

# Die „Ersünde“ – ein weiterhin umstrittenes Lehrstück

## Überlegungen zu einer Debatte

Christoph Theobald

Ziel dieser abschließenden Überlegungen ist es, dem Leser einen Gesamtüberblick über die in diesem Heft vertretenen Positionen zu vermitteln, auf diese Weise die augenblicklich eher zurückhaltend verlaufende Debatte zur Erbsündenproblematik zu dokumentieren und, wenn möglich, zu beleben und weiterzuführen.

Bei näherem Hinsehen zeigt sich nämlich, dass der *Sinn* des von Augustinus „geschaffenen“ Dogmas weiterhin umstritten ist. Beim Versuch, seine Bedeutung zu klären, rekurriert eine Reihe von Theologinnen und Theologen auf gegenwärtige geschichtliche Erfahrungen; sie verwenden neuere begriffliche Instrumentarien, um dieses scheinbar unumgängliche Lehrstück hermeneutisch *plausibel* zu machen. Andere, vor allem Anthropologen, beziehen sich auf die *Matrixfunktion* dieser Lehre in der europäischen Kulturgeschichte und in der augenblicklich entstehenden Weltzivilisation. Mehr und mehr dienen Vergleiche zwischen religiösen und kulturellen Systemen solchen interpretatorischen und kulturalanthropologischen Versuchen, den spezifisch christlichen Universalismus im Erbsündendogma zu eruieren.

Alle diese Beiträge zu seiner Hermeneutik machen deutlich, dass der Glaube als geschichtliches Ereignis niemals mit einem dogmatischen Glaubenswissen rechnen kann, das ein für allemal abgesichert ist. Die aktuelle Globalisierung unserer Fragestellungen und unser gesteigertes Interesse an deren partikularen Kontexten bringen den hermeneutischen Prozess von neuem in Gang. Gewiss darf und soll sich dieser auf die kirchliche „*Glaubensregel*“ stützen, auch wenn wir deren genauere Verbindlichkeit hinsichtlich der „Ersünde“ erst mit Hilfe der Dogmengeschichte bestimmen können. So stellt zum Beispiel der Artikel von Bernard Sesboüé (im ersten Teil des Heftes) Augustins für die westliche Kirche und Zivilisation so folgenreiche Entscheidung von vorneherein in den weiteren Rahmen der Patristik, in dem auch die Stimmen der griechischen Väter zählen. Ihre Ansätze, die wesentlich vorsichtiger sind, dürfen vom westlichen Dogma her nicht als unzureichend erklärt werden; sie machen zumindest nachträglich den analogen Charakter des Begriffs der sog. Erb-„Sünde“ deutlich. Gleichzeitig muss der *gegenwärtige Kontext des Glaubens* in die Reflexion eingebracht werden. Dies geschieht wenigstens ansatzweise im dritten kulturalanthropologischen Teil dieses

Heftes, auch wenn außereuropäische Kulturen und Problemlagen – aus verschiedenen Gründen – leider zu kurz kommen.

Schließlich eröffnen Glaubensregel und heutiger Kontext eine neue Perspektive auf die *Glaubensurkunde* selbst und auf die in ihr verborgene Erfahrung. In den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts konzentrierte sich die Debatte auf Augustins Interpretation von Röm 5,12. Seine Exegese stützte sich auf eine lateinische Texttradition, die nicht den Tod, wie bei Paulus, sondern die Sünde zu einem Erbe macht. Auch wenn diese Lesart der paulinischen Theologie der Kritik nicht standhält, fällt damit noch nicht das Dogma – so schließt man –, da es auf einer Gesamtinterpretation des in der Schrift dokumentierten universalen Erlösungs- und Sündenzusammenhangs beruht. Dieses Argument provoziert allerdings heute die Rückfrage, ob in der europäischen Kultur nicht eher das Erb-„Sünden“-Dogma als die *Schrift* selbst eine Matrixfunktion ausgeübt hat. Die beiden biblischen Beiträge und der interreligiöse Vergleich in diesem Heft öffnen das methodische Spektrum der Exegese und zeigen vor allem, wie der Text der Glaubensurkunde selbst und seine narrative Tiefenstruktur unseren Erfahrungshorizont und unsere Denkkategorien verändern und informieren können.

An diese drei hermeneutischen Grunddaten (Glaubensregel – Situation – biblische Urkunde) musste hier kurz erinnert werden, um den *interdisziplinären Charakter* dogmatischer Arbeit auch am Lehrstück der Erbsünde, so wie sie in diesem Heft praktiziert wird, zu verdeutlichen. Die Komplexität der Debatte ergibt sich aus der Verschiedenheit dieser Perspektiven und hängt mit der Schwierigkeit zusammen, sie an einem und, wenn möglich, entscheidenden Punkt zusammenzubringen. Wo liegt er? Er liegt in der *Funktion* des Erbsündendogmas. *Innerhalb des Glaubens an Christus* hat dieses Dogma sozusagen die dunkle Folie zu liefern, auf der die – theologisch und kulturell von der Christenheit vorausgesetzte – Universalität seiner Erlösungstat verständlich werden kann. In dem Moment, wo nicht nur diese Universalität, sondern der Sinn der Erlösung selbst ihre Plausibilität verlieren, besteht die Gefahr, dass man die Argumentation einfach umkehrt und das Kommen eines Erlösers – über den Umweg einer universalen Beschuldigung der Menschheit – als „not-wendig“ erscheinen lässt. Diese oder ähnliche apologetische Manöver, die angesichts unschuldigen Leidens und angesichts der Erfahrung seines Übermaßes im 20. Jahrhundert gescheitert sind, haben schließlich dazu geführt, dass die gesamte christliche Erlösungslehre in Misskredit geriet. Nur ein Weg führt aus diesem Engpass heraus: der Versuch, von Jesu befreiendem Handeln her *und* mit seiner Achtung des Glaubens anderer („Nicht einmal in Israel habe ich einen solchen Glauben getroffen“; Lk 7,9) die Realität der Sünde und ihr Ausmaß zu bedenken und zu denken.

Ehe wir allerdings diesen entscheidenden Punkt aufgreifen, soll zunächst die in diesem Heft geführte Debatte um den Sinn des Dogmas expliziert und der Rekurs auf heutige Erfahrung skizziert werden.

# I. Ein innerchristlicher Interpretationskonflikt

Seit der Neuzeit, für die I. Kant als Wortführer gelten muss, und seit den großen Deutungsversuchen der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts sind die genaue Bedeutung des Dogmas von der Erbsünde und damit auch die Interpretation der Dogmengeschichte umstritten. Die verschiedenen Positionen, so wie sie sich in den Beiträgen dieser Nummer darstellen, seien hier kurz skizziert und auf die in ihnen implizierten Entscheidungen zurückgeführt.

## 1. Umstrittene Dogmengeschichte

Bei genauerem Hinsehen zeichnen sich drei verschiedene Positionen ab:

1. Im Hintergrund steht die als „traditionell“ geltende (!), vom *Katechismus der Katholischen Kirche* (KKK) erneut eingeschränkte *Historisierung* der Erbsünde (vgl. genaue Analyse von H. Häring). Entgegen der weit offeneren Formulierung des zweiten Vatikanischen Konzils (GS 13,1: „gleich von Anfang der Geschichte an“), führt der Text hier den Begriff des „Urereignisses“ ein – das Ereignis der Ursünde –, das zwischen dem „Zustand ursprünglicher Heiligkeit“ und dem „gefallenen Zustand“ unterscheidet, der dann von den „Stammeltern“ „durch Fortpflanzung“ ihren „Nachkommen“ vermittelt wird. Diese Historisierung wurde nach H. Häring erst in dem Moment möglich, als jüdisches Christentum und jüdische Kultur aus der Erfahrung der Kirchen verschwand und man den mythischen Repräsentanten der Menschheit Adam von der historischen Figur des Messias her verstand. Sie ist bei Augustinus wie selbstverständlich vorausgesetzt, bleibt allerdings bei ihm – so Bernard Sesboüé – *in das soteriologische Argument eingebunden*, das eher umgekehrt aus der kirchlichen Praxis der Kindertaufe auf den universalen und auch erfahrungsmäßig bestimmbaren Zustand einer „passiven“ Ursünde (*peccatum originale originatum*) schließt; es ist ein Zustand der durch die „aktive Ursünde“ Adams (*peccatum originale originans*) verursacht worden sei; oder – so die wesentlich vorsichtigeren Formulierung der Synode von Karthago (418) – „etwas, das (die Kinder) von einer Ursünde aus Adam auf sich ziehen (*ex Adam trahere originalis peccati*) und das durch das Bad der Wiedergeburt gesühnt wird“ (DH 223).

