

Ben van Onna

Urstandsfragen im Lichte des Evolutionproblems

Die christliche Theologie und Verkündigung widmen der Urstandslehre zunächst nur eine indirekte Aufmerksamkeit. Erst aus der Perspektive der gnadenhaften Erlösung aus der Sünde kommen Sinn und Inhalt einer außernatürlichen Verfaßtheit im Ursprungszustand der ersten Menschen in den Blick.¹ Dem entsprechen die Zurückhaltung und Indirektheit, mit der die Schrift und das kirchliche Lehramt² über den Paradieszustand und die Adamfigur Aussagen machen.

Auf dieser recht schmalen Basis nun hat die theologische Reflexion im Laufe der Geschichte ein Lehrgebäude errichtet,³ das seit Anfang der Neuzeit immer stärker dem kritischen Bewußtsein der Philosophie, später vor allem der Abstammungslehre und des evolutionistischen Denkens, neuerdings auch der Exegese ausgesetzt ist.

In dieser Übersicht möchten wir von der gegenwärtigen katholisch-dogmatischen Literatur⁴ über Urstandsfragen berichten, insoweit sie sich der Kritik von seiten der Naturwissenschaft und des von ihr bedingten evolutionistischen Weltbildes unterzogen haben. Dabei greifen wir das Thema ‚die Historizität des paradiesischen Urstandes vor dem Sündenfall‘ besonders heraus. Weil es uns im Grunde um die Darstellung theologischer Auslegungsmöglichkeiten des Urstandes geht, können wir auf eine kurze Darlegung des exegetischen Befundes nicht verzichten.

Das Unbehagen

Das gegenwärtige Unbehagen über die traditionelle Urstandslehre kristallisiert sich in drei wesentlichen Punkten:

Zunächst zeigt uns die heutige Naturwissenschaft (Paläontologie, Abstammungslehre und Biologie) ein Bild von der frühen Menschheit, das sich grundlegend unterscheidet von der übermenschlichen, paradiesischen Vorstellung, von der sich die Theologie, inspiriert vom spät-jüdisch-apokalyptischen Gedankengut,⁵ schon sehr früh leiten ließ. Ein historischer Adam wurde somit zum Träger einer die Möglichkeiten seiner ganzen Nachkommenschaft überragenden und vererbaren Vollkommenheit der Natur. In dem von der Naturwissenschaft geprägten, evolutiven Weltbild dagegen gilt jeder Anfang als klein, primitiv und unvollkommen, auch die Anfangssituation der ersten Menschen in ihrem gerade gelungenen Aufstieg aus dem animalischen Bereich.⁶ War ein in äußerster Primitivität vorgestellter erster Mensch zu derjenigen supermenschlichen Entscheidung fähig, von der die Theologie spricht und mit der die Möglichkeit eines totalen Rückfalls am Anfang der Menschheitsgeschichte in seine Hand gegeben war?⁷

Ältere, ungenügende Versuche theologischer Antworten

Die Theologie hat inzwischen viele Möglichkeiten erprobt, sich aus dieser Alternative: Vollkommenheit-Unvollkommenheit herauszuwinden, z. B. durch bewußte gegenseitige Abgrenzung von Naturwissenschaft und Theologie, derzufolge etwa der Leib der Abstammungslehre und die Seele der Theologie zu überlassen wäre.⁸ Aber auch die noch am meisten berechnete Auskunft von seiten der Theologie, das Auftreten der ersten Menschen im biologischen Sinn brauche nicht mit einer theologisch verstandenen Menschwerdung zusammen-

