nicht ein-

schlagen, sondern ganz allgemein fragen: a. Was die Grundstruktur einer evolutiven Welt (bzw. Weltsicht) sei, b. Welche Stellung dem Menschen in einer derartigen Welt zukomme, und c. Wie von hier aus sein Handeln (bzw. seine Fehlhandlung) gekennzeichnet werden müsse.

Weil wir so allgemein fragen, werden wir zur Aussage *Teilhards* im speziellen keine Stellung nehmen, sondern seine Aussagen als Erläuterungsbeispiele heranziehen. Daß wir so allgemein fragen dürfen, ergibt sich daraus, daß wohl für die Mehrzahl der Christen heute (gleich ob sie die wissenschaftliche Entwicklungstheorie genau kennen oder nicht, ob sie *Teilhards* Werk bejahen oder nicht) für ihren aktuellen Glaubensvollzug nicht mehr eine Synthese von Schöpfungsglauben und Entwicklungstheorie zur Debatte steht, als würde es sich um das Zusammensetzen zweier in etwa selbständig gedachter und (wie die Geschichte ausweist) miteinander konkurrierender Größen handeln (diese problemgeschichtliche Situation ist vergangen).³ Die Entwicklungstheorie ist doch der mehr oder weniger ganz allgemein angenommene Denkhintergrund (ob rechtens oder nicht, bleibe hier dahingestellt; es geht um die Tatsache), von