2. Eine zweite, mehrheitlich in diesem Heft vertretene Position geht auf Karl

Die  
„Erbsünde“ –  
ein weiterhin  
umstrittenes  
Lehrstück

### Der Autor

Christoph Theobald, geb. 1946 in Köln, trat 1978 der Gesellschaft Jesu bei und wurde 1982 zum Priester geweiht. Er ist Professor für Fundamentaltheologie und Dogmatik an der theologischen Fakultät des Centre Sèvres in Paris, Mitglied des Direktionskomitees von *CONCILIUM* und Redakteur bei „*Recherches de Science Religieuse*“. Veröffentlichungen u.a.: *Maurice Blondel und das Problem der Modernität. Beitrag zu einer epistemologischen Standortbestimmung zeitgenössischer Fundamentaltheologie* (Frankfurt 1988); *Histoire des dogmes, Bd. IV: La Parole du salut* (mit Bernard Sesboüé, Paris 1996); *L'Esprit Créateur dans la pensée musicale de Jean-Sébastien Bach* (Brüssel/Mardaga 2002); *La Révélation ... tout simplement* (Paris 2001); *Le cas Jésus-Christ* (Paris 2002); *Présences d'Évangile. Lire les Évangiles et l'Apocalypse en Algérie et ailleurs* (Paris 2003). Für *CONCILIUM* schrieb er zuletzt: „Gott ist Beziehung. Zu einigen neueren Annäherungen an das Geheimnis der Trinität“ in Heft 1/2001. Anschrift: 15, Rue Monsieur, F-75007 Paris, Frankreich.

Rahner und Piet Schoonenberg zurück. Sie widersetzt sich einer naiven Historisierung der Geschichte vom Sündenfall; ein Gutteil der Schwierigkeiten des modernen Bewusstseins mit der Lehre von der Erbsünde wurzelt nämlich - wie Bernard Sesboüé zeigt - in der *erst in der Neuzeit erfolgten Verlagerung ihres Schwerpunktes* von der aktuellen Sündenerfahrung der Menschheit („passive Ursünde“) auf die *erste Sünde* der Stammeltern („aktive Ursünde“). Vorausgesetzt ist in dieser These nicht nur ein neuer Blick für den mythischen oder ätiologischen Status der Ursprungserzählungen, sondern auch eine genauere Kenntnis der Geschichte des Dogmas<sup>1</sup> so wie der Versuch, es heutiger Erfahrung zugänglich zu machen.

Wie bereits angedeutet, kann man Augustinus nicht einfach die erst seit den 60er Jahren des vorigen Jahrhunderts kritisierte Historisierung der Ursünde vorwerfen, auch wenn sein 412 im Streit um den Pelagianismus auftauchender Begriff der *Sünde als „Erbe“* die lineare quasi-kausale Abfolge der Generationen voraussetzt.<sup>2</sup> In seiner kritischen Stellung gegenüber dem Kirchenvater bezieht sich Gonsalv K. Mainberger auf die bislang breiteste dogmengeschichtliche Studie von Julius Gross, die leider die Identifikation von Sünde und Konkupiszenz bei Luther, Bajus und Jansenius auf Augustinus zurückprojiziert und zu wenig zwischen seiner Theologie und den lehramtlichen Aussagen unterscheidet. Die These, dass mit der historisch-kritischen Forschung die Plausibilität der Erbsündentheorie schwindet (so Mainberger und Gross), setzt die neuzeitliche Historisierung dieses Mythos voraus, die *als solche* nicht zum Grundbestand der im 5. Jahrhundert entstandenen Lehre von der „Ursünde“ gerechnet werden kann. Dem Lehrer der westlichen Christenheit ging es um nichts anderes als um die Befreiung von der „passiven“, von Adam ererbten Sünde (*peccatum originale originatum*) durch die Kindertaufe. Allerdings rief er damit gleichzeitig das Schreckensgespenst der Höllestrafe für „unschuldige“ nichtgetaufte Kinder wach, das Mainberger zum eigentlichen Ausgangspunkt seiner kulturellen Analyse macht, während H. Häring den entscheidenden Einfluss Augustins auf die westliche Kultur in der Disqualifikation der adamitischen Freiheit als „Ungehorsam“ und in der Institutionalisierung der Erlösung ansiedelt.

Die hermeneutische Pointe der seit den 60er Jahren mehrheitlich in der katholischen Theologie vertretenen Position ist somit der Versuch, im Anschluss an Kant und Ricœur, die „passive Erbsünde“ eher von der modernen Freiheitserfahrung selbst her einsichtig zu machen. Das Dogma *erzählt* nicht einen zu Beginn der Menschheit geschehenen Unfall und dessen Folgen, sondern die Geschichte des menschlichen Freiheitsdramas (Sesboüé) bzw. die Erfahrung „gefangener Freiheit“ (Ricœur) *in* einer „Welt, die die Freiheit des Menschen zerstört, bevor sie überhaupt zu sich kommen konnte“ (Häring). Mehrere Beiträge sprechen in diesem Zusammenhang von einem „Unheilszusammenhang“ (Hünemann) oder von einem „Verantwortungs- und Schuldzusammenhang, der weit über die Möglichkeiten der je Einzelnen hinaus geht und dennoch ihr individuelles Tun mitbetrifft“ (Schwager). Dabei wird die klassische Frage, inwieweit oder inwiefern es sich bei dieser weltlich-geschichtlichen - nicht einfach biologischen - Affizierung

menschlicher Freiheit um „persönliche Schuld“ handelt, im Sinne des *analogen* Charakters des Erb-„Sünden“-Begriffs entschieden (Rahner/Sesboüé), wenn man nicht überhaupt auf dieses hölzerne Eisen verzichtet (Häring/Hünemann): Personale Schuld aus ursprünglicher Freiheitstat ist nicht zu übertragen.

3. Wenn ich recht sehe, zeichnet sich in diesem Heft noch eine dritte Position ab, deren Ansatz in den Beiträgen von Jean-Michel Maldamé und Raimund Schwager zu finden ist. Den Ausgangspunkt bildet – bei Maldamé wie bei den Nachfolgern von Rahner und Schoonenberg – eine klare analytische Trennung der einzelnen von Augustinus in seiner „Theorie“ geeinten Elemente: Sünde Adams, Sünde der Welt und „Ursünde“. Diese drei Begriffe sind zwar durchaus komplementär, müssen aber in unserem modernen Weltbild zunächst sauber unterschieden werden, um die Differenzierung zwischen den Perspektiven der Paläontologie, der Kulturanthropologie und der Theologie zu respektieren.<sup>3</sup> Wenn Sünde die Beziehung des Menschen zu Gott zerstört, so bezeichnet der *theologische* Begriff der „Ursünde“ (*peccatum originale*) den „Ursprung“ (*origo*) und nicht den „Anfang“ der Sünde: Der Bruch mit Gott ist „ursprünglich“, nicht im Sinne eines vergangenen Ereignisses, sondern als Bruch, der sich *in aller gegenwärtigen Sünde* als deren „Ursprung“ vorfindet.<sup>4</sup>

Der Mythos der Erbsünde sagt diese theologische Wahrheit in einem anderen Weltbild aus. Allerdings erzählt er den Ursprung *eines jeden* Menschen, seine Psychogenese, mit Hilfe *allgemeiner* anthropologischer Kategorien (Gesetz, Verlangen, Verantwortung, Tat, Sexualität, Generationenabfolge etc.). Er lädt deshalb – ohne dem Fundamentalismus zu verfallen – heutige Interpreten dazu ein, den in jeder Sünde „ursprünglich“ anwesenden Bruch und dessen historische Folgen als strukturelles, sowohl kollektives wie individuelles Entwicklungsge-  
setz<sup>5</sup> der Menschheit *in das Gespräch mit der Paläontologie und der Kulturanthropologie einzubringen*; was auf sehr verschiedene Weise geschehen kann.<sup>6</sup> Hier liegt der Punkt, an dem sich die zweite und die dritte Position von einander trennen.

## 2. Epistemologische Auffächerung

Um die den referierten Positionen zugrunde liegenden wissenschaftstheoretischen *Entscheidungen* zu explizieren, beziehe ich mich zunächst auf I. Kant, dessen für die gesamte Moderne wegweisender Versuch in mehreren Artikeln und auf je verschiedene Weise angesprochen wird.

1. Zwei Passagen sind hier maßgebend: ein kurzer Aufsatz von 1786 mit dem Titel *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* und die 1794 veröffentlichte Schrift *Die Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft*. Beide von Jean-Michel Maldamé zitierten Texte polemisieren gegen die Vorstellung von der Vererbung eines ursprünglichen Verbrechens der Stammeltern an die Nachkommen:

„Wie nun aber auch der Ursprung des moralischen Bösen im Menschen immer beschaffen sein mag, so ist doch unter allen Vorstellungsarten von der Verbreitung und Fortsetzung desselben durch alle Glieder unserer Gattung und in allen Zeugungen die *unschicklichste, es sich, als durch Anerbung von den ersten Eltern auf uns gekommen vorzustellen.*“<sup>7</sup>

Beide Texte versuchen das zu *denken*, worum es in der *Erzählung* der Genesis geht; aufgrund seines kulturanthropologischen Ansatzes nennt der erste die Bibel „eine heilige Urkunde“, der zweite aus religionsphilosophischem Interesse „heilige Schrift“. Beide stehen im Rahmen der kritischen Perspektive Kants und ziehen zum ersten Male eine „epistemologische Grenze“ zwischen einerseits der *Geschichtserzählung* als einer von Raum und Zeit getragenen *Vorstellung* (dem „Mythos“, in heutiger Sprache) und andererseits dem Versuch, den *unvorstellbaren* „Übergang“ „aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit“ und der „Kultur“ mit ihren Übeln, Lastern und dem Bösen zu denken.<sup>8</sup>