zufallen,⁹ kann so in dieser Form nicht befriedigen. Denn die Adamfigur der Theologie darf nicht aus dem Rahmen der evolutiv-geschichtlichen Entwicklung herausgenommen werden. Dieser «Adam» würde sonst ein «Mensch» sein, zu dem wir heute keinerlei Beziehung hätten und der für uns eine bedeutungslose Gestalt wäre, auch dann, wenn man ihm eine besondere theologische Bedeutung zumessen wollte. Darüber hinaus würde die Gnade Gottes, von der die klassische Theologie behauptet, daß sie im Urstand optimal verwirklicht war, degradiert zur Bewerkstelligung «innerweltlicher Spektakel» (Rahner), die den konkreten, entwicklungsbedingten Rezeptionsmöglichkeiten des ersten Menschen gänzlich widersprechen. In gleichem Maße gilt dies für die in der Urstandslehre geläufigen Konkretisierungen dieser paradiesischen Anfangsvollkommenheit. Demnach ergibt sich die Andersartigkeit des Urstandes daraus, daß man die in der postlapsarischen Geschichte waltenden Gesetze des Todes und der Konkupiszenz aus der Paradieseszeit wegdenkt.¹⁰ Folglich wäre die Natur der ersten Menschen ganz anders beschaffen gewesen als unsere heutige und wiese auch keine Ähnlichkeit mit vormenschlichen Lebensformen auf.¹¹

Nun gehören aber der Tod und das ihn begleitende Leiden zum Grundbestand und Bauelement der Natur und des Kosmos überhaupt. Ebenso unvorstellbar wäre eine Welt ohne Konkupiszenz, ohne die Eigenmächtigkeit des Triebes, welche der freien Willensentscheidung des Menschen vorangeht und sich nicht ohne weiteres in sie einordnen läßt. Wer diese Gesetze aus unserer Welt wegnehmen will, sei es nur für ein raumzeitlich begrenztes Naturschutzgebiet, das wir Paradies nennen, würde eine irrealer Konstruktion des Menschen übrigbelassen, besonders bezüglich des «Paradiesesadam», der noch ganz mit seiner vormenschlichen Herkunft verflochten sein dürfte. Denn gerade das dem Urstand Widersprechende prägt die Daseinsbedingungen von Mensch, Bios und Kosmos.¹²

Schließlich werden die Aporien in der traditionellen Urstandslehre aufgedeckt durch das neuzeitliche Geschichtsbewußtsein: es fürchtet die Entwertung aller echten Geschichte, insoweit das Modell jeder geschichtlichen Entwicklung innerlich geprägt bleibt von einem Vollkommenheitsideal am Anfang. Die Geschichte des Menschen, sich nach dem Sündenfall regressiv von diesem Ursprung entfernend, hätte kein anderes Ziel als kreislaufartig zu dieser Ursprungsvollkommenheit zu-

rückzukehren.¹³ Steckt in dieser Vorstellung kein Rest des Mythos oder einer vergangenen Metaphysik, der zudem für die Theologie den Zugang zu einer biblischen und zeitgemäßen Schöpfungsvorstellung versperrt?¹⁴

Der exegetische Befund

Von diesem geschilderten «romantischen Umgang mit der Vergangenheit» (Lohfink), welche vom Literalsinn Gn 1-3 gefordert erschien, ist auch die heutige exegetische Wissenschaft abgerückt. Auf Grund ihrer Bemühung, die Entstehungsweise von Gn 1-3 (bzw. 1-11) festzustellen, muß man zunächst negativ sagen, daß der Ursprung dieser Erzählung nicht in Augenzeugenberichten über den historischen Ablauf der Schöpfung und des Urstandes liegt, sonst wären die bildhaften Vorstellungen gar nicht erforderlich gewesen. Auch enthält sie keine Fixierungen einer seit der Urzeit existierenden Tradition – die dazwischenliegende Zeitspanne würde eine solche Überlieferung gar nicht erlauben – oder den Niederschlag einer Vision, wobei der Verfasser historische Ereignisse von vielen Millionen Jahren her zu Gesicht bekam, ebensowenig wie der Text das Ergebnis einer katechetischen Einkleidung für primitive Hörer ist, während der Autor «es selbst besser wußte».¹⁵ Was die Erzählung Gn 1-3 uns vermittelt, ist «Israels Schau in die Vergangenheit».¹⁶ Das israelitische Gottesvolk blickt im Lichte seiner Berufung, im Dienste der göttlichen Verheißung für die Welt, auf die Vergangenheit von Welt und Mensch, um seine heilsgeschichtliche Gegenwart zu erklären. Steht die erfahrene Gegenwart unter dem Zeichen von Gnade und Gericht, so muß nach Israels Glaubensvorstellung die gleiche Polarität von Anfang an geschichtlich dagewesen sein: einerseits die Treue Gottes als Verheißungsanfang, welche sich in der guten Schöpfung manifestiert (Gn 1), andererseits die Untreue der ersten Menschen gegenüber dieser göttlichen Berufung im «Sündenfall» (Gn 2-3) und weltlich in der rasch wachsenden Sündigkeit der ganzen Menschheit (Gn 4-11).¹⁷

