

Johannes Gründel

Schuld und Versöhnung

Topos-Taschenbücher

6377 + 33 * 4 Zed



CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Gründel, Johannes:

Schuld und Versöhnung / Johannes Gründel.

1. Aufl. — Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1985.

(Topos-Taschenbücher; Band 129)

ISBN 3-7867-1072-4

NE: GT

© 1985 Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz

Alle Rechte vorbehalten. 1. Auflage 1985

Umschlag: Kirchenfenster von Agnes Mann, Foto: H. Zumbrunn

Satz: Roddert Fotosatz, Mainz

Druck und Bindung: Clausen & Bosse, Leck

12 86/33.00

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	9
Kapitel 1: Das Böse und seine verschiedenen Deutungsversuche	12
I. „Das sogenannte Böse“ aus der Sicht der Verhaltensforschung	14
1. <i>Wozu das Böse gut ist</i>	14
2. <i>Kritik dieses Ansatzes und seine Übertragung auf den Menschen</i>	16
3. <i>Triebformung als sittliche Aufgabe des Menschen</i>	18
II. Das Böse in einer metaphysikfreien Moral	20
1. <i>Das Böse als kollektive Aggression im Krieg</i>	20
2. <i>Das Böse als gesellschaftliche Realität</i>	22
3. <i>Das Böse in der Deutung von Friedrich Nietzsche</i>	25
III. Das Böse aus tiefenpsychologischer Sicht	27
1. <i>Das Deutungsmodell von Sigmund Freud</i>	27
2. <i>Der „Ursündenfall“ der Menschheit nach C. G. Jung</i>	28
3. <i>Das Böse als Verfehlung der Existenz</i>	33
IV. Biblische Versuche einer Deutung des Bösen im Alten Testament	37
1. <i>Das Zornmodell</i>	37
2. <i>Ursündenmodelle</i>	39
3. <i>Das Satansmodell</i>	41
4. <i>Das Dämonenmodell</i>	47
V. Das Böse und seine Deutung in den neutestamentlichen Schriften	48

Kapitel 2: Schuld und Sünde	53
I. Das Böse und die Schuld in der Literatur	54
1. <i>Von der persönlichen Schuld zur „Schuld der Gesellschaft“: das Böse als Entfremdung des Menschen</i>	54
2. <i>Das Böse als Zerfall der Werte — Schuld als Verlust der Wirklichkeit</i>	56
3. <i>Das „gute Gewissen“ aus Mangel an Gewissen — Vorurteil als Schuld</i>	59
4. <i>Gesellschaftliche Mechanismen und menschliche Schuld</i>	62
5. <i>Schuld als Selbstfreispruch und Leugnung von Mitschuld</i>	67
II. Verschiedene Dimensionen der Schuld	70
1. <i>Eigenart der Schuld</i>	70
Einsicht und Freiheit als Voraussetzung persönlicher Schuld	70
Schuldgefühl — Schuldbewußtsein — Schuld erfahrung	71
Vom Schuldbewußtsein zur Schuld erfahrung	73
2. <i>Wandel der Schuld erfahrung zu Beginn der Neuzeit</i>	75
3. <i>Schuld fähigkeit der Menschen — uns aufgegeben</i>	77
4. <i>Die verschiedenen Ebenen der Schuld erfahrung</i>	78
Die Ebene äußerer Moralität	78
Die moralische Ebene	79
Die religiös-personale Ebene	79
5. <i>Verschiedene Ebenen der Rede von Schuld</i>	80
Ontologische oder existentielle Schuld	80
Die juristische oder rechtliche Ebene	81
Sittliche Schuld — Mitschuld und transpersonale Schuld	81
Schuld als Kollektivschuld	83
III. Unzureichende Umschreibung der Sünde	84
1. <i>Das objektivistische und individualistische Sündenverständnis</i>	84
2. <i>Das fundamentalistische und legalistische Sündenverständnis</i>	87

3. Die Problematik der Rede von „läßlicher Sünde“ und von „Todsünde“	89
IV. Wesen und Eigenart der Sünde in der Bibel	92
1. <i>Sünde im Alten Testament</i>	93
2. <i>Der Sündenbegriff im Judentum</i>	95
3. <i>Sünde im Neuen Testament</i>	96
Sünde als Einzeltat	98
Sünde als Wesensbestimmtheit des Menschen	98
Sünde als persönliche Macht	99
V. Wesen und Eigenart der Sünde in der Moralthologie	100
1. <i>Sünde als Unordnung oder Übertretung des Sittengesetzes</i>	100
2. <i>Sünde als Selbstsucht</i>	101
3. <i>Sünde als Verkehrung der inneren Ordnung des Menschen</i>	102
4. <i>Sünde als Abfall von Gott, als Unglaube, als Beleidigung Gottes</i>	103
5. <i>Die soziale und die ekklesiale Dimension der Sünde</i>	105
6. <i>Sünde — Geheimnis des Bösen</i>	106
7. <i>Sünde als Widerspruch gegen den Heiligen Geist</i>	107
VI. Sünde als personales und transpersonales Geschehen	108
1. <i>Ursünde — Erbsünde — Sünde der Welt</i>	108
2. <i>Personale Sünde und soziale Sünde</i>	111
3. <i>Die „strukturelle Sünde“ als gesellschaftliche Wirklichkeit</i>	113
4. <i>Ablehnung der Dreiteilung: läßliche Sünde — schwere Sünde — Todsünde</i>	120
5. <i>Verhältnis von persönlicher Sünde und struktureller Sünde — personaler Schuld und transpersonaler Schuld</i>	122
6. <i>Dialektik des Bösen in der Welt</i>	124
Kapitel 3: Umkehr und Versöhnung	127
I. Der Umgang mit Schuld	128
1. <i>Lösung des Schuldproblems aus psychologischer Sicht</i>	128

2.	„Ent-Schuldigung“ als Schuldentlastung — mißglückte Selbstrechtfertigung	131
3.	Annahme des Schattens — Stehen zur eigenen Schuld	137
4.	Aufgerufen zur Entscheidung zwischen Gut und Böse	139
5.	Schuld und Vergebung nach den „Erlösten“ von Joseph Wittig	141
II.	Schuld — Sühne — Strafe	144
1.	Sühne und Strafe im Alten Testament	144
2.	Sühne und Strafe im Neuen Testament	146
3.	Das traditionelle Verständnis von Sühne und Strafe	147
4.	Sühne — Vergeltung oder Versöhnung?	149
5.	Sühne als Leistung — Versöhnung als Geschenk	151
6.	Umkehr — Forderung des Evangeliums	152
7.	Umkehr als Weg zur Versöhnung mit Gott und mit der Gemeinschaft	155
III.	Buße und Versöhnung	157
1.	Die einmalige Buße in der frühen Kirche als „römische Praxis“	158
2.	Die öftere „Beichte“ als iro-schottische Bußpraxis	161
3.	Die „Beichte“ im Hochmittelalter und in der Neuzeit	162
4.	Bedeutung des Bekenntnisses persönlicher Schuld	163
5.	Wandel der Bußpraxis heute — das Sakrament der Versöhnung	167
6.	Bedeutung der Bußfeier: Kirche als Subjekt und Ort der Versöhnung	172
7.	Sakrament der Versöhnung — Vorwegnahme des letzten Gerichtes	176

Einleitung

Die Aussagen über das Böse in der Welt, über Sünde und Schuld des Menschen und über die durch Jesus Christus erfolgte Versöhnung des Menschen mit Gott gehören zur zentralen christlichen Botschaft. Dennoch tut sich die Theologie heute schwerer als zu früheren Zeiten, das Phänomen des Übels und des Bösen in der Welt zu deuten und Schuld und Sünde des Menschen im einzelnen abzugrenzen. Neue natur- und humanwissenschaftliche Erkenntnisse werfen zudem die Frage auf, ob wirklich das, was dem Menschen bisher als Sünde und Schuld zugerechnet wurde, seiner Verantwortung zugewiesen werden kann oder ob es nicht eher die Folge bestimmter triebhafter Mechanismen oder gesellschaftlicher Zwänge ist. Böses, aber auch Krankheit und Leid, Übel und Not, begegnen uns in vielfältiger Weise: in der menschlichen Existenz wie in der Welt als solcher. Angesichts dieser Erfahrungen schwindet zunehmend das Bewußtsein, daß unser Leben und unsere Welt einen Sinn haben. So wird heute die seit Jahren diskutierte Sinnfrage abgelöst durch die Frage nach der Eigenart des Bösen und der Schuld. Wie erfahren wir in unserer Umwelt Schuld? Wie gehen wir mit solcher Erfahrung um? Wie können wir mit ihr leben oder fertig werden?

In einem *ersten Kapitel* werden zunächst die verschiedenen Deutungsversuche des Bösen im weitesten Sinne — also des Übels in der Welt — aufgezeigt. Dabei mag ein kurzer Seitenblick auf die Aussagen der Verhaltensforschung, der Tiefenpsychologie und philosophischer und soziologischer Theorien zeigen, wie unter dieser zum Teil wertfreien Perspektive Böses und Schuld aufscheinen. Die verschiedenen Interpretationen des Bösen in den biblischen Schriften führen dann zur Deutung des Bösen im engeren Sinne als sittlich Böses, das der Verantwortung des Menschen zugewiesen bleibt.