Im Aufsatz über den *Mutmaßlichen Anfang* lädt Kant den Leser zu einer Art Rekonstruktion der biblischen Ursprungserzählung ein, um „Schritt für Schritt nach(zu)sehen, ob der Weg, den die Philosophie nach Begriffen nimmt, mit dem, welchen die Geschichte angibt, zusammentreffe“<sup>9</sup>. Dieser Rekonstruktionsversuch müsste mit seinen anderen, vorkritischen und kritischen Schriften zur Natur- und zur Universalgeschichte konfrontiert werden; es würde dann noch deutlicher, dass er den epistemologischen Hintergrund für die oben kurz skizzierte *dritte Position* liefert, die zwei Jahrhunderte nach Kant den biblischen Mythos in den *Erklärungszusammenhang der heutigen Naturwissenschaften* und ihrer Ursprungserzählungen zu integrieren versucht. Der Abschnitt *Vom Ursprung des Bösen in der menschlichen Natur* in *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* eröffnet demgegenüber eher den *Horizont transzendentaler Hermeneutik*, in dem die Versuche von Rahner, Schoonenberg und ihren Nachfolgern stehen. Die zeitliche Struktur der Erzählung vom *Anfang* der Schöpfung und vom *Anfang* der Sünde will nichts anderes zeigen, als dass die *aktuelle* Sünde eines jeden Menschen *gleichzeitig* auf eine *freie* Übertretung des „moralischen Gesetzes als göttliches Gebot“ zurückgeht (den Menschen somit *unmittelbar* vom Stand der Unschuld in den der Schuld versetzt) *und* aus einem „angeborenen Hang zum Bösen“ entspringt:

„Das Böse hat nur aus dem Moralisch-Bösen (nicht den bloßen Schranken unserer Natur) entspringen können; und doch ist die ursprüngliche Anlage (die auch kein anderer als der Mensch selbst verderben konnte, wenn diese Korruption ihm soll zugerechnet werden) eine Anlage zum Guten; für uns ist also *kein begreiflicher Grund* da, woher das moralische Böse in uns zuerst gekommen sein könne. - Diese *Unbegreiflichkeit*, zusamt der näheren Bestimmung der Bösartigkeit unserer Gattung drückt die Schrift in der Geschichtserzählung dadurch aus, dass sie das Böse, zwar im Weltanfange, doch nicht im Menschen, sondern in einem Geiste von ursprünglich erhabener Bestimmung voranschickt: wodurch also der erste Anfang alles Bösen überhaupt als *für uns unbegreiflich* (denn woher bei jenem Geiste das Böse?), *der Mensch aber nur als durch Verführung ins Böse gefallen*, also nicht von Grund aus (selbst der ersten Anlage zum Guten nach) verderbt, sondern als noch einer Besserung fähig, im Gegensatz mit einem verführenden Geiste, d.i. einem solchen Wesen, dem die Versuchung des Fleisches nicht zu Milderung seiner Schuld angerechnet werden kann, vorgestellt, und so dem ersteren, der bei einem verderbten Herzen doch immer noch einen

guten Willen hat, *Hoffnung* einer Wiederkehr zu dem Guten, von dem er abgewichen ist, übriggelassen wird.“<sup>10</sup>

Dieser berühmte Schluss von Kants Überlegungen zum Ursprung des Bösen musste hier zitiert werden, denn er eröffnet die philosophisch-theologische *Interpretation* des biblischen Mythos innerhalb der modernen Differenzierung der Disziplinen und lädt damit zu einer *ersten epistemologischen Entscheidung* für oder gegen diese kritische Differenzierung zwischen der Vorstellung und dem Denken ein; er ist auch deshalb wegweisend, weil er wie Augustinus die Frage der Theodizee nach dem Ursprung des Bösen mit der Theorie der „Ersünde“ verbindet und deren Hoffnungsstruktur herausstellt.

2. Wie nun diesen Interpretationsversuch *dogmatisch* bewerten? Gonsalv K. Mainberger spricht von „semantischer Umbesetzung“, ein Vorwurf, der sowohl Kant als auch die Mehrheit heutiger Theologen und Theologinnen trifft: „Es kommt zu einer *von der Schuldigkeit vor Gott abgekoppelten Anthropologie der Fehlbarkeit*“. Jean-Michel Maldamé übernimmt den klassischen katholischen Einwand des Rationalismus. Damit ist eine *zweite Entscheidungssituation* gegeben.

Gegen den Rationalismuskritik kann man einwenden, dass Kant den Mythos keineswegs eliminiert, sondern ihn sozusagen zum Anwalt des Unbegreiflichen in der Erfahrung des radikal Bösen macht. Dazu kommt, dass er in *Der Streit der Fakultäten* die „Göttlichkeit“ der Bibel durch den „Einfluss“ beglaubigt, „den sie als Text einer systematischen Glaubenslehre von jeher sowohl in katechetischem als homiletischem Vortrage auf das Herz der Menschen ausgeübt hat“<sup>11</sup>. Die „heilige Urkunde“ als „Karte“ zu benutzen, mit deren Hilfe man die „Entwicklung der Freiheit aus ihrer ursprünglichen Anlage in der Natur des Menschen“<sup>12</sup> zu verstehen versucht, das widerspricht dieser Göttlichkeit keineswegs; in dem Augenblick, da sie in der modernen Kultur tatsächlich als ein Klassiker unter anderen Klassikern gelesen wird, muss sie ihre Probe vor dem Forum der Anthropologie bestehen; dies ist ein „Verifikationsprozess“, der wenigstens indirekt einer Glaubensbegründung dient. Die Artikel im dritten Teil dieses Heftes können in dieser Perspektive gelesen werden.

Oftmals geht der Rationalismuskritik mit dem des Pelagianismus Hand in Hand. Der Verzicht auf die augustinische „Vorstellung des Erbes“ führe zu einer Überbetonung menschlicher Freiheit: „Dass *wir* es täglich ebenso machen, schreibt Kant, mithin in ‚Adam *alle* gesündigt haben‘ und *noch sündigen*, ist aus dem obigen klar.“<sup>13</sup> Paul Ricœur greift die Pelagianismusthese auf, zeigt aber gleichzeitig, dass Kant die *Erlösung* weder rein immanent und moralisierend nach dem Prinzip „Du kannst, weil du sollst“, noch einfach lutherisch im Sinne einer „forensisch“ oder von außen kommenden stellvertretenden Sühne versteht; das paradoxe Nebeneinander der geschaffenen Anlage zum Guten und des radikal Bösen *im menschlichen Willen* untersage *beide* Lösungen. Er verbinde somit in einem Paradox, das die Hoffnungsstruktur der Erbsündentheorie verlängert, die *Gabe* mit der *Anlage* zum Guten: „als ob man in einer unergründlichen Tiefendimension, im Kern der Anlage zum Guten, nicht mehr zwischen der Identität menschlicher Anstrengung und der Gabe eines Anderen unterscheiden könne“<sup>14</sup>.

Allerdings werde Kant in dieser sozusagen asymptotischen Denkbewegung (in der die theologisch zwar notwendige Unterscheidung zwischen Natur und Übernatur immer bereits zu spät kommt) aufgehalten, und zwar aufgrund seiner Polemik gegen den institutionellen Status der Erlösung, der diese von neuem forensisch veräußert.

Man kann deshalb nicht einfach sagen, dass Kant und die Theologen, die ihm folgen (zweite Position), die Lehre von der Erbsünde in eine „von der Schuldigkeit vor Gott abgekoppelte Anthropologie der Fehlbarkeit“ verwandeln. Allerdings kündigt sich eine „semantische Umbesetzung“ vermutlich an zwei weiterhin umstrittenen, in diesem Heft leider nicht besprochenen Punkten an: der äußerst problematischen Verknüpfung zwischen der Praxis der Kindertaufe, der Erbsündentheorie und dem Los der Ungetauften (Mainberger), sowie dem Problem der west-kirchlichen Institutionalisierung der Erlösung (Häring).

Davon einmal abgesehen, haben die Rückfragen an die Dogmengeschichte zu beachtlichen semantischen und sachlichen Klarstellungen hinsichtlich des Dogmas geführt:

a) die Unterscheidung zwischen der historisierenden *Vorstellung* von der ersten Sünde der Stammeltern (*peccatum originale originans*) und deren dogmatischer *Bedeutung* – oftmals verstanden als Zustand der sog. „passiven Ursünde“ (*peccatum originale originatum*), besser aber als der *in jeder Sünde* als Bruch mit Gott wirksame und erneut aktivierte „Ursprung“ aller Sünde.

b) Dieser Ursprung bleibt allerdings *unbegreiflich*, gerade weil er weder im Schöpfer selbst angesiedelt werden kann (was den Glauben an diesen absurd machen würde) noch mit der – sich als verführbar und verführt bekennenden – geschöpflichen Freiheit zu identifizieren ist. Dogmatisch (das heißt hier: in der Hoffnungsperspektive des Evangeliums und der gläubig-kirchlichen Rezeption des jesuanischen Erlösungshandelns) genügt es somit, davon zu sprechen, dass unsere Freiheit – ehe sie überhaupt zu Gott, zum anderen und zu sich selbst kommt – bereits *in einer Welt* steht, die dazu neigt, sie zu zerstören (Häring)<sup>15</sup>, wie immer auch man diese Welt und den Vorgang der Zerstörung – geschichtlich oder/und als inneren „Hang“ – versteht.