Als Dogmatiker hat K. Rahner diesen Glaubensvorgang in Israel «Ätiologie» genannt. Auf seine Weise unterscheidet er dabei zwischen «mythologischer» und «geschichtlicher» Ätiologie. Im ersten Falle würde ein Erklärungsgrund in der Vergangenheit nur dienen zur bildhaften Beschreibung der immer aktuellen Situation, in die der Mensch

jeweils hineingestellt ist. In diesem Sinne wird nach Rahner die Genesis erzählung evangelischerseits gerne interpretiert.¹⁸ Geschichtliche Ätiologie käme dort vor, wo die Schau aus der Gegenwart in die Vergangenheit richtig und erfolgreich geschehe, d. h. eine historische Ursache in der Vergangenheit erschließt.¹⁹ Abgesehen davon, daß dieser Glaubensvorgang in Israel nicht auf die Weise eines strengen Rückschlußverfahrens vorgestellt werden kann, ist das Gelingen eines solchen Rückblicks bezüglich seines Inhaltes nur dort festzustellen, wo die Schrift selbst ihre Paradieseserzählung von Gn 2-3 interpretiert und sogar entmythologisiert. Das geschieht zunächst in Gn 1, wo die Paradieseserzählung auf ihren eigentlichen Lehrgehalt hin ausgelegt wird.²⁰

Es tritt noch ein zweiter Gesichtspunkt hinzu hinsichtlich der Interpretation der in Gn 2-3 verwendeten Paradiesesbilder. So wie Israel aus der Gegenwart in die Vergangenheit blickt, so schaut es von derselben Gegenwart in die Zukunft, welche Gott durch Israel der ganzen Menschheit verheißen hat. Urzeit («Protologie») und Endzeit («Eschatologie») entsprechen sich nach dem israelitischen Glaubensbewußtsein, von derselben Gegenwart aus werden sie betrachtet.²¹ Es kann darum auch nicht wundern, wenn die Propheten das endgültige Leben der neuen Menschheit in paradiesischen Bildern großartig ausmalen. Dort bei der Erfüllung haben diese Bilder ihren richtigen Ort. Verwendet für Israels Glauben an die Vergangenheit, sind sie sehr wahrscheinlich nur literarisches Symbol dafür, daß (nicht wie) mit der Schöpfung die geschichtliche Verwirklichung der Verheißung schon begonnen hat, trotz der Untreue des Menschen von Anfang an. Ein Mehr an historisch-geschichtlichem Gehalt des Paradieses wird von der Genesis erzählung nicht gefordert. Aber auch dann, wenn man diese Funktion der bildhaften Paradiesesbeschreibung nicht berücksichtigt, gibt der direkte Inhalt der Paradieseserzählung selbst (und der übrigen Schrift) keinen Anhaltspunkt, Sterblichkeit, Konkupiszenz und Verschlechterung der Umwelt plötzlich nach dem Sündenfall eintreten zu lassen.²²

Neuere theologische Lösungsversuche

Sowohl das evolutiv-geschichtliche Weltbild als auch die Aussagen der Schrift, nach dem Stand der heutigen Exegese, machen eine einfache Annahme des Urstandes als historischer Wirklichkeit problematisch. Darum hat die dogmatische Theo-

logie neuerdings begonnen, eine Neuinterpretation des Urstandes vorzunehmen. Von den vorgetragenen Lösungen möchten wir an dieser Stelle drei Positionen herausgreifen. Die ersten zwei halten ausdrücklich an der Historizität des Urstandes fest.