Das *zweite Kapitel* befaßt sich mit den Begriffen von Sünde und Schuld, vor allem mit den verschiedenen Dimensionen des Schuldbegriffes. In der traditionellen Moralthologie wurde Schuld ja weit hin eindimensional verstanden. Nur jenes Übel, das mit Wissen und

Wollen verursacht war, wurde als Schuld zugerechnet. Heute zeigt sich zunehmend, daß ein solches Schuldverständnis offensichtlich nicht ausreicht. Gerade in außertheologischen literarischen Darlegungen begegnet uns ein umfassenderer Schuldbegriff: Schuld als gutes Gewissen aus Mangel an Gewissen, als das Nichtengagement oder als Sündenbockdenken. Darum sollen gerade in diesem Teil literarische Zeugnisse zur Sprache kommen. Anliegen ist es, die in der Literatur zum Ausdruck kommenden Erfahrungen aufzugreifen und innerhalb der Theologie für ein differenzierteres Verständnis von Sünde und Schuld und für das Umgehen mit Schuld fruchtbar zu machen. Was in diesen literarischen Aussagen mehr als Phänomen von Schuld aufgezeigt wird und letztlich unverbindlich bleibt oder dem Belieben der Leser überantwortet wird, erhält in den christlichen Glaubensaussagen zu Sünde und Ursünde oder Erbschuld des Menschen einen verbindlichen Anspruch, der existentielle Bedeutung besitzt. Es gibt Böses in der Welt und auch in diesem meinem Leben, selbst wenn ich es nicht wahrhaben möchte oder verdrängt habe. Die Existenz dieses Bösen in uns und um uns kann und darf nicht geleugnet werden. Es gibt aber auch die Zusage, daß dieses Böse nicht das Letzte, nicht Sinn und Ziel dieser Welt ist, sondern der Vergebung bedarf und auch Vergebung und Versöhnung erfährt. Während der Literat nur sagen kann: „Es mag sein“, wird der Glaubende bekennen: „Ich darf hoffen, daß es so etwas gibt.“ Diese Zusage der Versöhnung — nicht Sühne als Vergeltung! — soll im *dritten Kapitel* erläutert werden, wobei der Stellenwert vielfältiger Formen der Vergebung von Schuld innerhalb des christlichen Glaubens und Lebens zu beachten bleibt: die Begegnung mit dem Wort Gottes in der Heiligen Schrift und in der Verkündigung, großherzige Taten der Liebe, Bußfeier und die im engeren Sinne sakramentale Versöhnung im Bußsakrament, früher „Beichte“ genannt. Es geht im folgenden nicht nur um Wege zur Bewältigung von Schuld, sondern auch um eine stärkere Sensibilisierung für die verschiedenen Formen und Dimensionen des Schuldigwerdens und um die Tatsache, daß Schuld nach Vergebung ruft. Somit enthalten die folgenden Ausführungen zugleich auch einen Aufruf an den Leser, sich dieser Botschaft der Versöhnung zu stellen, die in Jesus Christus

bereits erfolgt ist und die dem Menschen nicht aufgebürdet, sondern angeboten wird. Dies ist ja mit dem Aufruf zur Umkehr gemeint: „Du sollst und du kannst dein Leben ändern — genauer, ändern lassen!“ Es ist nie zu spät.“ Diese hoffnungsvolle Aussage steht über dem christlichen Verständnis von Sünde und Schuld, Umkehr und Versöhnung. Der Christ sollte darum nicht von Sünde und Schuld sprechen, ohne zugleich auch auf die Vergebung hinzuweisen; sonst wird die Frohbotschaft zur Drohbotschaft.

Einen Dank möchte ich aussprechen meinen Mitarbeitern in der Universität — Frau Dr. Benedikta Hintersberger und Frau Dr. Elisabeth Bleske — sowie zahlreichen Studenten, die mir im Rahmen meiner Vorlesungen und Seminare so manche gute literarische Anregung vermittelt haben, nicht zuletzt auch Frau Ingrid Kutscher für das Lesen der Korrekturen.

Kapitel 1

Das Böse und seine verschiedenen Deutungsversuche

In unserem unreflektierten Sprachgebrauch wird „böse“ als Gegensatz zu „gut“ verwendet. Alles, was menschliches Leben irgendwie bedroht, was es erschwert, erscheint als böse. Im vormoralischen Sinne spricht man z. B. von einer „bösen Krankheit“, von „bösen“ Vorahnungen und Ereignissen. In diesem weitesten Sinne sollte man besser von einem „Übel“ oder nur analog von böse im Sinne von „schlimm“ oder „schlecht“ sprechen. Davon zu unterscheiden ist das Böse im metaphysischen Sinne; es steht im Gegensatz zum Guten als dem entgegengesetzten Seinsbereich. Mit „sittlich böse“ ist jedoch das dem Menschen verantwortlich zugesprochene ethische Verhalten gemeint, das der inneren Überzeugung und den ethischen und religiösen Wertsetzungen des Handelnden zuwiderläuft.

Eine dualistische Deutung der Wirklichkeit erklärt gut und böse als zwei gleich ursprüngliche Prinzipien, die voneinander abhängen und zu- oder untergeordnet sind. Besonders in den persischen Religionen dominiert dieser dualistische Ansatz. — In verschiedenen Schöpfungsmythen kommt das Böse durch die Schuld eines urzeitlich mythischen Geschöpfes in die Welt oder es existiert als Ursache des Todes und des Übels in der Welt. Wieder andere, platonische und neuplatonische Interpretationen sehen in der Struktur der Vergänglichkeit, der Unvollkommenheit des Irdischen und des Wandelbaren einen negativen Abglanz des unvergänglichen göttlichen Seins.

Wer vom Bösen spricht, kann dies nicht tun ohne Bezug auf das Gute. Gut und Böse sind leitende Grundbegriffe der Ethik. Doch werden sie als solche heute oft in Frage gestellt, als metaphysisch belastet und als bloße Leerformeln bezeichnet. Es sieht so aus, als würden diese beiden Begriffe innerhalb der Ethik abgelöst durch die neuen Leitbegriffe menschlicher Freiheit, Selbstbestimmung und Mündigkeit. Doch auch Freiheit und Selbstbestimmung bedürfen

einer Ausrichtung nach dem, was recht ist, d. h. was zum Glücken menschlichen Lebens und Zusammenlebens beiträgt. Damit aber werden wir wieder zurückgeworfen auf die Grundbegriffe von gut und böse.

Was jedoch böse ist, läßt sich keineswegs eindeutig festmachen. Es gibt zwar durchaus jene unreflektierte Erfahrung: Das, was mir an Unrecht getan wird, ist böse. Dahinter verbirgt sich Bosheit, Grausamkeit. Doch geht man der eigentlichen Ursache solchen Verhaltens nach, so bieten sich sehr verschiedene Deutungsmodelle an, die keineswegs immer in Übereinstimmung zu bringen sind.

In der Tradition wird die Frage nach dem Bösen, seiner Herkunft und Deutung unter sehr verschiedenen Gesichtspunkten aufgeworfen. Es gibt vielfältiges Übel in der Welt, Leid, das nicht abgeändert werden kann und das dennoch dem Menschen nicht zugerechnet werden darf. Es gibt aber auch Grausamkeiten und Aggressionen, die von Menschen verursacht werden, oft aber den Eindruck hinterlassen, als seien auch hier Menschen nur Spielball anderer Kräfte. So wird der Begriff „böse“ nicht nur im eigentlich ethischen Sinne, sondern auch im vormoralischen Sinne als „Übel“ verwendet. Es kann erhellend sein, auf einige dieser verschiedenen Deutungsversuche zurückzugreifen.

Über das sittlich Böse zu sprechen heißt zugleich auch, über die Eigenart und über das Selbstverständnis des Menschen, seine Freiheit, seine Verantwortung und sein Versagen zu reflektieren. Es geht hierbei um grundlegende Strukturen menschlichen Handelns, aber auch um menschliche Erfahrungen, die einer theologischen Interpretation bedürfen. In der Geschichte der Menschheit wurde die Rede vom Bösen weithin religiös verankert.

In unserem Jahrhundert haben sich neben der Theologie, der Philosophie und der Anthropologie besonders die Verhaltensforschung, die Psychologie und die Soziologie mit dem Phänomen des Bösen und der Schuld näher auseinandergesetzt. Diese letzten drei Wissenschaften bekommen natürlich entsprechend ihrer methodischen Begrenzung nur einen ethisch nicht unmittelbar relevanten Teilaspekt in den Blick und versuchen, ihn zu analysieren. Einige Vertreter der Verhaltensforschung und der Soziologie sehen einen Zusammen-

hang zwischen Schuld und Aggression; beide stehen in einem Wechselbezug zueinander. — Im folgenden sollen drei außertheologische Deutungsversuche des Bösen aufgezeigt werden, um danach biblische Versuche einer Erklärung der Herkunft des Bösen und der Sünde anzugehen.

I. „Das sogenannte Böse“ aus der Sicht der Verhaltensforschung

Der Begriff des „sogenannten Bösen“ stammt von *Konrad Lorenz* (geb. 1903), der seinem später zum Bestseller gewordenen Werk den Untertitel „Zur Naturgeschichte der Aggression“ gab¹. Lorenz geht dabei von einem dem Tier und Menschen gemeinsamen Trieb aus: dem Aggressionstrieb. Aggression gilt hier als die intraspezifische Form des Kampfes innerhalb derselben Art. Die Frage, die er aufwirft, lautet: Gibt es wirklich einen Trieb der Selbstvernichtung innerhalb einer Art? S. Freud sprach ja bereits von einem Todestrieb des Menschen. Am Beispiel der Ratten und ihrem Sippenbezug zeigt Lorenz, daß diese innerhalb ihrer eigenen Sippe durchaus selbstlose Helfer sind, gegenüber Artgenossen, die nicht zur Sippe gehören, jedoch blutrünstige Teufel sein können.