3. Damit ist aber eine weitere *Entscheidungssituation* gegeben, die ihren Ort nicht in der dogmatischen Glaubensregel sondern in der *Theologie der Geschichte* hat. Deren Aufgabe ist es, die biblischen Erzählungen – im Vergleich mit anderen Geschichten – so zu lesen und zu interpretieren, dass die Unbegreiflichkeit (biblisch: der mysteriöse Ursprung des Bösen in der Menschheits- und Weltgeschichte) nicht aufgelöst wird. Die oben skizzierte zweite und dritte Position sind Versuche solcher geschichtstheologischer Interpretationen, auf die ich im folgenden Teil dieser Überlegungen zurückkommen werde (II/1 und 2). Mehrere Artikel sprechen hier *allgemein* von einem Unheils- oder Verantwortungs- und Schuldzusammenhang (Hünemann/Häring), in dem sowohl eine äußere oder geschichtliche wie auch eine innere bzw. psychologische Perspektive im Rahmen menschlicher Kommunikation zusammen gedacht werden; der von Schoonenberg und Rahner geprägte Begriff des „Situier-Seins“ persönlicher Freiheit gehört



hierhin.<sup>16</sup> Andere Texte versuchen, die Lehre von der Erbsünde als Theorie der lateinischen Kirche *konkreter* mit der Kulturgeschichte der westlichen Zivilisation und vor allem mit deren zeitlich letzter Phase zu verbinden; der religionsvergleichende Ansatz von H. Häring stellt sie in eine Weltperspektive, die der sog. Großreligionen. Wieder andere Beiträge bringen schließlich die Lehre mit neueren *Geschichts- und Entwicklungstheorien* (J.-M. Maldamé/R. Schwager) zusammen.

Der entscheidende Punkt ist wohl hier, wie man den Zusammenhang zwischen der Unheils- und Schuldgeschichte der Menschheit einerseits und der persönlichen Schuld des Einzelnen denkt. Seit Rahner hilft man sich mit dem analogen Charakter des Sündenbegriffs, wenn man ihn aus dem Bereich der persönlichen Sünde auf den der „Erb-“ oder „Ursprungssünde“ überträgt: „Es ist von vorneherein selbstverständlich“, schreibt Rahner, „dass das Wort Sünde, wenn es für die personale schlechte Entscheidung eines Subjekts gebraucht wird und wenn es andererseits für eine Unheilssituation verwendet wird, die von fremder Entscheidung sich herleitet, in keiner Weise univok, sondern nur in einem analogen Sinne gebraucht wird“<sup>17</sup>. P. Hünermann hält den Gebrauch des Sündenbegriffs in der Verbindung mit der Erbsünde geradezu für irreführend und plädiert deshalb dafür, dass man im kirchlichen Sprachgebrauch auf ihn verzichtet. Seltener sind die Stimmen, für die der Verzicht oder der uneigentliche Gebrauch nur einen „Scheinausweg“ darstellen, da es bei Augustinus und in der Tradition nicht um eine „Erbübellehre“ sondern um eine „Erbsündenlehre“ gehe; man dürfe hier nicht vergessen, dass das Fremde (*peccatum alienum*), das die persönliche Verantwortung vor- und mitbestimmt, die Freiheit nicht nur von außen, sondern auch *von innen her* affiziert.<sup>18</sup>

Die Beiträge von P. Hünermann und E. Nodet in diesem Heft führen an dieser Stelle die paulinische Unterscheidung zwischen der persönlichen Sünde *als verantwortlicher Tat* und der Sünde *als geschichtsbestimmender Macht* ein; Sündenmacht die *erst* durch die Sünde der Menschen in der Geschichte Raum bekommen kann. Nodet versteht den johanneischen Begriff der „Sünde der Welt“ im Sinne einer politischen Theologie, die den *kollektiven Aspekt der Sünde* im Hang zur Macht und dessen Potenzierung im politischen Götzendienst (Kaiserkult) festmacht. Dieser theologisch-politische Hintergrund findet sich auch in der paulinischen Theologie, die vielleicht deutlicher als Johannes zeigt, aufgrund welcher *innerer* Mechanismen die „Sklaven“, die einen anderen Herren als Gott und seinen gekreuzigten Messias auf den Thron bringen (vgl. Röm 6,12-16), am geschichtlichen Wirken der Sündenmacht *mitschuldig* werden.

4. Schließlich unterscheiden sich die Beiträge dieses Heftes hinsichtlich ihrer *Konzeption der Theologie*. Einige Autoren ziehen eine deutliche Grenze zwischen der Glaubensverkündigung und der Glaubensreflexion. Die Glaubensverkündigung hat nicht die Erbsündenlehre zum Gegenstand, sondern allein die biblischen *Erzählungen vom Drama menschlicher Freiheit*, die sie dem heutigen Hörer des Wortes jeweils als hoffnungserzeugende Erzählungen vorlegen muss; die Reflexion über die Erbsünde und dessen dogmatischer Kern stehen hier lediglich

im Dienst korrekter Auslegung und Verkündigung, ohne selbst wiederum Ausgangspunkt von Glaubensspekulation werden zu dürfen. Andere Theologien sind eher am weltbildlichen und kulturellen Inhalt der Erbsündenlehre interessiert und deshalb darum bemüht, diesen in einer heutigen (von den Natur- und Humanwissenschaften geprägten) Weltkonzeption einsichtig zu machen. Dient die Theologie also der Anleitung zur Verkündigung oder dem Verstehen der christlichen Weltanschauung? Vermutlich gehen auch in diesem Heft beide Konzeptionen ineinander über. Man sollte sie allerdings wenigstens tendenziell unterscheiden, da sie den spezifisch christlichen Universalismus im Erbsündendogma auf sehr verschiedene Weise angehen. Darum geht es in den nun folgenden Überlegungen zu dessen Erfahrungsbezug (II und III).

## II. Der Erfahrungsbezug der Ursünde

Der dritte Teil dieses Heftes - und bereits der Beitrag von H. Häring zu einer den Religionen gemeinsamen Erfahrung im zweiten Teil - rekurrieren auf heutige geschichtliche Erfahrungen, um die sündhafte Verfassung der Menschheit als ganzer verständlich zu machen. Ehe die konkreten Formen dieses Rekurses verglichen und diskutiert werden können, muss kurz über den Erfahrungsbezug als solchen in der Erbsündenlehre nachgedacht werden.

### 1. Erfahrbarkeit?

Mit Recht widersetzt sich Peter Hünermann in seinem Artikel einem naiven Rückgriff auf Erfahrung: „[D]er unmittelbare Zugriff auf die geschichtliche Erfahrung [braucht] eine Vertiefung [...], um daraus sinnvoller Weise einen Bogen zu schlagen zu den biblischen Erzählungen von einem universalen Heils- und Unheilszusammenhang“. Bereits Karl Rahner hatte vor einer vorschnellen Identifikation der Erbsünde mit der *Erfahrung* der Konkupiszenz als deren Folge gewarnt. Was er 1941 zu diesem die Erfahrung des *je einzelnen Menschen* umschreibenden Begriff sagt<sup>19</sup>, weist strukturelle Gemeinsamkeiten mit der in diesem Heft privilegierten *historischen* Erfahrung auf. Ich beziehe mich auf seine Ausführungen, um unsere aktuelle Problematik zu profilieren.

1. Ausgangspunkt ist für Rahner die „Konkupiszenz“ oder Begierlichkeit „als eine den Menschen belastende Macht [...] und das mit der ganzen erschütternden Wucht, wie eine solche bei Paulus, Augustinus und Luther sich bezeugt“<sup>20</sup>. Diese christliche *Daseinserfahrung* steht von vorneherein unter der Gefahr einer doppelten Fehlinterpretation.

Als „geschichtliche“ Erfahrung darf sie nicht mit der „Wesensstruktur“ des Menschen verwechselt werden (so Trient gegenüber den Reformatoren und Pius V. gegen Bajus), da sonst die grundsätzlich gute Geschöpflichkeit des Menschen und der Schöpfer bedroht sind: „Es gibt in der konkreten Erfahrung der Versuchlichkeit, der sittlichen Schwäche und der Sündhaftigkeit des Menschen Elemente, die *nicht* zum theologischen Begriff der Konkupiszenz gehören.

Einfach deshalb, weil sie notwendigerweise auch schon in Adam vor dem Sündenfall vorausgesetzt werden müssen, da auch Adam in seinem präternaturalen Zustand der Integrität versucht werden und sündigen konnte.“<sup>21</sup> Damit ist aber bereits eine zweite Gefahr angedeutet: Sie besteht darin, diese Elemente (d.h. die Erfahrung der Endlichkeit des Menschen, seiner Versuchbarkeit und, wie öfters in diesem Heft angedeutet [Häring], seines sinnlichen Begehrens) von vornherein theologisch als Folge der Erbsünde zu verstehen und damit zu diabolisieren. Rahner betont demgegenüber, dass menschliche Freiheit ohne ein spontanes, *vormoralisches* Begehungsvermögen überhaupt nicht gedacht werden kann. Bei aller Klarheit hinsichtlich der untrennbaren Einheit von Menschheits- und Heilsgeschichte, Philosophie und Theologie<sup>22</sup>, besteht sein Hauptinteresse auch aus theologischen Gründen darin, dass der Anthropologie und den Naturwissenschaften (Evolutionstheorie) „formal“ eine autonome Perspektive eingeräumt wird, in der die „Konkupiszenz“ (wie auch der Tod) „als eine mit der menschlichen Natur ohne weiteres gegebene und so eigentlich selbstverständliche, ‚harmlose‘, ja fast notwendige Größe“<sup>23</sup> erscheint.