a) Eine erste Gruppe, besonders von theologisierenden Naturwissenschaftlern, setzt die Entwicklung des Menschen aus animalischen Lebensformen, dem Leib nach, als selbstverständlich voraus. Nach ihrer Ansicht fühlten sich die ersten Menschen, denen gerade der Aufstieg aus dem Tierreich gelungen war, mit ihrem neuerworbenen Bewußtsein und ihrer Freiheit als unorientierte Neulinge in dieser Welt, gefährdet durch innerliche Disharmonie und umweltbedingte Bedrohung. Zur Erhaltung dieser ersten Vertreter der Menschheit müßte Gott bei der Hominisation darum für solche innere und äußere Umstände gesorgt haben, daß diese Menschen am Leben bleiben konnten. Durch den Sündenfall aber hob sich dieser Sonderzustand wieder auf, was ein Rückfall in die Evolution und Auslieferung an deren Kräfte bedeutete.²³ Meistens wird in dieser Vorstellungsweise die Situation der ersten Menschen als ein Zustand kindlicher Unschuld dargestellt. Wie dann eine solche allumfassende und katastrophale Entscheidung wie der «Sündenfall» psychisch zu erklären sei, wird dabei nicht ersichtlich.

b) Eine zweite Richtung zielt mehr auf eine theologische Neubesinnung über die Ursprungsgaben der Unsterblichkeit und Konkupiszenzfreiheit. K. Rahner sieht, in Nachfolge von Thomas von Aquin, den Kern der erbsündigen Begierlichkeit im Gegensatz zwischen der Spontaneität oder Natur des Menschen einerseits und der freien, geistigen Selbstrealisierung der Person auf der anderen Seite. Nach dem Sündenfall wäre der gefallene Mensch nicht mehr in der Lage, den spontanen, eigenmächtig gewordenen Trieb in die freie Entscheidung der Person zu integrieren. Im Urzustand seien Spontaneität und Freiheit beide vorhanden, sie stünden aber in einem anderen Verhältnis zueinander: «damals» hätte die Spontaneität oder Natur harmonisch in die freie, geistige Selbstverfügung der Person eingeordnet werden können.²⁴ Aus dem gleichen Wechselverhältnis von Natur und Person bestimmt Rahner die ursprüngliche Unsterblichkeit. Der leibliche Tod wäre auch im Urstand dagewesen, aber «überholt» in einer allen leiblichen Widerstand überwindenden Hingabe der menschlichen Person an Gott.²⁵

Nun scheint diese individualistisch geprägte Ver-

hältnisbestimmung von Natur und Person der evolutiven und gesellschaftlichen Wirklichkeit, in der sich der Mensch wesentlich vorfindet, nicht ausreichend Rechnung zu tragen. Zudem fordert eine Überhöhung der Natur durch die Person eine supermenschliche Begabung am Anfang. Dabei geht auch diese Vorstellung aus von einem Paradies als historischer Wirklichkeit, ohne allerdings seine Verfaßtheit konkret bestimmen zu wollen.²⁶ Derselben Vorstellung bleibt auch P. Schoonenberg verhaftet, wenn er die These Rahners dahingehend modifiziert: der spezifische Charakter des Urstandes bestünde im unbeschränkten Hinstreben auf die eschatologische Endverwirklichung von Unsterblichkeit und Konkupiszenzfreiheit.²⁷

c) Ein dritter Versuch geht davon aus, daß die ersten Menschen von Anfang ihrer Bewußtwerdung an aus Freiheit gegenüber Gott gesündigt haben. Damit hätten die außernatürlichen Vorrechte nur in ihrem negativen Gegenbild, der Sünde, existiert und wäre eine geschichtliche Objektivation der Urstandsgnade gar nicht erst zustande gekommen. Die ursprüngliche Gerechtigkeit hätte also nur in Gottes Heilsplan bestanden.²⁸

In dieser Konzeption wird die historische Verwirklichung des Ursprungszustandes vom Sündenfall abhängig gemacht. Wäre sie dann eingetreten, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte? Das ist kaum denkbar. In beiden Fällen, sowohl im Falle

des Sündigens als des Nichtsündigens hätte Gott die geschichtlich-evolutive Wirklichkeit spektakulär ändern müssen, entweder durch plötzliche Verschlechterung oder Verbesserung, um sie dem noch nicht voraussagbaren Handeln des Menschen anzupassen.