1. Wozu das Böse gut ist

Ziel der Aggression ist nach K. Lorenz niemals die Vernichtung von Artgenossen; Aggression dient vielmehr der Arterhaltung, der Selektion oder der Zuchtwahl; als Konkurrenzkampf zwischen Nahverwandten, in der Abwehr eines Angriffes, in der Ausnutzung der Nahrungsquellen und im Revierkampf besitzt sie eine lebens- und arterhaltende, genauer eine gen-erhaltende Funktion. Sie ist also ein Teil der system- und lebenserhaltenden Organisation aller Lebe-

¹ K. Lorenz, Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression, Wien 1963.

wesen. Insofern sei die Aggression kein wirkliches Böses, sondern nur ein „sogenanntes Böses“.

Lorenz wendet nun diese Aussage auch auf den Menschen an. Die intraspezifische menschliche Selektion sei bereits in der frühen Steinzeit in eine Sackgasse geraten. Durch Bewaffnung, Bekleidung und gesellschaftliche Organisation habe sich der Mensch zum Herrscher über seine außerartliche Umwelt gemacht. Von dieser gehe kein Selektionsdruck mehr aus. So wurde für den Menschen schließlich der Krieg zum Selektionsfaktor. Diese intraspezifische überzüchtete Aggression sei darum gefährlich, verderblich und böse. Sie ist vor allem durch die Technik und durch die Möglichkeit des „Tötens aus der Entfernung“ heraus besonders böse, weil hier die unmittelbaren Tötungshemmungen beseitigt sind. Dieser so herausgezüchtete Aggressionstrieb des Menschen erfuhr eine besondere Verschärfung durch die Betonung kriegerischer Tugenden. Auch andere Gesetzmäßigkeiten tierischer Aggression ließen sich auf den Menschen übertragen: so die spontane Regung, aber auch der Stau von Aggression, der die einzelnen Lebewesen in ihrem Zusammensein überempfindlich macht. Lorenz zieht Parallelen zwischen dem Verhalten der Graugänse und dem des Menschen und betont, daß solche Verhaltensweisen „bis in lächerliche Einzelheiten schlechthin gleich sind“². Darum sei es törichter Geisteshochmut vieler Menschen, wenn sie an einem Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier festhielten. Vielmehr sei jene Demuthaltung erforderlich, mit der der Mensch seine Verbundenheit mit dem Tierreich und dessen Gesetzmäßigkeiten annehme: „Es steckt in jeder echten Liebe ein hohes Maß latenter, durch die Bindung verdeckter Aggression, daß beim Zerreißen dieses Bandes jenes gräßliche Phänomen zustande kommt, das wir Haß nennen. Keine Liebe ohne Aggression, aber auch kein Haß ohne Liebe“³.

² Ebd. 307.

³ Ebd. 302.

2. Kritik dieses Ansatzes und seiner Übertragung auf den Menschen⁴

Von seinem naturwissenschaftlich-empirischen Ansatz her kann Lorenz den Menschen nur in seinen biologisch-empirischen Phänomenen als Instinktwesen begreifen. Insofern ist hier das Böse oder die zerstörende Aggression eine Instinkthandlung, eine Fehlfunktion des Aggressionstriebes. Dabei wird der Aggressionstrieb als äußerlich mechanisch wirkend verstanden, unabhängig von Wille, Freiheit und von Wertvorstellungen; er scheint der unmittelbaren Steuerung und Selbstverantwortung des Menschen entzogen zu sein. Hier bestimmt die Evolution, was gut und was böse ist; gut ist, was der Arterhaltung und Artentfaltung dient, böse, was artschädigend wirkt oder was der Evolution widerstreitet. Heutige Ethologen sehen allerdings nicht in der Art-, sondern in der Gen-Erhaltung das Ziel naturgegebener Steuerung.

Zur Erklärung des Übels in der Welt und vor allem des menschlich bösen Tuns reicht dieses Modell jedoch nicht aus. Immerhin enthält diese Theorie der Verhaltensforschung einen wichtigen Hinweis: Das sogenannte Böse erweist sich als eine Fehlleistung des Menschen, das mit entsprechender Analyse der Ursachen in die Verantwortung zu nehmen ist. Derartige ethologische Erkenntnisse besitzen auch eine Bedeutung für menschliches Verhalten. So stellt die vergleichende Verhaltensforschung fest: Je höher ein Lebewesen entwickelt ist, je mehr Umweltdaten es zu sammeln vermag, um so weniger ist es auch festgelegt, um so offener und „freier“ kann es sich verhalten, unter Umständen auch zum Schaden der eigenen Art. Mit zunehmender „Befreiung“ tritt jedoch eine entsprechende Gefährdung ein. Dabei schlägt sich die Hemmung des Bösen in sog. Ritualisierungen nieder. Ritualisierte Verhaltensweisen bei Tier und Mensch haben ihren Ursprung weithin in partnerbindenden und brutpflegenden Aktivitäten, die dem Weiterleben der Art dienen.

⁴ Vgl. hierzu besonders die Auseinandersetzung mit K. Lorenz in: W. Czapiewski — G. Scherer, *Der Aggressionstrieb und das Böse*, Essen 1967; F. Hacker, *Aggression. Die Brutalisierung der modernen Welt*, Hamburg 1973.

Solche Ritualisierungen sind sozialetisch beachtenswerte Leistungen, denn sie führen die unkontrolliert ablaufenden biologischen Aktivitäten zu einem aggressionshemmenden Verhalten. Dem Menschen aber bleibt es aufgegeben, die vitalen Kräfte in den Dienst eines gekonnten und gestalteten Umgangs mit der Aggression zu stellen. Was beim Tier durch Instinkte veranlaßt wird, muß der Mensch lernen: seine Triebkräfte zu formen und in einen geistig-leiblichen Zusammenhang mit der Gesamtsituation seines Verhaltens zu bringen. Sittliche Normen, die sich im Verlauf der Zeit herausgebildet haben, sind Wegweiser für rechtes Verhalten. Der fehlenden Tötungshemmung entspricht nun die Forderung: „Du sollst nicht töten!“⁵.

Beim Menschen gibt es auch ein moralanaloges Verhalten, das noch im vorsittlichen Bereich liegt und das dennoch für die Gestaltung der Umwelt bedeutsam bleibt. Gemeint ist jenes Verhalten, das zwar unüberlegt ausgeführt wird, aber nicht anders ausfallen würde, wenn es zuvor überlegt würde; es ist also sachlich richtig und hält einer nachträglichen moralischen Überprüfung stand. Nur insofern es subjektiv noch nicht „verantwortlich“ mitvollzogen wird, liegt es noch im vorsittlichen Bereich. Umgekehrt gibt es aber auch ein entsprechendes Fehlverhalten, das subjektiv als solches nicht oder noch nicht erkannt wurde, dennoch aber verhängnisvolle Folgen zeitigt, also Übel anrichtet. Es bleibt zu prüfen, ob und inwieweit dem Menschen als Verursacher solchen Übels auch eine Art von Schuld zugesprochen werden kann.

Wenngleich also der Begriff des sittlich Bösen im Bereich der Biologie und der Verhaltensforschung keinen Platz hat, so unterscheidet der Verhaltensforscher doch zwischen richtigen und falschen Verhaltensweisen, wobei der Maßstab für die Bewertung jeweils nicht einfach das Überleben oder der Nutzen bzw. Schaden für die Art ist, sondern der bestmögliche Gen-Erhalt. Dieses hier biologisch bestimmte Bezugspaar „richtig“ und „falsch“ steht auch in einem Zusammenhang mit dem für den Menschen geforderten rechten

⁵ Vgl. hierzu W. Wickler, Die Biologie der Zehn Gebote, München ³1975 (inzwischen neubearbeitete Auflage).

oder falschen Verhalten, wobei nur der Wertungsmaßstab ein anderer ist; auf der naturwissenschaftlichen Ebene wird jedenfalls die Qualität von „sittlich gut“ und „sittlich böse“ nicht erreicht.

3. Triebformung als sittliche Aufgabe des Menschen

Wo immer der Mensch in seinem vitalen Dasein bedroht ist, regt sich normalerweise eine vorgegebene vitale Potenz; das sind Kräfte, mit denen er Leib und Leben verteidigt. Offensichtlich gehört eine solche Bereitschaft zu den biologischen Strebekräften des Menschen. Thomas von Aquin bezeichnet eine solche Abwehrbereitschaft des Menschen als „zornmütiges Streben“ (*appetitus irascibilis*): jener vitale Mut, der drohenden Gefahren oder Verlusten einen Widerstand entgegensetzt oder Hindernisse auf dem Weg zum Ziel beseitigt. Im Anschluß an die aristotelische Ethik unterscheidet Thomas von diesem zornmütigen Streben das begehrende Strebevermögen (*appetitus concupiscibilis*).