In dem Moment, wo man die Erfahrung von Konkupiszenz und Todesfurcht – so Rahners weiterführende Entwicklung – mit der Erbsündigkeit des Menschen in Verbindung bringt, erscheinen diese anthropologischen Grunddaten sozusagen in einer *doppelten* Erfahrungsperspektive:

„[Der Mensch der reinen Natur] kann sie nur als zwar nicht erfreuliche, aber unvermeidliche Folgen der Endlichkeit dieser Natur erleben, als [wenn auch nicht ‚Seinsollendes‘, so doch] Seinmüssendes seiner Natur. [Der Mensch der bewussten übernatürlichen Existenz] aber kann sie durchaus empfinden als daseinsfremdes Nichtseinsollendes, dies zwar nicht bezogen auf seine reine Natur als solche, wohl aber bezogen auf seine *konkrete* Existenz, zu der die übernatürlichen Existenziale gehören. Als einem solchen können dem Menschen Tod und Konkupiszenz sehr ‚unnatürlich‘ vorkommen, obwohl sie – *natürlich* sind.“<sup>24</sup>

Die Verschiedenheit dieser *beiden* Perspektiven bzw. die *konkrete, geradezu bestürzende Erfahrung* dieser Verschiedenheit ist der Kern *theologischer* Konkupiszenz. Allerdings ist dieser *als solcher* nur einer zumindest implizit vom *Glauben* geleiteten Interpretation zugänglich. Rahner unterscheidet hier sehr deutlich zwischen der *Erfahrung* des Menschen – „er mag dort und da nicht wissen, wieso und warum er sich so befinde; *dass* er sich nicht in der Ordnung befindet, kann er in solchen Augenblicken merken“<sup>25</sup> – und deren *theologischer* Interpretation mit Hilfe der Theorie vom Urfall. Kants erfahrungsbezogene Genealogie des Erbsündendogmas steht im Hintergrund dieser Unterscheidung, die letztlich dazu dient, kerygmatisch das Terrain für ein Hören des Wortes frei zu legen.

2. Die Beiträge im dritten Teil dieses Heftes führen die von Rahner vorgeschlagene Verbindung zwischen der anthropologischen und der theologischen Perspektive der Erfahrung der „Ursünde“ weiter. Sie gehen mit ihm davon aus, dass allein die Glaubensperspektive zum Kern dieser Erfahrung führen kann: „Erst im Glauben – so P. Hünemann – wird ihr Wesen als Sündenmacht aufgedeckt, als Verweigerung und Todesmacht, die aus der Sünde stammt und zur Sünde führt,

eine Macht, die nicht zum Leben, sondern zum Tode in seinen unterschiedlichsten Formen von Lebensnegation drängt“.

Allerdings musste man in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die einseitig individuell orientierte Anthropologie korrigieren, die hinter dem augustinischen Begriff der „Konkupiszenz“ steht. Rahner selbst hat diesen Prozess eingeleitet, indem er die konkrete Freiheitsentscheidung in den Mittelpunkt seiner Interpretation stellt sowie die Geschichtlichkeit des Menschen, die sich in seiner (als theologische Konkupiszenz verstandenen) Uneinholbarkeit im Guten wie im Bösen anzeigt.<sup>26</sup> Die Reflexionen von Hünermann führen endgültig aus dem traditionellen Verständnis eines fix und fertig konstituierten Subjektes heraus, das gleichzeitig sich selbst und dies oder jenes wählt. Freiheit ist *in sich selbst* responsorischer Art und muss als freies kommunikatives Handeln gedacht werden. Wenn Menschsein sich aber nur *im* Miteinandersein entwickelt, dann ergeben sich neue Möglichkeiten, das komplexe Ineinander unserer Binnen- und Außenperspektiven zu denken. Wir können dann besser verstehen, warum die Erfahrung gegenseitiger Verweigerung, Vorspiegelung und Abschottung (bei gleichzeitiger Verfolgung eigener Interessen) oder die Gegebenheit individueller und kollektiver Anästhesie und Verblendung nur auf „therapeutischem“ Wege zugänglich werden können. Es wird dann auch leichter, den biblischen, vor allem in der Apokalyptik sichtbar werdenden Zusammenhang zwischen der theologisch-politischen Seite und dem psychologischen Hintergrund der Ursünde aufzudecken. Dieser Aspekt soll im letzten Teil dieser Überlegungen von Jesu Heilungs- und Erlösungshandeln her nochmals aufgegriffen werden.

3. Rahner weist in dem oben bereits zitierten Artikel auf die Geschichtlichkeit der Erfahrung der Konkupiszenz hin, die als solche nur jeweils in der „Analytik“ erscheint, „die die Menschheit im Laufe ihrer Geschichte hinsichtlich ihres eigenen Zustandes vornimmt“. Dieser theologische Interpretationsprozess wird, so der Jesuitentheologe, gerade in der Spannung zu den - von den Naturwissenschaften als „natürlich“ angesehenen - Daten des Begehrens und des Todes erneut in Gang gebracht.<sup>27</sup> Damit ist die spezifisch modern-eurozentrische Fragestellung der fünfziger und sechziger Jahre umschrieben.

Heute sehen wir vermutlich deutlicher die hermeneutische Perspektivität *aller* Erfahrung: Erfahrung tritt uns immer bereits *als interpretierte Erfahrung* entgegen, was zu einem grundsätzlichen Pluralismus führt. In diesem Heft wird dies vor allem in dem religionsvergleichenden Beitrag von Häring sichtbar.

Nun kommen aber diese vielfältigen Interpretationen der Geschichte und der komplexen Erfahrungen des Bösen nicht von vorneherein in einer Art hermeneutischen Friedens zusammen und überein, sondern müssen in ihrem oftmals gewaltsamen Gegeneinander oder indifferenten Nebeneinander erst einmal ernst genommen werden. An diesem Punkt *zeigt sich* wohl ein neuer Ansatz für unsere Erfahrung der Sündenmacht. Die synchronen und diachronen Perspektiven der Weltreligionen wie auch die westliche Theorie der Erbsünde üben nicht nur eine kognitive, sondern auch eine pragmatische Funktion aus und sind als solche - zu einem Gutteil - Ausdruck beschädigender Machtentfaltung. Dies scheint mir *das*

*originale Ergebnis des dritten Teils* dieses Heftes zu sein, das sich wie bei Rahner aus der Spannung zwei verschiedener Blickwinkel ergibt: Im Hintergrund der *humanwissenschaftlich* angelegten Beiträge profiliert sich sozusagen eine „verdoppelte“ theologische Erfahrung von Ursünde, die in der gewaltsamen Auseinandersetzung zwischen den Weltinterpretationen sichtbar wird. Sie darf im Horizont der entstehenden Weltzivilisation nicht – so müssen wir im Schlussteil dieser Überlegungen zeigen – in eine übergreifende universale Metatheorie übersetzt werden, die zu neuen Totalitarismen führen würde, sondern kann als solche erst in einer heilend befreienden, von Jesu Handeln herkommenden Praxis und in seiner Achtung vor dem Anderen erfahrbar werden.

## 2. Formen des Erfahrungsbezugs

Wenn ich recht sehe, zeigt sich der Erfahrungsbezug der Lehre von der Ursünde im dritten Teil dieses Heftes unter zwei verschiedenen Formen.

1. Parallel zur klassischen Dogmengeschichte, aber in kritischer Distanz zu deren einseitig kognitivem Verständnis, versucht man, die historische *Wirksamkeit* der augustiniischen und konziliaren Aussagen in der westlichen Geschichte, aber auch im Entstehen einer Weltzivilisation zu eruieren.

Dies kann zunächst *in politischer Perspektive* geschehen. So zeigt zum Beispiel Christophe Boureux im Anschluss an J. Delumeau und C. Schmitt, wie sich das Erbsündendogma auf die Spannung zwischen weltlicher und geistlicher Macht ausüfung ausgewirkt hat, die die Geschichte des Abendlandes durchzieht. Im Horizont des sog. „politischen Augustinismus“, so wie ihn Boureux am Konflikt zwischen Ludwig XIV. und Port Royal exemplifiziert, bringt die Vorstellung von der Erbsünde den Menschen in eine Situation grundsätzlicher Schwäche und Unentschiedenheit; in ihr verweist ihn die geistliche Macht von vorneherein an die ihr untergeordnete staatliche oder politisch-charismatische Gewalt als Instanz der Durchsetzung von Gerechtigkeit. Umgekehrt leiten eine Reihe von Theoretikern des Politischen – wie de Maistre, Bonald, Donoso Cortés, Charles Maurras oder auch C. Schmitt – aus der Erbsünde in ihrer theologischen oder säkularen Form die politische Notwendigkeit einer Regierung ab, die – wie „Gott“ – die Bosheit des Menschen mit Hilfe von Zwang und Strafe von außen her in geordnete Bahnen zu bringen weiß. Absorbiert im Fall des „politischen Augustinismus“ die geistliche Macht die weltliche, so ist es im Fall des Traditionalismus oder des Faschismus genau umgekehrt. Im Anschluss an Ricœur bemerkt Boureux darüber hinaus: Die (oben bereits analysierte) *fundamentalistische* Historisierung des Erbsündendogmas hat einen theologisch-politischen Hintergrund und entspricht einer „augustinistischen“ Unterordnung der Humanwissenschaften unter geistliche Macht; dagegen steht umgekehrt weltliche Macht – Staatsraison, Technik oder Wirtschaft – immer wieder unter der *rationalistischen Versuchung*, eine auf der Erbsünde beruhende moralisierende Konzeption von Gesellschaft und Geschichte gewaltsam durchzusetzen.