Ausblick

Alle diese Neuansätze setzen voraus, die Gnade Gottes hätte eigentlich von Anfang an in Urstandsgerechtigkeit zutage treten müssen. Ist es aber nicht möglich, die evolutive Wirklichkeit, so wie sie nach Auffassung der Naturwissenschaft vorgelegen haben soll, selbst schon als legitimes Schöpfungsgeschehen und Gestalt der gnädigen Verheißung Gottes am Anfang der Menschenwelt anzusehen?²⁹ Man brauchte dann nicht ein zweites Stockwerk, den Urstand, um deutlich zu beweisen, daß Gott schon beim Beginn gnädig am Werke war. Urstand meinte dann nicht ein Paradies, das wir der Sünde wegen *nicht mehr* haben, sondern den «Endstand», die verheißene und erhoffte, endgültige Zukunft dieser Welt, die *noch nicht* da ist, doch als Auftrag an die Menschheit mit der Schöpfung geschichtlich schon begonnen hat.³⁰ Eine am Anfang der Menschheit fixierte, umweltliche Paradiesesituation macht diesen Verheißungscharakter des Glaubens unmöglich und unwirksam.

¹ Vgl. C. Dumont, *La prédication du péché originel*: *Nouv. Rev. Théol.* 83 (1961) 113–134; P. Schoonenberg, *Theologie der Sünde. Ein theologischer Versuch* (Einsiedeln 1966) 137–141, 215–223; P. Smulders, *Theologie und Evolution. Ein Versuch über Teilhard de Chardin* (Essen 1963) 210–214.

² Vgl. A. Vanneste, *La préhistoire du décret du Concile de Trente sur le péché originel*: *Nouv. Rev. Théol.* 86 (1964) 355–368, 490–510; ders., *Le Décret du Concile de Trente sur le péché originel* aaO. 87 (1965) 688–726 (mit ausführlicher Literatur); K. Rahner, *Theologisches zum Monogenismus*, *Schriften zur Theologie I* (⁶1962) 255 bis 275; siehe weiter Anm. 3.

³ A. Gaudel, *Péché originel*: *Dict. Théol. cath.* XII (1933) 317 bis 582; J. Gross, *Geschichte des Erbsündendogmas*, Bd. I: *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas. Von der Bibel bis Augustinus* (München 1960), Bd. II: *Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas* (5.–11. Jht.) (München 1963); eine neuere Wiedergabe der Lehre des Thomas von Aquin über Erbsünde und Urstand findet man bei: W. Van Roo, *Grace and original justice according to St. Thomas* (Rom 1955).

⁴ Die verschiedenen Auffassungen über den Urstand in der evangelischen Theologie seit dem 18. Jh. sind wiedergegeben bei P. Wrzcionko, *Urstand IV*: *Rel. in Gesch. und Gegenw.* VI (³1962) 1208 bis 1212. Zum Verständnis des Urstandes bei modernen evangelischen Theologen, die meistens auf Grund eines existenzhaft-dialektischen Denkansatzes (besonders bei K. Barth und E. Brunner) die Frage nach der Historizität Adams und des Paradieses als erledigt betrachten und sich darum nicht so intensiv wie einige katholische Theologen um eine formale und inhaltliche Verhältnisbestimmung von Naturwissenschaft und Theologie bezüglich des Urstandes bemüht haben

dürften, siehe: E. Jacobs, *Urstand*: *Evang. Kirchenlexikon III* (³1959) 1597–1600; O. Michel-P. Wrzcionko-E. Schlink, *Urstand*: *Rel. in Gesch. und Gegenw.* VI (³1962) 1205–1214.