Der Mensch aber kann bis in seine Grundauffassung des Lebens so tief verletzt werden, daß er sich nicht mehr zu wehren vermag — auch nicht gegen den Tod. Er gibt dann auf — nicht wegen des Fehlens vitaler Reserven, sondern weil sich ihm die Wirklichkeit so sehr verdunkelt hat, daß er den Lebensmut verliert. Er gibt auf, weil er nicht mehr will, weil sich für ihn ein Sinn des Lebens nicht mehr erschließen läßt, obwohl er vielleicht noch vital gesehen leben könnte. Eine derartige Hoffnungslosigkeit kann nicht unmittelbar biologisch einsichtig gemacht werden. Hier versiegen die biologischen Kräfte zunehmend infolge der fehlenden geistig positiven Einstellung des Menschen. Gerade darin wird auch deutlich, daß menschliche Aggression nicht in sich selbst abgeschlossen ruht, sondern auf etwas aus ihr selbst nicht Ableitbares hin offen ist und von diesem getragen wird. Die sittliche Aufgabe des Menschen besteht nun darin, diese vitalen Kräfte in den Dienst der Verwirklichung der Gestaltung dieser Welt nach den Maßstäben von Gerechtigkeit und menschenwürdiger Freiheit zu stellen. Es gibt hierbei durchaus einen gekonnten und gestalteten Umgang mit der Aggression, der positiv zu wer-

ten ist und konstruktiven Charakter trägt. Es gibt aber auch einen ungekonnten, zerstörerischen, destruktiven Umgang — besonders dort, wo jede Triebformung fehlt. Triebverdrängung, unerträgliche und perversierte Frustrationen und Einschränkungen können zu destruktivem Aggressionsstau führen, wobei eine solche destruktive Aggression beim Menschen weitaus gefährlicher ist als beim Tier. Die zunehmende Mächtigkeit und Fähigkeit des Menschen, auch die Voraussetzungen des eigenen Lebensraumes zu steuern, bedarf darum um so mehr eines ethischen Regulativs zu verantwortlichem Verhalten. Selbst wenn man heute nicht mehr einfach von einem „Aggressionstrieb“ sprechen kann, sondern besser von vitalen Kräften ausgeht, die dem Menschen eigen sind, so stehen diese doch in einem größeren Konnex mit der Gesamtsituation des Menschen. Sie sind — wie alles Biologische beim Menschen — für das Metabiologische offen, vermögen aber auch in den Dienst des Bösen zu treten. Insofern wird die Zukunft des Menschen nicht von der instinktmäßigen Sicherung menschlichen Verhaltens abhängen — das wäre Regression —, sondern von der Frage, ob und inwieweit der Mensch heute und morgen noch aus Verantwortungsbewußtsein heraus zur Gestaltung des Lebens und Zusammenlebens in Gerechtigkeit und Liebe fähig ist oder nicht. Nicht die Aggression oder die vitalen Kräfte des Menschen sind böse, sondern das Nichtindienstnehmen dieser Kräfte, die Unterlassung der aufgetragenen Steuerung und Formung der Triebkräfte. Triebe können also eine Doppelfunktion haben: Sie können Leben erhalten, sie können aber auch Leben zerstören. Zerstörerische Kräfte lassen sich jedoch hemmen und umleiten.

So weist die Verhaltensforschung bereits auf jene Verantwortung hin, die dem Menschen in dem Augenblick zukommt, wo er weiß, daß sich seine Triebkräfte ohne eine solche Formung zerstörerisch auswirken. Die Aussage „mein Trieb drängt mich einfach dazu“ kann also nicht schlechterdings als Entschuldigung für ein bestimmtes Verhalten herangezogen werden. Gerade hierin wird deutlich, daß uns auch die Verhaltensforschung auf eine Verantwortung verweist, die dem Menschen in dem Augenblick zukommt, wo eine ehemals vorliegende instinktmäßige Hemmung nicht mehr vorhan-

den ist, sondern ihm die Steuerung für richtiges Verhalten zugewiesen bleibt. Das Böse liegt also weder im biologischen Ablauf einer mit absoluter Notwendigkeit wirkenden Naturkraft, noch in der sozio-ökonomischen Struktur. Damit wird nicht einer Verharmlosung des Bösen Vorschub geleistet, im Gegenteil: Es wird gesagt, daß das wirklich Böse (als sittlich Böses) steuerbar ist bzw. dem Menschen die Verantwortung dafür zugewiesen bleibt.

II. Das Böse in einer metaphysikfreien Moral

1. *Das Böse als kollektive Aggression im Krieg*

Arno Plack hat in seinem feuilletonistischen Werk „Die Gesellschaft und das Böse“ die sittliche Infrastruktur unserer Gesellschaft beschrieben⁶. Im Gegensatz zu Konrad Lorenz möchte er die These begründen, daß das Böse in der Gesellschaft in der Form der Aggression des Menschen kein ursprüngliches, sondern ein erst durch Triebfrustrationen erlerntes Verhalten darstellt. Die Ursache für eine solche Verkümmernng des sozialen Verhaltens aber sei eine Moral, die die vitalen Antriebe des Menschen unterdrückt oder zu stark reglementiert. Die herrschende Moral sei darum eine verfehlte Moral, da sie in einer dualistischen Wertung den Leib und die Geschlechtlichkeit als böse ansehe und den Menschen zur Unterdrückung seiner vitalen Antriebe verpflichte. Damit aber werde gerade die Aggression gefördert. Nicht der Mensch ist böse, sondern die Gesellschaft, die sich als Sittenwächter versteht und die den Menschen durch die Forderung einer Triebunterdrückung auf den Abweg der Normenverletzung stößt. Die ganze Kulturgemeinschaft sei somit neurotisch; sie verfehle den allgemeinen Sinn von Moral, der sich aus der ungebrochenen Natur des Menschen ergibt. Das wahrhaft Böse aber, das die Gesundheit und das Leben aller bedroht,

⁶ A. Plack, Die Gesellschaft und das Böse. Eine Kritik der herrschenden Moral, München ¹²1977.

ist der Krieg. Er wie auch die Einzelverbrechen entstünden nur durch die Verdrehung des vermeintlich Bösen, nämlich durch die Unterdrückung der vitalen Triebkräfte des Menschen. Das wahre Böse aber werde nicht erkannt. Der Mensch wolle dafür keine Verantwortung übernehmen. Weil sich aber eine fatalistische Haltung gegenüber dem Krieg, für den niemand schuldig sein will, entwickelt, weil das kollektive Morden keinem verantwortlich zugewiesen werden kann, pfllegt man eine Symptombekämpfung, keine Wurzelbehandlung. Man richtet das Augenmerk auf das vermeintlich Böse, auf die Unterdrückung der vitalen Antriebskräfte des Menschen. Die Unterdrückung, Verleugnung oder Verniedlichung der Triebe aber führe wiederum dazu, daß sie in jähen ungeordneten Schüben die Decke einer keimfreien Sittlichkeit durchbrechen und sich in Ausbrüchen kollektiver Aggressivität oder in Gewaltakten einzelner niederschlagen. In der Verfolgung von Minderheiten religiöser, rassischer, nationaler und auch sexueller Art werde dieses aus der Triebunterdrückung erwachsene aggressive Böse auf Sündenböcke in der Gesellschaft projiziert. Die nicht abgeleiteten oder verdrängten Triebe sammelten sich „für die Verfolgung von religiösen, rassischen, nationalen oder auch sexuellen Minderheiten. Deren verschwiegene sittliche Pflicht geradezu ist es, so böse zu erscheinen, wie der rechtschaffene Bürger sie als Ziel seiner Mordlust benötigt ... Die Kriege sind die großen Schleusentore für kollektiv angestaute Aggressivität“⁷.

Plack übernimmt hier die These neomarxistischer Autoren (u. a. von Herbert Marcuse), daß zum kulturellen Zusammenleben der Menschen nicht notwendig ein Triebverzicht gehöre. Triebbefriedigung entspanne, mache friedfertig. Bei periodischer Entladung der Triebstauungen jedoch würden die Hemmungen des Triebes wieder stärker. Triebunterdrückung und kollektive Aggression werden hier als notwendig zusammenhängend gesehen: als Ursachen für das Böse. In Umkehrung zum traditionellen Schema wird nicht dem

⁷ Ebd. 272. Zur Kritik an Plack vgl. H. Fischer, Der Schuldbegriff im Kontext heutiger Anthropologie, in: Handbuch der christl. Ethik III, Freiburg 1982, 160–180, besonders 161.

einzelnen schuldig gewordenen Menschen, sondern der Gesellschaft als ganzer eine „heilende Behandlung“ empfohlen. Der einzelne reproduziere nur auf seine Weise die Fehler einer repressiv gewordenen gesellschaftlichen Moral. In der Schuld des einzelnen, die eine Fiktion bleibt, zeige sich das Spiegelbild einer perversierten Moral. Die neue Moral aber gründe auf der Bejahung der ungebrochenen Natur des Menschen.

Bei diesem Ansatz von A. Plack wird nun doch Triebverzicht und Triebverdrängung gleichgesetzt. Richtig an der These von Plack ist, daß Triebverdrängung tatsächlich zu einem entsprechenden Stau und zu gefährlichen Entladungen und Kompensationen führen kann. Doch fordert menschliches Zusammenleben immer wieder Rücksichtnahme und auch Triebverzicht, der in dem Augenblick nicht zur Triebverdrängung wird, wo er von einem tragfähigen Motiv bestimmt bleibt. Der triebpsychologischen und kultursoziologischen Theorie von Arno Plack liegt ein geradezu naiv-optimistisch anmutendes Menschenbild zugrunde, das der langen geschichtlichen Erfahrung widerspricht. Dennoch lebt diese Theorie aus der richtigen Einsicht, daß eben unmotiviert abverlangter Triebverzicht — hier müßte man mit Recht von „Triebverdrängung“ sprechen — negative Folgen hat und sich sowohl für den einzelnen wie für eine ganze Gesellschaft verheerend auswirken kann.