Gonsalv Mainberger, der die Blütezeit des Erbsündendogmas in der Zeit von 1520 bis 1670 ansetzt, interessiert sich nicht nur für dessen politische Wirksamkeit,

sondern vor allem für die in seinem Umfeld entstehenden Techniken der Kulpabilisierung, die die *Mentalitäten und Gefühlskulturen* in dieser Epoche bestimmen: „Mit Augustinus' Erbsündentheorie ging erstmals auch eine veritable Libidinisierung des Sexus einher, was dann zur intensiven Selbstbefragung des Sünders in Sachen Sexualität führen musste. [...] Zusammen mit der Diskursebene war im Erbsündenstreit auch die seelische, leibliche und moralische Verfassung des Menschen mitbetroffen.“

Natürlich stellt sich heute die Frage, *wieweit diese politisch-kulturelle Wirksamkeit des Erbsündendogmas historisch reicht*. Nach Gonsalv Mainberger hat sich das Schuldgefühl des westlichen Menschen unter dem Druck der Modernisierungsschübe im 19. Jahrhundert neutralisiert; das Verhältnis zu Gott sei banalisiert und eine neue Lebenskunst möglich geworden. Seine These der „semantischen Umbesetzung“ als Folge historischer Kritik (Richard Simon, 1638-1712) wurde bereits erwähnt. Mit ihr habe sich die Wirksamkeit des Erbsündendogmas - und in diesem Sinn auch dessen Geschichte - totgelaufen. Kulturell bleibe allein die Verschiebung der Kontroverse von der Sexualität (heute nicht mehr als „Grundübel“, sondern „als anthropologischer Mehrwert verstanden und gelebt“) zum Phänomen der Globalisierung und Vernetzung der Weltgesellschaft. In der Spur Max Webers scheint Mainberger hier zunächst die am Beginn der abendländischen Zivilisation stehende Gegenüberstellung zwischen dem Pelagianismus und dem Antipelagianismus zu übernehmen: „Es sieht so aus, als lebten die Menschen in Afrika, in Lateinamerika und im ländlichen Teil Chinas noch in der Verstrickung dessen, was einst Erbsünde genannt wurde. [...] Der ‚moderne Mensch‘ muss Pelagianer sein oder er geht unter“. Allerdings fügt er hinzu: „Strukturell böse ist und bleibt es, dass ‚der Fortschritt seine Opfer verlangt‘. Ohne ‚Opfer‘ weder Fortschritt noch Technologieschübe“. Der entscheidende Punkt ist die scheinbare Unvermeidlichkeit dieses unter dem Banner des Pelagianismus begonnenen Prozesses. In den Ländern mit global agierenden Märkten resignativ verinnerlicht, macht so „dieses abstrakt gewordene Böse“ die Menschen zu dessen Trägern.

Ist dies lediglich eine Version der kulturellen Matrix dessen, was *einst* Erbsünde genannt wurde oder der Erfahrungshorizont für eine *aktuelle* Hermeneutik des Dogmas der Ursünde und der ihm zugrunde liegenden Symbolik? Christophe Boureux sieht in der politischen Wirkungsgeschichte des Dogmas eher den kritischen Hintergrund einer *theologischen Hermeneutik*; sie will aus der Geschichte lernen, die (mit dem Dogma gegebenen) Gefahren eines a-historischen, moralistischen, fundamentalistischen oder integristischen Verständnisses von Erbsünde zu vermeiden. Allerdings geht eine solche Hermeneutik - im Umkreis der zu Beginn dieser Überlegungen skizzierten *zweiten Position* - von einer Hoffnungserfahrung aus, die mit Christus als dem neuen Adam gemacht wird und als solche in keinem umgreifenden Wissen einholbar ist.

2. Ein anderes Modell des Erfahrungsbezuges benutzt die Ur- oder Erbsünde als korrelatives Deutungsschema der neuzeitlichen und nachneuzeitlichen Menschheitsgeschichte; dabei dienen die einzelnen (bereits mit Theorieelementen ver-

bundenen) Grunddaten dieser Entwicklung umgekehrt dazu, die Lehre von der Erbsünde selbst plausibel zu machen. In diesem Sinne analysiert Raimund Schwager:

a) wie die „unsichtbare Hand“ oder der „Handelsgeist“ des *neo-liberalen Marktes* mit der Militärdoktrin ihrer stärksten Verfechter (Amerika) ihre Unschuld verloren haben;

b) wie die *Feindbild- und Sündenbockmechanismen* (R. Girard) aber auch die *Versuche, den Menschen* z.B. mit Hilfe von Kybernetik oder Gentechnik *zu stabilisieren*, bei allen Veränderungen der letzten Jahrhunderte weiterhin am Werk sind;

c) wie im Kampf gegen Nazismus und Stalinismus Waffen entwickelt wurden, die neue Möglichkeiten des Übels schufen und somit eine neue Etappe der Menschheitsgeschichte einleiteten, die nun für die Menschheit als ganze mörderisch werden kann.

Damit entsteht aber genau der von der traditionellen Erbsündenlehre anvisierte *universale* „Verantwortungs- und Schuldzusammenhang, der weit über die Möglichkeiten der je einzelnen hinausgeht und dennoch ihr individuelles Tun mitbetrifft“. So wird der von der Apokalyptik vertretene Gedanke eines Selbstgerichtes der Menschheit (deren Irrläufe sich bis zur Selbstvernichtung aufschaukeln) plötzlich plausibel, auch wenn wir - so Raimund Schwager - heute mit Hilfe der Evolutionstheorie besser verstehen können, wie es zum moralisch Bösen gekommen sei und wie historische Entscheidungen freier Menschen für das Böse mechanische Eigengesetzlichkeiten freisetzen. Wir befinden uns hier im Umkreis der (zu Beginn dieser Überlegungen skizzierten) *dritten Position*, der es darum geht, die „Ursünde“ von paläontologischen und kulturanthropologischen Daten her plausibel zu machen.

Ist der klassische *Ursündentopos* *nur* gläubiger Erfahrung mit Christus zugänglich, so müssen wir uns nun zum Abschluss fragen, oder lässt er sich heute säkular rückführen auf die - allen Menschen zugängliche, wenn auch jeweils verschieden interpretierte - Kategorie des Bösen mit seinen sich immer wieder verbergenden strukturellen und fatalistischen Konsequenzen? Im ersten Fall droht das von Häring und Boureau notierte erkenntnistheoretische („augustinistische“) Monopol der kirchlichen Institution in Sache Übel und Sünde; im zweiten Fall besteht die Gefahr, die theologische Pointe der *Sündenerfahrung* selbst zu umgehen.

### III. Die Sünde der Welt im Licht von Jesu messianischem Erlösungshandeln

Diese Alternative ist jedoch nur scheinbar zwingend. Nichts in der Tat nötigt uns dazu, vom perspektivischen Vergleich der Traditionen der Menschheit überzugehen zur Frage nach der Wahrheit der messianischen Interpretation der Geschichte und ihrer Tragik, Gott selbst in einem Glaubensakt sozusagen Raum

Die  
„Erbsünde“ –  
ein weiterhin  
umstrittenes  
Lehrstück

zu geben und dies in der Nachfolge des Nazareners zu tun. Für diejenigen, die diesen Weg heute einschlagen, wirft allerdings *Jesu Art und Weise, dem Bösen Widerstand zu leisten*, ein ganz neues Licht auf die „Mächte“, die sich seinem messianischen Handeln und Leiden entgegensetzen.

Zu diesen „Mächten und Gewalten“ gehören nämlich auch alle Gruppen und Institutionen, die – wie *die* Schriftgelehrten und *die* Pharisäer der Evangeliumserzählungen oder die römische Weltmacht im Johannesevangelium (Nodet) – ihre Stellung als Hüter des bzw. eines Gesetzes dazu ausnutzen, ihre eigene Interpretation der Wirklichkeit zu verabsolutieren und gewaltsam gegenüber anderen Traditionen durchzusetzen. Überträgt man diese „Offenbarung“ der „Sünde der Welt“ in den Kontext heutiger Weltzivilisation, dann zeigt sich erst recht: Gerade Jesu grenzüberschreitende Achtung vor dem heilenden „Glauben“ anderer („Dein Glaube hat dir geholfen. Geh in Frieden!“; Mk 5,34) lässt gleichzeitig unglaubliche Widerstände sichtbar werden. So decken auch diejenigen, die sich von seiner Praxis inspirieren lassen, in dem Moment das Gewaltpotential im Neben- und Gegeneinander religiöser und säkularer Weltinterpretationen des Bösen auf, wo sie ihm therapeutisch-heilend und befreiend entgegentreten. Sowohl die befreiende Praxis Jesu wie auch die mit ihr verbundene Erfahrung der Ursünde haben somit ihren *theologischen* Ort in der – immer bereits gesellschaftlich und kulturell vorgeprägten – Begegnung *mit dem Anderen*; dies ist ihr *spezifischer Universalismus* (vgl. weiter oben I/2.4), der (soll er nicht erneut Gewalt provozieren) auf keinen Fall in ein theologisches, mit anderen Theorien konkurrierendes Wissen aufgelöst werden darf. Dieser meiner Meinung nach zentrale Punkt, der seit Beginn dieser Überlegungen im Raum steht, muss hier nun theologisch begründet werden.