⁵ Vgl. J. Jeremias, *Paradiesos*: *Theol. Wörterb. z. N. T. V* (1954) 763–771; E. Cothenet, *Paradis*: *Dict. Bibl. Suppl.* VI (1960) 1177 bis 1220.

⁶ Vgl. A. Hulsbosch, *Die Schöpfung Gottes, Zur Theologie der Schöpfung, Sünde und Erlösung im evolutionistischen Weltbild* (1965) 26–59; P. Schoonenberg aaO. 215–223; ders., *Gottes werdende Welt, Fünf theologische Essays* (Limburg 1963) 9–79; vgl. die traditionelleren Stellungnahmen: J. Feiner, *Ursprung, Urstand und Urgeschichte des Menschen: Fragen der Theologie heute* (²1960) 231–262; F.-M. Bergounioux-P. Hermand, *Homme, Catholicisme V* (1962) 843–862; N.-M. Labourdette, *Le péché originel et les origines de l'homme* (Paris 1953) 97–181; B. Pailat, *La création et le péché originel* (Paris 1960) 134–149.

⁷ S. Trooster, *Evolutie in de erfzondeleer* (Brugge 1965) 25.

⁸ Siehe dazu den wichtigen, kritischen Beitrag K. Rahners, *Die Hominisation als theologische Frage*: P. Overhage-K. Rahner, *Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen = Quaestiones Disputatae* 12–13 (Freiburg ²1963) 13–90.

⁹ P. Smulders aaO. 245; in manchen Veröffentlichungen (z. B. J. Feiner aaO. F.-M. Bergounioux-P. Hermand aaO.) scheint diese Annahme einfach stillschweigend vorausgesetzt zu sein.

¹⁰ Einer dritten Urstandsgabe, der eines besonderen Wissens, wird seit längerer Zeit keine besondere theologische Aufmerksamkeit mehr gewidmet, da sie eindeutig auf einer falschen Exegese von Gn 2, 20, 24 beruhen soll.

¹¹ Vgl. neben der in Anm. 3 aufgeführten Literatur die Literatur-

übersicht bei H. Haag, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre* = *Stuttgarter Bibelstudien* 10 (Stuttgart 1966) 13 bis 40.

¹² Vgl. H. Renckens, *Urgeschichte und Heilsgeschichte, Israels Schau in die Vergangenheit nach Gn 1-3* (Mainz 3 1964) 145.

¹³ P. Smulders aaO. 233; B. Delfgaaau, *Geschichte als Fortschritt III: Die Ewigkeit des Menschen* (Köln 1965).

¹⁴ Vgl. A. Hulsbosch aaO., der die Schöpfungstat Gottes nicht mehr nach ihrem Ende beurteilt.

¹⁵ Vgl. H. Renckens aaO. 23-41, 119-137; K. Rahner aaO. 33-35; A. Hoguth, *Probleme der biblischen Urgeschichte (Gn 1-11) in der neueren Literatur: Bibel und Leben* 3 (1962) 62-69.

¹⁶ So lautet der Untertitel des empfehlenswerten Buches von H. Renckens aaO.

¹⁷ Siehe außer Renckens: H. Haag aaO. 41-59; N. Lohfink, *Die Erzählung vom Sündenfall, Das Siegeslied am Schilfmeer, Christliche Auseinandersetzungen mit dem Alten Testament* (Frankfurt 1965) 81-101; A.-M. Dubarle, *Unter die Sünde verkauft, Die Erbsünde in der Heiligen Schrift* (Düsseldorf 1963) 47-90; Ch. Hauret, *Origines de l'univers et de l'homme d'après la Bible: Dict. Bibl. Suppl. VI* (1960) 908-926.

¹⁸ K. Rahner aaO. 36; so auch J. Feiner aaO. 234, 258; vgl. oben Anm. 4.

¹⁹ K. Rahner aaO. 32-42, 85-90; ders., *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen: Schriften zur Theologie IV* (1960) 401-428. Siehe zum erstgenannten Artikel Rahners die kritischen Aufsätze von N. Lohfink, *Genesis 2 f als «geschichtliche Ätiologie»*: *Scholastik* 38 (1963) 321-334 und L. Alonso-Schökel, *Motivos sapienciales y de Alianza en Gn 2-3*; *Biblica* 43 (1962) 295-316.