2. Das Böse als gesellschaftliche Realität

Je komplexer und differenzierter unsere Gesellschaftsordnungen werden, um so weniger überzeugt die Auffassung, daß das Böse auf individuelles Verhalten oder gar auf transzendente Ursachen zurückzuführen sei. So werden das Übel in der Welt, Not und Armut, Aggressivität, Kriminalität und Unrecht als Böses gedeutet, dessen Ursprung in sozialen Regelungen oder gesellschaftlichen Strukturen liege.

Bereits bei dem im 19. Jahrhundert lebenden Arzt und Schriftsteller *Georg Büchner* (1813—1837) wird Schuld vornehmlich nicht mehr

dem Individuum, sondern den gesellschaftlichen Verhältnissen zugewiesen. Der einzelne bleibt den Triebregungen des „Es“ und dem Druck des Milieus ausgeliefert. In seinem Erstlingsdrama und Hauptwerk „Dantons Tod“ schildert er in zweiunddreißig Szenen Charaktergestalten aus der Französischen Revolution. Der epikureische Vollblutmensch Danton steht dem tugendhaft kalten Robespierre gegenüber. In aphoristischer Kürze läßt Büchner seine Gestalt sich verteidigen mit den Worten: „Wer hat das Muß gesprochen, wer? Was ist das, was in uns lügt, hurt, stiehlt und mordet? Puppen sind wir, von unbekanntem Gewalten am Draht gezogen; nichts, nichts wir selbst“⁸. — In seinem erst spät entdeckten fragmentarisch gebliebenen Sozialdrama „Woyzeck“ — 1925 von Alban Berg als „Wozzeck“ musikalisch gestaltet — schildert Büchner die Tragödie des kleinen Soldaten, dem sein Hauptmann Vorhaltungen macht, daß er ein uneheliches Kind habe. Als er erfährt, daß seine Geliebte und Mutter des Kindes, Marie, ihn mit dem Tambourmajor betrügt, gibt es für ihn kein Halten mehr. Im Ringkampf besiegt er seinen Rivalen, ersticht seine noch immer heiß geliebte Marie auf einem Waldweg am Teich und stürzt sich danach noch einmal im Wirtshaus in den Strudel des Lebens, um anschließend in den Teich zu gehen. Auch diese arme Kreatur macht die Erfahrung eines „Es“ geltend, das ihn einfach überkommt — während zugleich die Vertreter des Bürgertums noch idealistisch von Freiheit schwärmen und selbstgefällig von Tugend reden.

In der ersten Szene im Dialog zwischen Hauptmann, Doktor, Barbier und dem Soldaten Woyzeck legt er letzterem die entlarvenden Worte über die Tugend des guten Menschen in den Mund:

„Ja, Herr Hauptmann, die Tugend — ich hab's noch nit so aus. Sehn Sie: wir gemeine Leut, das hat keine Tugend, es kommt einem nur so die Natur; aber wenn ich Herr wäre und hätt einen Hut und eine Uhr und eine Anglaise (= Gehrock) und könnt' vornehm reden, ich

⁸ G. Büchner, Danton's Tod, Darmstadt 1981; vgl. P. K. Kurz, Das Böse und die Schuld in der zeitgenössischen Literatur, in: St. Rehr (Hg.), Sünde — Schuld — Erlösung. Kongress der Moralthologen und Sozialethiker 1971 in Salzburg, Salzburg — München 1973, 47—57, bes. 48.

wollt schon tugendhaft sein. Es muß etwas Schönes sein um die Tugend, Herr Hauptmann. Aber ich bin ein armer Kerl“⁹.

Das ganze Werk ist ein Aufschrei der gequälten Kreatur Mensch in den untersten Schichten des Volkes. Büchner kritisiert hier die Überzogenheit und den Ideologiecharakter bürgerlichen Lebens und entlarvt die Schuld derer, die sich ihrer Freiheit und Unschuld brüsten und andere in Schuldverstrickung hineindrängen.

Einige Jahrzehnte später ist es *Karl Marx*, der das Böse in der gesellschaftlichen Unordnung erblickt, die zur individuellen und globalen Entfremdung führt. Der Prozeß der gesellschaftlich-menschlichen Selbstverwirklichung in der Produktion ist das Böse. Religion ist für ihn nur eine phantastisch-illusionäre Scheinrealität, die dem Jammertal der Erde einen Heiligenschein aufsetzt. Die Verhältnisse sind zu ändern, in denen der Mensch als erniedrigtes und geknechtetes Wesen lebt. „Die Verhältnisse“ sind zunächst die Produktionsverhältnisse, dann die Gesellschaftsverhältnisse überhaupt, die gewissermaßen eine Verleiblichung und Zementierung des Bösen in einer Klassengesellschaft von Ausbeutern und Ausgebeuteten darstellen. Sie beziehen den Menschen in ein Warenverhältnis ein. Dieses Vokabular von der Korruption des einzelnen aufgrund der gesellschaftlichen Situation kommt auch bei *Bert Brecht* (1898–1956) zum Ausdruck, wenn er im ersten Finale seiner „Dreigroschenoper“ sagt:

„Die Welt ist arm, der Mensch ist schlecht.

Wir wären gut — anstatt so roh;
doch die Verhältnisse, sie sind nicht so.“

Hier wird das Böse und die Schuld des einzelnen einfach auf die Verhältnisse, auf die Gesellschaft geschoben, vom Individuum auf die kollektive Struktur. Während die bürgerliche Gesellschaft die Schuld fast ausschließlich dem Individuum zuwies und auch die Verpflichtungen des einzelnen gegenüber den Forderungen des bürgerlichen Gesetzbuches nur dem Individuum zulastete, wies man nunmehr der bürgerlichen Gesellschaft wie der Kirche, die als Repräsentanten dieser Gesellschaft angesehen wurden, Schuld zu. Der Zwang

⁹ Ebd.

der Verhältnisse führt zum Bösen. Das Böse aber wird hier weithin als das Anonyme verstanden, als jenes Geschehen, das eben nicht mehr unmittelbar einer Person zugeschrieben werden kann, sondern dem Kollektiv. Es ist eine Macht, die die Tendenz hat, sich zu verabsolutieren.

3. Das Böse in der Deutung von Friedrich Nietzsche

Friedrich Nietzsche (1844–1900) hat 1886 in einer eigenen Schrift „Jenseits von Gut und Böse“ eine scharfe Kritik der christlich-abendländischen Deutung des Bösen und vor allem der gegenwärtigen Wertordnungen vorgenommen. Christlicher Glaube ist für ihn „Opferung aller Freiheit, allen Stolzes, aller Selbstgewißheit des Geistes, zugleich Vernechtung und Selbstverhöhnung, Selbstverstümmelung“¹⁰. In der nachfolgenden Streitschrift „Zur Genealogie der Moral“ (1887) möchte Nietzsche die Herkunft unserer moralischen Vorurteile und die Werturteile „gut und böse“ analysieren. Nach einer Sklavenmoral oder einer Moral des Ressentiments, die er den Christen unterstellt, ist eben böse oder schlecht der „Gute“ der anderen Moral, der Mächtige, der Herrschende – der umgedeutet wird „durch das Giftauge des Ressentiments“. Von den Christen und über die Entstehung christlichen Glaubens sagt er: „Sie treten in die Unschuld des Raubtiergewissens zurück, als frohlockende Ungeheuer, welche vielleicht von einer scheußlichen Abfolge von Mord, Niederbrennung, Schändung, Folterung mit einem Übermute und seelischen Gleichgewichte davongehen“¹¹.

Und wenig später heißt es: „Das Schuldgefühl gegen die Gottheit hat mehrere Jahrtausende nicht aufgehört zu wachsen, und zwar immerfort im gleichen Verhältnisse, wie der Gottesbegriff und das Gottesgefühl auf Erden gewachsen und in die Höhe getragen worden ist ... Die Heraufkunft des christlichen Gottes, als des Maximal-Gottes, der bisher erreicht worden ist, hat deshalb auch das Maximum des Schuldgefühls auf Erden zur Erscheinung gebracht“¹².

¹⁰ F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, n. 46.

¹¹ Ders., *Zur Genealogie der Moral*, I n. 11.

¹² Ebd. II n. 20.

Nietzsche ist der Meinung, daß der Niedergang des christlichen Glaubens auch mit einem Niedergang menschlichen Schuldbewußtseins verbunden sein dürfte und daß somit der Atheismus zu einer Art zweiter Unschuld führen wird¹³. Das Böse und Verhängnisvolle der Menschheit sieht Nietzsche eben darin begründet, daß der Mensch „seine natürlichen Hänge mit ‚bösem Blick‘ betrachtet, so daß sie sich in ihm schließlich mit dem ‚schlechten Gewissen‘ verschwistert haben“ — demgegenüber sollte er „die unnatürlichen Hänge, alle jene Aspirationen zum Jenseitigen, Sinnenwidrigen, Instinktwidrigen, Naturwidrigen, Tierwidrigen, kurz die bisherigen Ideale, die allesamt lebensfeindliche Ideale, Weltverleumder-Ideale sind, mit dem schlechten Gewissen“ verschwistern¹⁴. Die Umkehr der gegenwärtigen Wertordnungen wird hier verbunden mit der Verheißung eines starken, moralisch ungebundenen Willens zur Macht, mit dem Übermenschen, der sich selbst und seine Sinnsetzungen überwindet, der der Besieger Gottes, der Mensch der Zukunft, im letzten „der Antichrist“ (1895) ist. Hier sind Schuld und Gewissen Elemente der Zerstörung. Aller Sinnggebung mangelt ein objektiver Sinngehalt. Die traditionell christlich-jüdisch-abendländischen Werte wie Glaube und Nächstenliebe aber tragen den Charakter des Bösen. Eine solche Umwertung aller Werte wurde auf dem Hintergrund eines metaphysikfreien Welt- und Menschenbildes von Nietzsche versucht; die Herrscher des NS-Regimes stützten sich auf diese Moral vom Herrenmenschen; das Ergebnis waren die Massenvernichtungen der Juden und die Katastrophe eines Zweiten Weltkrieges.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd. II n. 24.