## 1. Eine Art und Weise, dem Bösen zu widerstehen

Die Heilungen, mit denen Jesus seine Tätigkeit in Galiläa beginnt, können durchaus als Kampf mit dem Bösen verstanden werden, das ihm hier in Gestalt der Ausgeschlossenen, der Kranken, Besessenen und Armen, aber auch der Sünder entgegentritt.<sup>28</sup> Fragt man nach der Energiequelle (*dynamis*) seines Widerstandes gegenüber dem Bösen, dann wird man zunächst bemerken, dass er diese eben nicht für sich allein beansprucht, sondern gleichzeitig im „Glauben“ anderer aufdeckt, und dies aufgrund seiner eigenen Gotteserfahrung. Von dieser den Glauben anderer ermöglichenden Erfahrung muss zunächst die Rede sein.

Glaube besteht im *Vertrauen* auf Gott, dessen Schweigen vom Glaubenden als göttliche Achtung vor seiner eigenen menschlichen Freiheit verstanden werden darf. André Wénin sieht gerade in dieser Verborgenheit Gottes den Kern der in Genesis 2 und 3 erzählten Prüfung des Menschen: „Gott [macht] sich so unaufdringlich [...], dass er sich darauf beschränkt, Zeichen zu setzen, an die Freiheit des 'Adām' zu appellieren und sich auf sein Vertrauen zu verlassen“. Erst wenn man versteht, dass Gott dem Menschen *alles* gegeben hat – inklusive der Möglichkeit zu vertrauen, anstatt sich wissend absichern zu wollen (Gen 2,17) –, wird man auch einsehen, dass die Sünde und die mit ihr verbundene Zerstörung



des Lebens („Tod“ genannt) letztlich aus einem fundamentalen Misstrauen geschenktem Leben gegenüber entspringen.

Dass Gott auch dann sein Schweigen nicht bricht, um das entstandene Problem an der Stelle des Menschen zu regeln, ist ein letztes Zeichen dafür, dass die Energiequelle auch des Widerstandes gegenüber dem Bösen *im Menschen selbst und in der Schöpfung* zu suchen ist. Genau hier liegt der Angelpunkt menschlichen Glaubens: Trotz aller negativen Erfahrungen hält er daran fest, dass die Gabe der Schöpfung kein „vergiftetes Geschenk“ ist, sondern tatsächlich die Möglichkeit der Heilung zerstörten Lebens enthält. Diese ist allerdings vom Menschen selbst zu verwirklichen, will der Schöpfer das Geschöpf mit seiner Gabe nicht erdrücken und so sein Geschenk selbst wieder nachträglich aufheben.

Damit ist aber bereits Wesentliches zur *Form* von Heilung und auch zur Aufdeckung des Bösen gesagt. Diese können nur im Vertrauen geschehen, in einem Vertrauen, das die Möglichkeit des Vertrauens im Anderen von neuem weckt und anerkennt. Das Geheimnis des Vertrauens besteht ja gerade darin, dass dieser zentrale menschliche Akt nur von jemand anderem geweckt werden kann, dieser Andere ihn aber nie an der Stelle dessen vollziehen kann, in dem er ihn ermöglicht. Wer sich *diesem Geheimnis des Lebens* stellt – im Rahmen zwischenmenschlicher Begegnungen und auf gesellschaftlicher Ebene – der begreift sofort, welches Risiko er angesichts der überall herrschenden „Mächte“ der Angst und des das Leben beschädigenden Misstrauens eingeht.

Genau hier zeigt sich deshalb auch *Jesu Art und Weise, dem Bösen Widerstand zu leisten*.<sup>29</sup> Er nähert sich dem Abgrund des Misstrauens und des Bösen *zwischen* den Menschen sozusagen von beiden Seiten her: nimmt er doch gleichzeitig beide Positionen ein, die des Gesunden, der mit dem Leid des anderen kämpft, und die des Leidenden selbst. Nur so kann er die allein heilende *Symmetrie* zwischen dem an seiner Krankheit leidenden und dem gesunden Menschen glaubhaft machen; die innere Einheit *beider* Positionen wird ja in dem Moment sichtbar, wo sich – in seiner Sympathie und in seinem Mitleid mit diesem oder jenem – seine Vertrauen bildende *Verwundbarkeit* zeigt. Bereits Jesaja nennt diesen geheimnisvollen „Ort“ menschlichen Widerstandes, ohne einen Kandidaten für diese paradoxe Position zu finden: „Er hat unser Leiden auf sich genommen und unsere Krankheiten getragen“ (Jes 53,4 und Mt 8,17). In diesem Rahmen erzählen dann die Evangelisten die therapeutischen Handlungen des Nazareners als Geschichten dessen, der sich im Dienst an der Heilung des anderen nicht selbst retten kann und gerade so, durch seinen vertrauenden Glauben, die „seit der Erschaffung der Welt“ in ihr verborgenen Widerstandskräfte aktiviert. Deshalb wird er von den an ihn Glaubenden gleichzeitig als Offenbarung Gottes aufgenommen *und* als der Messias, der *in* der Schöpfung und *im* Menschen deren Energien gegenüber dem Bösen freisetzt und die *in* ihnen angelegten Quellen der Vollendung aufdeckt.

Es widerspräche so dem messianischen Stil Jesu, wollte man diesen in eine Soteriologie übersetzen, die mit anderen Interpretationen von Heilung des Bösen *konkurriert*. Allein der Versuch, die jeweils lebens- und vertrauensbildenden Kräfte in anderen Traditionen und Weltperspektiven mit deren Trägern zu

erspüren und zu aktivieren, entspricht seinem erlösenden Handeln. Welche Stellung kommt unter dieser Voraussetzung der kirchlichen Lehre von der Ursünde zu?

## 2. Verblendung und Unterscheidung der Geister

Heilungsprozesse setzen Klarheit und Urteilsvermögen voraus und formen diese gleichzeitig; dies gilt nicht nur für Jesus, sondern auch für diejenigen, die auf irgend eine Weise in seiner Nachfolge stehen. Solche Luzidität gegenüber den Mächten des Bösen ist die Bedingung allen Widerstandes. Im Neuen Testament heißt sie auch „Unterscheidung der Geister“; sie wird in den Evangelien, im Anschluss an die Episode der Taufe Jesu, in den Versuchungserzählungen exemplifiziert. Der Nazarener stützt sich in seinem Kampf mit dem Bösen auf die Schrift seines Volkes, so wie er die Gabe der Unterscheidung mit der Einsicht in diese Schrift an die Seinen weitergibt. Diese sind erst dann ganz geheilt, wenn sie *selbst in ihrer jeweils neuen historischen Situation* den Mächten des Bösen mit Vertrauen und Urteilsvermögen entgegentreten können. Genau hier ist der Ort der kirchlichen Lehre von der Ursünde, deren den Unterscheidungsprozess *regulierende Funktion* nun schrittweise deutlich werden soll. Diese wird allerdings erst dann sichtbar, wenn man auf ihren theoretischen Erklärungswert verzichtet.

1. In dem Moment, wo sich der Tod - wie in der Moderne - *gleichzeitig* als biologisches Phänomen und als immer schon kulturell „erlebte“ und interpretierte Grenze präsentiert, kann er nicht mehr einfach *global* als Strafe der Erbsünde verstanden werden. Er erscheint dann *einerseits* als durchaus natürliche und notwendige Größe, die dem Menschen (gerade weil sie ihm seine Begrenztheit und Nicht-Göttlichkeit bewusst macht) auch den höchsten Lebensakt freien Vertrauens ermöglicht. *Andererseits* ist er aber auch der unausweichliche Horizont, vor dem sich Lebensangst, Neid, Gewalt und schließlich Ressentiment dem Leben gegenüber entzünden können, die ihn dann erst zu einer den Menschen versklavenden Macht hochstilisieren: „Jeder wird von seiner eigenen Begierde, die ihn lockt und fängt, in Versuchung geführt. Wenn die Begierde dann schwanger geworden ist, bringt sie die Sünde zur Welt; ist die Sünde reif geworden, bringt sie den Tod hervor“ (Jak 1,14f; Wélin).

Diese, in der Tradition „Konkupiszenz“ genannte Erfahrung wird im Neuen Testament, wie bereits erwähnt, nicht nur anthropologisch, sondern auch politisch *interpretiert*. Gerade weil der Tod gleichzeitig ein *kulturelles* Phänomen ist, weil Gruppen und Institutionen Macht und Gewalt ausüben, unter seiner bedrohenden Herrschaft ein bestimmtes Ethos durchsetzen, und dabei mit Lebensangst, Neid und Ressentiment im Menschen rechnen, ist der von Jesus initiierte Befreiungs- und Heilungsprozess so komplex. Umgekehrt werden diese „Mächte und Gewalten“ erst in dem Moment sichtbar, wo seine Art und Weise, „vertrauensvoll“ und in sozusagen „einfältiger“ Hingabe mit dem Tod umzugehen, Freiheit von ihm ermöglicht.