²⁰ H. Haag aaO. 46-47; H. Renckens aaO. 205.

²¹ Vgl. J. Jeremias aaO. 763-771; E. Cothenet aaO.; H. Renckens aaO. 138-158; P. De Haes, *Die Schöpfung als Heilmysterium* (Mainz 1964) 66-75; zur neutestamentlichen Adam-Christus-Typologie (Röm 5, 1 Kor 15): E. Brandenburger, *Adam und Christus, Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Röm 5, 12-21 (1 Kor 15) = WMANT 7* (Neukirchen 1962); P. Lengsfeld, *Adam und Christus, Die Adam-Christus-Typologie im Neuen Testament und ihre dogmatische Verwendung* bei M. J. Scheeben und K. Barth = *Koinonia* 9 (Essen 1965); C. K. Barret, *From first Adam to Last, A Study in Pauline Theology* (London 1962).

²² Vgl. W. Vollborn, *Das Problem des Todes in Genesis 2 und 3*: *Theol. Literat. Zeit.* 77 (1952) 709-714; L. Rost, *Theologische Grundgedanken zur Urgeschichte* aaO. 82 (1957) 321-326.

²³ So, in allerdings unterschiedlicher Fassung, u. a. A. Haas, *Naturphilosophische Erwägungen zum Menschenbild des Schöpfungsberichtes und der modernen Abstammungstheorie: Scholastik* 33 (1958) 355-375; Ph. Dessauer, *Bemerkungen zum Thema: das erste Menschenpaar in heutiger Sicht, Schöpfungsglaube und biologische Entwicklungslehre* = *Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern* 16 (Würzburg 1962) 133-170; K. Rahner u. a., *Die Hominisation... 41-42* läßt die Möglichkeit einer solchen Lösung offen.

²⁴ K. Rahner, *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz: Schriften zur Theologie I* (6 1962) 377-414; B. Stoeckle, *Die Lehre von der erbsündigen Konkupiszenz in ihrer Bedeutung für das christliche Leibesethos* (Ettal 1954); J. B. Metz, *Konkupiszenz: Handb. theol. Grundbegr. I* (1962) 843-851.

²⁵ K. Rahner, *Zur Theologie des Todes = Quaestiones Disputatae 2* (Freiburg 4 1958) 31-46; sehr ähnliche Gedanken wurden früher schon ausgesprochen von P. Schoonenberg, *Onze activiteit in het sterven: Bijdragen Ned. Jezuïeten* 6 (1943-1946) 127-145; vgl. weiter: R. Troisfontaines, *«Je ne meurs pas...»* (Paris 1960) 153-164; L. Boros, *Mysterium mortis, Der Mensch in der letzten Entscheidung* (Oltten 1962) 124-126; vgl. die aufgeführte Literatur bei H. Haag aaO. 13-40.

²⁶ K. Rahner, *Paradies: LThK VIII* (2 1963) 71-72.

²⁷ P. Schoonenberg, *Natuur en zondeval: Tijdschr. v. Theol.* 2 (1962) 173-201; ders., *Theologie der Sünde... 203-207*; ein sich anbahnendes eschatologisches Verständnis des Urstandes kommt auch zum Ausdruck bei: J. Feiner, *Urstand: LThK X* (2 1965) 572-574.

²⁸ z. B. K. Rahner u. a., *Die Hominisation... 85-88*; S. Trooster aaO. 34-35, 80-81, 147-157.

²⁹ Vgl. dazu das bedeutende Buch von A. Hulsbosch aaO. 26-59.

³⁰ P. Schoonenberg, *Het geloof van ons doopsel IV, De macht der zonde* ('s Hertogenbosch 1962) 9; A. Hulsbosch aaO.

BEN VAN ONNA

Geboren am 27. April 1940 in Babberich (Holland), studierte in Münster und bereitet sich an der Universität Tübingen unter der Leitung von Prof. J. Ratzinger auf das Doktorat vor.