III. Das Böse aus tiefenpsychologischer Sicht

1. Das Deutungsmodell von Sigmund Freud

Die ersten uns bekannten Tiefenpsychologen haben sich nur indirekt mit dem Bösen und mit der Schuld beschäftigt, insofern sie dem Schuldgefühl und der Schuldangst vornehmlich beim psychisch kranken Menschen begegneten und dieses Phänomen zu analysieren versuchten. Für *Sigmund Freud* (1856—1939) besteht zwischen Schuldgefühl und Aggression ein konstitutiver Zusammenhang. Schuldgefühle sind für ihn Ausdruck einer Spannung zwischen den drei Instanzen der Psyche: dem Ich, dem Es und dem Über-Ich. Das Über-Ich ist die strafandrohende Instanz im Menschen. Es reicht hinab ins Unbewußte und hat Kenntnis von dem dort vorhandenen Triebreservoir des Es. Dem Ich fehlt diese Kenntnis; es denkt, nimmt wahr, erinnert sich, steuert und versucht, eine Synthese zu schaffen. Die unerwünschte Folge dieser Kenntnisse des Über-Ich ist: Das Über-Ich wirft sich zur Schuldinstanz auf, die immer starrer und rigoroser das Ich für die triebhafte Regung des Es schuldig spricht. Das Ich, das das verantwortliche Tun des Menschen durch Verstand und Willen leiten soll, fühlt sich somit zwar schuldig, weiß aber nicht wofür. Dieser unbefriedigte Zustand des Ichs erklärt dann auch bestimmte Gegenreaktionen bei Neurotikern und Skrupulanten, aber auch gewisse Übertragungsriten, in denen persönlich unbewußte Schuld einzelnen „Sündenböcken“ aufgeladen wird, die geprügelt, in die Wüste geschickt oder getötet werden.

Richtig und für uns bedeutsam an der Erkenntnis von Freud ist, daß es den Bereich des Unbewußten gibt, in dem verdrängte Gehalte schlummern, die menschliches Verhalten und Gefühlsleben weithin bestimmen; ebenso kennen wir das Phänomen nicht wahrgenommener, nicht angenommener, sondern falsch lokalisierter oder verdrängter Schuld, die zu kompensatorischen Handlungen führt. Das alttestamentliche Ritual am großen Versöhnungstage (Lev 16,8. 20.26) ist Ausdruck davon: Zwei Ziegenböcke werden zum Eingang des Heiligtums gebracht, über beide wird das Los geworfen; einer ist

für Jahwe bestimmt, der andere für Azazel. Letzterem legt der Hohepriester vor dem Brandaltar die Hände auf und bekennt die Sünden des Volkes; danach wird das Tier von einem Mann in die Wüste, dem Aufenthaltsort der Dämonen, geführt und getötet, wobei das Fleisch dieses getöteten Tieres verbrannt wird. Dieser sehr alte Sühneritus geht sicher auf vorisraelitische heidnische Zeit zurück und bietet dementsprechend auch für die tiefenpsychologische Erklärung der Schuldverschiebung, wie sie Freud analysiert, ein gutes Beispiel. Das Freud'sche Modell gibt sowohl für die Analyse und Therapie von Krankheitsbildern wie auch für „Opferhandlungen“ mit mehr oder weniger magischem Charakter eine Erklärung; für die eigentliche Deutung des Bösen und der Schuld eignet es sich nicht, wohl aber für das Umgehen mit Schuldgefühlen. Die Begriffe „Trieb“ und „Aggression“ stellen zunächst Arbeitshypothesen dar, mit deren Hilfe einige Verhaltensweisen analysiert werden. Dennoch bedarf diese zu enge biologische Fassung der psychoanalytischen Theorie einer Ausweitung. So hat bereits *E. H. Erikson* dargestellt, daß nicht die Sexualität für die Liebe, sondern umgekehrt die Liebe für die Sexualität die Grundlage ist¹⁵.

Freud macht auch keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen Schuldbewußtsein und Schuldgefühl. Er spricht von unbewußtem Schuldbewußtsein und meint, daß das Schuldbewußtsein früher bestehe als das Über-Ich. Es sei der unmittelbare Ausdruck einer Angst des Menschen vor der äußeren Autorität, die Anerkennung der Spannung zwischen dem Ich und der äußeren Autorität. *C. G. Jung* sollte die Lehre von *S. Freud* weiterentwickeln. Vor allem entfernte er sich vom kausalmechanischen Welt- und Menschenbild seines Lehrers.

2. Der „Ursündenfall“ der Menschheit nach *C. G. Jung*

C. G. Jung (1875—1961) gab bereits in seinem 1912 verfaßten Werk „Wandlungen und Symbole der Libido“ den psychoanalytischen Libido-Begriff auf. Die Energieabläufe der menschlichen Seele laufen

¹⁵ Vgl. hierzu *E. H. Erikson*, *The Problem of Ego-Identity*, New York 1959; *D. Rapaport*, *The Structure of Psychoanalytical Theory*, New York 1959.

nicht regellos dahin, sondern folgen bestimmten Gesetzmäßigkeiten, die sich in Symbolen Ausdruck verschaffen. Symbole bewirken auch eine Umwandlung der Libido. Auf diese Weise findet Jung — im Gegensatz zu Freud — Verständnis für die Bedeutung der Religion. Im Fehlen der Religion erblickt Jung eine Hauptursache jeder psychischen Erkrankung von Erwachsenen. So schreibt er: „Unter allen meinen Patienten jenseits der Lebensmitte, das heißt, jenseits 35, ist nicht ein einziger, dessen endgültiges Problem nicht das der religiösen Einstellung wäre. Ja, jeder krankt in letzter Linie daran, daß er das verloren hat, was lebendige Religion ihren Gläubigen zu allen Zeiten gegeben hat, und keiner ist wirklich geheilt, der seine religiöse Einstellung nicht wieder erreicht“¹⁶.

Beim Unbewußten unterscheidet Jung das persönlich Unbewußte, in dem vergessene, verdrängte oder halb wahrgenommene Gefühls-erlebnisse enthalten sind, vom kollektiv Unbewußten. Letzteres besteht aus Inhalten, die seit den Uranfängen Niederschlag typischer Reaktionsweisen der Menschheit sind: Situationen wie Angst, Gefahr, Kampf gegen Übermacht, Beziehung der Geschlechter, Haß und Liebe, Geburt und Tod. In Bildmotiven von Träumen kommen Anklänge an uralte religiöse Symbole zum Vorschein. Das gleiche geschieht in religiösen Bräuchen, Symbolen, Mythen und Märchen. Sie sind Manifestationen des kollektiv Unbewußten. Diese Bildmotive oder Archetypen haben eine gewisse Doppelbödigkeit und Zwiespältigkeit. Freud hat in diesem Unbewußten nur das Negative gefunden; er hat seine ganze Psychologie auf dem negativen Vaterarchetypus aufgebaut. Im Schoß des kollektiv Unbewußten aber ruhen die Gegensätze noch ungeschieden ineinander: die Gegensätze von Geist und Materie, von männlich und weiblich, bewußt und unbewußt, Leben und Tod, gut und böse, Angst und Rausch.

Der Ursündenfall des Menschen aber besteht für C. G. Jung nun darin, daß die ursprüngliche Einheit und Ganzheit dieses „ontogenetischen Paradieses“ mit dem Erwachen des Ichbewußtseins verloren gegangen ist, also in der Trennung des Menschen vom Ganzen des kollektiv Unbewußten. Hier führt kein direkter Weg mehr zurück.

¹⁶ C. G. Jung, Psychotherapie und Seelsorge, Zürich 1932.

Der Weg der Gegensätze muß weitergegangen werden, um die Ausöhnung auf einer höheren Ebene zu erlangen. Das Gewissen ruft den Menschen auf diesen Weg der Ichwerdung oder Individuation. Aufgabe bzw. Ziel des Menschen bleibt darum die Wiederherstellung der Ganzheit oder Vollständigkeit des Menschen im Selbst. Kommt der Mensch zu sich selbst, dann gelangt er zum Kollektiven, das sich in seiner Gänze auch in der Ganzheit des Kosmos widerspiegelt.