2. Die eigentliche Komplexität der Sündenmacht wird allerdings erst dann annähernd erfasst, wenn menschliches Unterscheidungsvermögen ihre *Strategie*

der Verbergung entlarvt. Angst vor dem Tod, Kampf um den eigenen Platz und strukturelle Gewalt geben sich rasch den Anschein der Normalität. Das der Psychoanalyse hinreichend bekannte Phänomen der Rationalisierung existiert auch auf kollektiver Ebene, wie uns die Frankfurter Schule (Horkheimer, Adorno und Mitscherlich) gelehrt hat. Viele westliche Konsumgesellschaften sind heute erneut von Anästhesie und Vergessen bedroht.

Wie Etienne Nodet zeigt, ist der - den kulturellen und kultischen Kern kollektiver Sünde bildende - Götzenbilddienst im Johannesevangelium verborgen und kann erst durch das sich in Jerusalem abspielende Kreuzesdrama an den Tag kommen. Ehe er dort selbst zum „Gotteslamm“ wird, reagiert Jesus sehr differenziert, um den Verblendungszusammenhang der Sünde der Welt aufzulösen: Denjenigen, die irgendwie wissen, dass sie blind sind, bietet er Heilung an; denen, die zu sehen glauben, vor allem den Mächtigen, widersteht er mit gewaltigen Worten und Gesten (Joh 9). Die lebenszerstörenden Symptome der „Sünde der Welt“ können zwar von allen erfahren werden; die Erfahrung dieser Sünde selbst ist nur denen zugänglich, die von eigener Blindheit befreit wurden.

3. Ein dritter Aspekt der Unterscheidung der Geister in Jesu befreiender Praxis wird schließlich sichtbar, wenn man nochmals auf die Geschichte des Erbsündendogmas zurückkommt und die *universale Beschuldigung der Menschheit* bedenkt, die im Namen dieser Theorie von einem Teil westlicher Theologie vollzogen wurde. Von großer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang das Wort Jesu zum Tod der achtzehn, beim Einsturz des Turms von Schiloach erschlagenen Menschen - „Meint ihr, dass nur sie Schuld auf sich geladen haben, alle anderen Einwohner von Jerusalem aber nicht?“ (Lk 13,4f) - oder auch die johanneische Erzählung von Jesu Begegnung mit dem Blinden, in der er sich weigert, dessen Unheil und Leid mit eigener Sünde oder der Sünde seiner Eltern in Verbindung zu bringen. Gerade weil Jesus die grundsätzliche Ambivalenz des *Todes* offenbart und eine neue Weise des Umgangs mit ihm initiiert, weil er in der Begegnung mit anderen Menschen diese von der *Sünde* als Vertrauensbruch befreit, indem er ihnen neues Vertrauen einflößt und sie den Verblendungszusammenhang, in dem sie stehen, selbst auflösen lässt, kann er schließlich die Erfahrung des Leidens, auch des *unschuldigen*, „isolieren“ und - wenn ich das sagen darf - ins rechte, auf jeden Fall maßlose Maß bringen.

Die Hinterlist der Sündenmacht besteht nämlich darin, Leid zu dramatisieren, es durch Schuld zu erklären oder mit Schuldgefühlen zu vermischen und damit noch unerträglicher zu machen. Die Theorie von der Erbsünde ist dieser dämonischen Gefahr nicht immer entgangen! Jesu Unterscheidungsvermögen richtet sich hier gegen solche von der Sündenmacht, oftmals auch von den Mächtigen („politischer Augustinismus“!) verursachte Verwechslung und Vermischung zwischen Schuld, Tod und Leid. Paulus setzt hier den befreienden Glaubenssatz voraus - „Jetzt gibt es *keine Verurteilung mehr* für die, welche in Christus Jesus sind“ (Röm 8,1), ehe er dann die auf diese Weise „isolierte“ Erfahrung des Leidens abwägt: „Ich bin überzeugt, dass die Leiden der gegenwärtigen Zeit nichts bedeuten im Vergleich zu der Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll“ (Röm 8,18).

Die  
„Erbsünde“ -  
ein weiterhin  
umstrittenes  
Lehrstück

### 3. An der Integrität des Menschen und der Schöpfung festhalten

Die Erfahrung unschuldigen und maßlosen Leidens bringt die zu Beginn dieses letzten Teils gestellte Frage nach der Wahrheit der messianischen Interpretation der Menschheitsgeschichte und ihrer Tragik an ihre entscheidende Grenze. Eine Antwort auf diese Frage kann, wie wir sahen, nur in der praktischen Nachfolge Jesu gegeben werden. Angesichts des unreduzierbaren Leidens steht allerdings auch diese (viele befreiende) Praxis vor der *Vertrauensfrage*, die ihr das Schweigen Gottes seit der Genesis zumutet. Der Glaubende erreicht erst hier die letzte Sinnspitze seines Glaubens, wenn er im Leiden an der *Integrität* seiner Existenz, der aller Menschen und der der gesamten Schöpfung festhält (Auferstehung), wenn er sich und diese dem überlässt, den er deshalb dankend als Gott anruft, weil der nichts an der Stelle des Menschen und der Schöpfung tut und auch die Grenzen des Lebens, Leid und Tod, nicht als Zwangsmittel benutzt, sondern als Chancen möglichen Vertrauens im Lebensfluss anbietet. Allerdings setzt ein solcher Glaubensakt voraus, dass die Macht der Sünde soweit entmachtet wurde, dass der leidende Mensch auf die in ihm noch bleibenden Bilder von Erfolg und Misserfolg, Glück und Unglück ... verzichtet und so Abbild dessen wird, von dem sich niemand ein Bild machen darf.

<sup>1</sup> Vgl. zum Beispiel Bernard Sesboüé (Hg.), *Histoire des dogmes II: L'homme et son salut*, Paris 1995, 149-267 (V. Grossi et B. Sesboüé).

<sup>2</sup> Vgl. ebd., 154.

<sup>3</sup> Vgl. Jean-Michel Maldamé, *Que peut-on dire du péché originel à la lumière des connaissances actuelles sur l'origine de l'humanité?*, in: BLE 17 (1996), 3-27.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 21-23.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 25f.

<sup>6</sup> Vgl. auch die von Jacques Arnould referierten eher extremen Positionen, die die Erbsünde mit Hilfe der Paläontologie erneut historisieren, in: *La théologie après Darwin. Eléments pour une théologie de la création dans une perspective évolutionniste*, Paris, 1998, 209-243.

<sup>7</sup> Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ak VI, 40; vgl. auch ders., *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, Ak VIII, 123.

<sup>8</sup> Ak VIII, 115-118.

<sup>9</sup> Ak VIII, 110.

<sup>10</sup> *Die Religion*, Ak VI, 43f.

<sup>11</sup> Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, Ak VII, 64f.

<sup>12</sup> Kant, *Mutmaßlicher Anfang*, Ak VIII, 109f.

<sup>13</sup> Kant, *Die Religion*, Ak VI, 42.

<sup>14</sup> Paul Ricœur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, 1994, 34.

<sup>15</sup> Vgl. Karl Rahner, *Theologisches zum Monogenismus*, in: Schriften zur Theologie I, Einsiedeln 1954, 306: „Es sei zunächst gefragt: was ist das *Minimum* nach Schrift, Tradition und Trienter Konzil, wenn von einer Erbsünde überhaupt die Rede sein soll? Die Antwort wird lauten müssen: eine allgemeine, alle Menschen im voraus zu ihrer eigenen personalen Freiheitsent-

scheidung umfassenden Unheilssituation, die dennoch Geschichte und nicht Wesensbestand ist, durch den Menschen geschehen und nicht einfach mit der Kreatürlichkeit gegeben ist.“

<sup>16</sup> Vgl. Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1976, 117.

<sup>17</sup> Ebd., 118.

<sup>18</sup> Vgl. Knut Wenzel, *Die Erbsündenlehre als Theorie kritischer Erinnerung*, in: ThPh 78 (2003), 212–231.

<sup>19</sup> Karl Rahner, *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, in: Schriften zur Theologie I, Einsiedeln 1954, 377–414.

<sup>20</sup> Ebd., 377f.; vgl. auch 406f., wo Rahner seine eigene Konzeption anfragt: „Haben wir so die Konkupiszenz nicht verharmlost? Können wir von dieser Position aus noch ein Verständnis gewinnen für die paulinische Erfahrung des ‚Ich unglückseliger Mensch, wer wird mich erlösen von diesem Todesleib?‘ Können wir Augustin gerecht werden, der doch in seiner Daseinserfahrung gerade von Konkupiszenz und Tod her den Menschen so kennt, dass für ihn der Mensch nur entweder das Geschöpf eines manichäisch urbösen Prinzips *oder* der Erbsünde sein kann, dessen ursprüngliche Verfassung durch die Schuld des ersten Menschen zutiefst verkehrt worden ist? ...“

<sup>21</sup> Ebd., 379f.

<sup>22</sup> Vgl. ebd., 379.

<sup>23</sup> Ebd., 378.

<sup>24</sup> Ebd., 411.

<sup>25</sup> Ebd., 413.

<sup>26</sup> Ebd., 400.

<sup>27</sup> Vgl. ebd., 413f.

<sup>28</sup> Vgl. Christoph Theobald, „*Der Herr und Lebensspender*“. *Zum Ansatz einer Theologie des „Lebens“*, in: Concilium 36 (2000/1), 53–69.

<sup>29</sup> Vgl. Christoph Theobald, „*Résister au mal*“, in RSR 90/1 (2002), 87–120.

Die  
„Erbsünde“ –  
ein weiterhin  
umstrittenes  
Lehrstück