Der Weg aus diesem „Sündenfall“ heraus, d. h. die Aufarbeitung des „Bösen“, erfolgt durch die Integration des Schattens: das Unentwickelte, Nicht-Gelebte, das Minderwertige und Verdrängte, die Welt der Triebe, aber auch das Amoralische und Zerstörerische muß angenommen, als zur Person gehörig bejaht werden. Dieser Weg wird erschwert durch die Gemeinschaft, die immer wieder Anpassung verlangt. Eine solche Anpassung des einzelnen an die Forderungen der Gemeinschaft geschieht durch die „Persona“; Persona wird hier in der antiken Bedeutung als Rolle oder „Maske“ verstanden. Es ist die Rolle, die jemandem zugewiesen wird und die er spielt; sie ermöglicht dem Ich gleichzeitig einen gewissen Schutz und einen leichteren Umgang mit der Gemeinschaft. Doch die Gefahr besteht eben darin, daß sich der Mensch mit dieser Persona, seinem Rollenspiel, so identifiziert, daß das Persönliche nicht mehr spürbar wird, so daß er als Mensch verkümmert: „Die Identifikation mit Amt und Titeln hat etwas Verführerisches, weshalb viele Männer nichts anderes sind als ihre von der Gesellschaft ihnen zugebilligte Würde. Es wäre vergeblich, hinter dieser Schale eine Persönlichkeit zu suchen, man fände bloß ein erbärmliches Menschlein. Darum eben ist das Amt, oder was diese äußere Schale auch sei, so verführerisch“¹⁷.

In der Identifikation mit seiner Rolle liegt für Jung das Böse des Menschen begründet. Wo sich nun der Gegensatz zwischen Persona und Schatten auf das äußerste zuspitzt, hilft nur noch der Weg ins Unbewußte, eben die Integration des Schattens auf dem Weg der

¹⁷ Ders., Die Beziehung zwischen dem Ich und dem Unbewußten, Zürich 1945, 42.

Individuation. Je starrer die Persona ist, desto stärker und gefährlicher wird auch der Schatten. Das Ich hält sich dann unter der Vorherrschaft der Persona für gut, bläht sich mit den kollektiven Qualitäten der Persona auf und rechnet sich dies als Eigenverdienst an. In Launenhaftigkeit, in Affektstürmen und neurotischen Symptomen macht der Schatten auf sein Vorhandensein aufmerksam.

Zur Selbstwerdung des Menschen und zur Beseitigung des Bösen gehört nun die Hereinnahme des dunklen Bruders, des Schattens. Diese Integration bleibt dem Menschen als Aufgabe gestellt. Sie ist eine Forderung der Wahrhaftigkeit, eine ethische Verpflichtung. Jung sieht im Verhalten Jesu, der zu Zöllnern und Sündern ging und Gemeinschaft mit ihnen pflegte, ein Vorbild für die Integration des Schattens. — Diese Aufgabe kommt auch in der uns aufgetragenen Nächsten- und Feindesliebe zum Ausdruck: Der dunkle Bruder muß in uns aufgenommen werden: „Wenn ich nun entdecken sollte, daß der Geringste von allen, der Ärmste aller Bettler, der Frechste aller Beleidiger, ja der Feind selbst in mir ist, ja daß ich selbst des Almosens meiner Güte bedarf, daß ich mir der zu liebende Feind bin, was dann? Dann dreht sich in der Regel die ganze christliche Wahrheit um, dann gibt es keine Liebe und Geduld mehr, dann sagen wir zu unserem Bruder in uns Raka, dann verurteilen wir und wüten gegen uns selbst. Schon der bloße Gedanke daran kann einen in Angstschweiß versetzen, deshalb zieht man ohne Zögern das Komplizierte vor, nämlich das Nichtwissen um sich selbst und die geschäftige Bekümmernis um andere und anderer Schwierigkeiten und Sünden. Dort winken sichtbare Tugenden, die die anderen und einen selbst wohlätig täuschen“¹⁸.

Gut bzw. Erlösung aber ist für Jung identisch mit der Individuation, mit jener Entscheidung des Selbst, das die Gegensätze zur Aussöhnung bringt. Es ist nicht einfach, die Aussagen von C. G. Jung gebührend zu würdigen. Jung umschreibt psychische Phänomene, für die er theologische Bilder und Formen verwendet. Sein Blick richtet sich auf die Tiefen der menschlichen Psyche. Er erblickt darin eine Spiegelung des Göttlichen. Auf dem Hintergrund dieser Transzen-

¹⁸ Ders., Die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge (GS VII), 213.

denz des kollektiv Unbewußten sieht er den Menschen. Nur fehlt dieser Transzendenz die personale Qualität eines partnerschaftlichen Gegenübers. Seiner Lehre mangelt der dialogische Bezug. Jung versteht unter böse die Verdrehung, Verkrüppelung und Mißdeutung natürlicher Tatsachen. Nicht die Inhalte des Schaffens sind böse, sondern ihre Verdrängung. Insofern ist die Forderung nach Integration des Schattens eine Forderung zur Wahrhaftigkeit. Was anthropologisch und auch ethisch für die innere Wahrhaftigkeit des Menschen verlangt wird, versucht hier die Tiefenpsychologie auf der Basis der seelischen Gesundheit zu verwirklichen. Bei der geforderten Annahme des Schattens geht es ja nicht um die Anerkennung des bösen Willens, sondern um die Einsicht in das Gute der Schattenseiten, um die Annahme der eigenen Triebbedürfnisse und um das Stehen auch zu dem, was mißlungen ist oder persönlich als Schuld erfahren wird. Jung betont einmal, daß man nicht nur sein Glück, sondern auch seine entscheidende Schuld versäumen kann. Erlösung im Sinne der Individuation oder Selbstwerdung ist nach C. G. Jung für den Menschen dann gegeben, wenn durch die Entscheidung des Selbst die Gegensätze zur Aussöhnung gelangen: „Wir werden auch auf dem höchsten Gipfel nie jenseits von gut und böse sein und je mehr wir von der unentwirrbaren Verflechtung von gut und böse erfahren, desto unsicherer und verwirrter wird unser moralisches Urteil werden“¹⁹.

Dennoch liegt für Jung eine letzte Bewältigung des Bösen nicht in der Hand des Menschen, sondern außerhalb seiner selbst. In einer letzten Äußerung zu dieser Thematik sagt er: „Man spricht manchmal von der Bewältigung des Bösen. Haben wir diese Gewalt, die es zum Bewältigen brauchte? Wir sind da auf höhere Mächte angewiesen“²⁰.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd. Vgl. auch W. Bitter (Hg.), Gut und Böse in der Psychotherapie, Stuttgart 1966, 41.

3. Das Böse als Verfehlung der Existenz

Die im Anschluß an C. G. Jung besonders von der Wiener Schule weiterentwickelte anthropologische Psychotherapie greift von Martin Heidegger den Begriff der „Existenzschuld“ auf und macht ihn für die Psychotherapie fruchtbar: Das eigentlich Böse des Menschen zeichnet sich ab im Beziehungsverlust. So ist für *Ludwig Binswanger* Dasein ein liebendes Miteinandersein. Das Böse aber besteht darin, daß der Mensch den Sinn seines eigentlichen Daseins verfehlt, also im Verfall der Liebe. Das ist die existentielle Schuld, ein Rückfall in das Sein der bloßen Sorge, eine Verlorenheit an die Welt, an die Geworfenheit der Wollust und des sexuellen Genusses²¹. Wo sich der Mensch gegen den Mitmenschen, gegen die Lebensordnung der Werte des Mitmenschen und gegen sein Gewissen verschließt, verfehlt er seinen personalen Grund, gerät er in eine Existenzschuld. Solche Daseinsverfehlungen können sehr verschiedene Ausformungen erhalten bis hin zur neurotischen und psychotischen Erkrankung. Dabei liegt die Ursache für dieses Versagen liebender Zuwendung oft schon in früher Kindheit begründet: durch das Verhalten der Erziehungsperson und der Umwelt. Dennoch ist eine solche Existenzschuld nicht nur Schicksal, sondern zumeist auch eine im Unbewußten vorliegende und durchaus noch im personalen Grund gefällte Entscheidung für jenen der Krankheit zugrunde liegenden verschlossenen Daseinsentwurf. Insofern trägt der Kranke auch eine gewisse Verantwortung dafür.

In der Existenzschuld erhält Krankheit einen metaphysischen Aspekt. Der Maßstab für diese Schuld ist nicht so sehr „gut“ und „böse“, sondern „eigentlich“ und „uneigentlich“. Existenzschuld ist nicht einfach moralische Schuld; sie ist dennoch eine dem Menschen zukommende Schuld — sie liegt zwischen dem, was theologisch als „Erbsünde“ und als „Tatsünde“ bezeichnet wird. Hier allerdings wird bereits die Verantwortung des Menschen insofern mit angesprochen, als von einer Mißachtung der Wertordnung, von einer im

²¹ L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zürich 1953.

personalen Grund und im Unbewußten weiter festgehaltenen Entscheidung die Rede ist.

In ähnlicher Weise spricht auch der Psychologe *Heinz Häfner* im Anschluß an *Martin Heidegger* vom subjektiven Wertentwurf, womit er die Gesamtheit aller von einem Menschen gelebten Wert- und Daseinsbereiche meint; in jedem Menschen begegnet uns ein Vorentwurf, eine Mahnung als Hinweis auf eine umfassendere Wertordnung des Daseins. Wo einzelne Werte verabsolutiert werden, wo eine Fixierung der Libido erfolgt, wird der Mensch unfähig zum Aufbau neuer Beziehungen. So ist etwa der an die Mutter ödipal fixierte Mann unfähig zur Führung einer echten Ehe. Seine Schuld besteht eben im Festhalten an der eigenen Mutter — er bleibt eine Entwicklung schuldig²². Psychologen weisen auch darauf hin, daß gerade in solchen Fällen im analytischen Prozeß regelmäßig das Bewußtsein auftaucht, daß man versagt hat. Das Böse in einer solchen Haltung oder Vergötzung — also etwa in der Bindung an die eigene Mutter — besteht ja gerade darin, daß diese Vergötzung zunächst unbewußt bleibt und erst im Rahmen einer psychotherapeutischen Behandlung allmählich an die Oberfläche dringt. Hierbei handelt es sich nicht um ein Aufschwätzen von Schuldgefühlen; denn jene verdrängte Form von Schuld ist symptomatisch für ein Versagen in der Gestaltung des Lebens. Krankheit und Unglück können geradezu als Flucht vor Verantwortung und somit auch als Schuld „gelegen“ kommen. Neurosen und Psychosen als spezifisch menschliche Krankheiten tragen weithin den Charakter einer tiefen Daseinsverfehlung. Am stärksten schlägt sich die Verfehlung des Daseins nieder in sogenannten Persionen: an die Stelle des sich liebend erschließenden *Du* tritt dann eine Sache, ein Fetisch, der Körper der Prostituierten, die unmittelbar vitale Lust, die schließlich in der Rangordnung der Werte den obersten Platz einnimmt. Das Positive dieses anthropologisch-psychotherapeutischen Ansatzes ist, daß hier das Schuldproblem aus der psychologischen Eindimensionalität herausgenommen wird, an Tiefe gewinnt und offen

²² H. Häfner, *Schulderleben und Gewissen*, — Beitrag zu einer personalen Tiefenpsychologie, Stuttgart 1956.

bleibt für den ergänzenden und weiterführenden Bereich sittlicher Verantwortung und dementsprechend auch sittlicher Schuld. Willfried Daim und Igor Caruso sehen in der Existenzschuld eine Folge der kollektiven Schuld der Erbsünde²³. Von der Psychologie wird hiermit auf den Zusammenhang von Krankheit und Sünde hingewiesen.

Mit den verschiedenen psychoanalytischen Erklärungen des Bösen hat sich der Psychotherapeut und Analytiker *Albert Görres* kritisch auseinandergesetzt²⁴. Nach ihm sind die psychoanalytischen Theorien Hinweise dafür, „wie und warum wir alle unter den manchmal zwingenden, oft überwältigenden und immer mächtigen Einflüssen von guten und unguuten Handlungsentwürfen des Gefühls und der Triebphantasie stehen. Das ist es, was wir bisher ‚Versuchungen‘ genannt haben“²⁵. Was im psychoanalytischen Vokabular mit Böse, Schuld und schuldhaftem Irrtum bezeichnet wird, wäre darum unter Fehlleistungen, Fehlhaltungen und Fehlentwicklungen im weitesten Sinne einzuordnen, die zumeist „Ergebnis von seelischen Verwundungen, von übermäßigen Versagungen, von ungelösten Konflikten und unerträglichen Mißgefühlen oder von phantastischen Entwürfen“ sind²⁶. Görres betont, daß gerade der Neurotiker gegen das Müssen, Sollen, Dürfen und Nichtdürfen in seinem Leben protestiert, daß für ihn das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit unerträglich erscheint. Nach Görres gilt diese Formel auch für den Sünder, nur daß in der Neurose eine solche Ablehnung der Weltwirklichkeit unbewußt geschieht, in der Sünde aber aufgrund menschlicher Freiheit. Sicherlich ist diese Gegenüberstellung nicht falsch. Doch bedürfte sie — wie später zu zeigen ist — aus theologischer Sicht einer weiteren Differenzierung.

Auch der Franzose *Paul Ricoeur* versucht, die psychoanalytischen Deutungen des Bösen in Beziehung zu bringen mit philosophisch-

²³ Dies gilt von den meisten Psychologen der sog. Wiener Schule.

²⁴ Vgl. A. Görres — K. Rahner, *Das Böse. Wege zu seiner Bewältigung in Psychotherapie und Christentum*, Freiburg 1982, bes. 76—94.

²⁵ Ebd. 82.

²⁶ Ebd. 83.

anthropologischen Aussagen von Sünde und Schuld²⁷. Er sucht nach Symbolen des Bösen und sieht besonders in der Rede vom Makel und von der Befleckung eine alte Umschreibung der Erfahrung des Bösen. Mit dem Begriff „Befleckung“ kommt einmal zum Ausdruck, daß das Böse nicht nur in einem Mangel besteht oder in der Abwesenheit einer Ordnung, sondern daß es etwas ist, was nicht sein sollte, was auch zu beseitigen ist — also die Positivität des Bösen. Zum anderen besagt Befleckung auch, daß das Böse nicht nur etwas rein Innerliches oder im Menschen Wesendes sein kann, sondern von außen her auf den Menschen zukommt, sich ihm aufdrängt — eine Andeutung dessen, was mit „Versuchung“ bezeichnet wird. Es kommt darin zum Ausdruck, daß das Böse einerseits vom Menschen gesetzt, andererseits aber auch schon da ist und anzieht. Es gibt so etwas wie vorhandenes Böses und Verführung durch dieses Böse: ein Bösewerden. „Das Böse ist zugleich jetzt ‚gesetzt‘ und immer schon da“; es wird „in gewisser Weise erlitten“²⁸. Schließlich komme in dieser bildhaften Rede vom Bösen auch die Erfahrung zum Ausdruck, daß es so etwas wie eine Ansteckung, eine Verführung gibt, eine Herrschaft des Bösen über den, der es tut. Sie wird erfahren als ein Gebundenwerden, als Knechtschaft, als eine Einschränkung der Freiheit. Dementsprechend kann auch das Böse niemals gleichwertig oder gleichbedeutend sein mit der Gutheit des Menschen, sondern sei vielmehr die „Schändung, die Verdunkelung, die Entstellung einer Unschuld, eines Lichtes und einer Schönheit“²⁹.

²⁷ P. Ricœur, Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II, Freiburg—München 1971.

²⁸ Ebd. 179f.

²⁹ Ebd. Vgl. hierzu auch den Sammelband: Studien aus dem C. G. Jung-Institut Bd. VII: Das Böse, Zürich—Stuttgart 1961.

IV. Biblische Versuche einer Deutung des Bösen im Alten Testament

Die Suche nach dem Ursprung des Bösen wurde innerhalb der Menschheitsgeschichte immer wieder auch auf religiösem Hintergrund vorgenommen. Übel und Böses in der Welt und seine Macht lassen sich aber mit der Existenz eines unendlich guten Gottes, der Schöpfer dieser Welt ist, nur schwer vereinbaren. So ist es verständlich, daß auch und gerade in den alttestamentlich-biblischen Texten verschiedene Ansätze zu einer Deutung des Ursprungs des Bösen vorzufinden sind, die in ihrer Zielrichtung einerseits Gott das Böse nicht anlasten wollen, zum anderen aber auch eine dualistische Deutung von gut und böse als unvereinbar mit dem biblischen Gottesbild abwehren. Wenn Jahwe die umfassende Wirklichkeit allen Seins und Lebens, wenn er Schöpfer des Himmels und der Erde ist, wenn auch diese seine Schöpfung ursprünglich als gut, ja als „sehr gut“ bezeichnet wird (Gen 1, 31), woher kommen dann Leid und Not, Krankheit und Tod, Ungerechtigkeit, Mord und Unglaube, aber auch Unheil, Katastrophen und Kriege in der Welt? Was macht den Menschen böse, welche Strukturen des Bösen deuten sich bereits in den biblischen Texten an?³⁰

Versucht man, einige Strukturen einer solchen Deutung für die Herkunft des Bösen zu finden, so zeichnen sich im Alten Testament etwa folgende vier Modelle ab, die nicht immer in einem zeitlichen Nacheinander oder in klarer Trennung vorliegen, sondern oft ineinander verwoben sind:

1. *Das Zornmodell*

Die biblischen Autoren schildern den Bundesgott Jahwe durchaus mit menschlichen Zügen, wenn sie davon sprechen, daß Gott die Seinen liebt, daß er seine Freude hat oder daß er im Zorn ergrimmt.

³⁰ Vgl. hierzu L. Oeing-Hanhoff — W. Kasper, *Negativität und Böses*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* Bd. 9, Freiburg 1981, 147—201; eine umfassende, wenngleich einseitig konzipierte Studie liefert E. Drewermann, *Strukturen des Bösen*, Bd. I-III, Paderborn 1977/78.

Der Zorn Gottes begegnet uns im Alten Testament als Reaktion des heiligen Gottes auf alles, was sich seiner Herrschaft entzieht, was sich gegen seine Weisung richtet oder was der sittlichen Vollkommenheit Gottes widerspricht. So schildert der Prophet Jesaja in wirkmächtigen Bildern die Bestrafung des trotzigem Volkes Israel, das vom rechten Weg abgewichen ist (Jes 30, 8—17, 27—33). Bei der Frage nach der Herkunft von Unheil, Katastrophen, Kriegen und Verfolgungen legt sich die Antwort nahe: Das Übel in der Welt ist Strafe Gottes, Reaktion des heiligen Gottes auf Verhaltensweisen, die in der Geschichte Gott zuwiderlaufen. Israel hat dieses „Zornmodell“ mit den altorientalischen Religionen gemeinsam. Dahinter verbirgt sich ein synthetisches Lebensverständnis: Man denkt im Tun auch die Konsequenzen mit, schließt vom Faktum auf die Voraussetzungen dieses Geschehens. So wird etwa die Zerstörung Jerusalems und die Wegführung ins Exil 587/86 v. Chr. als sichtbare Katastrophe erlebt und als Strafe des zürnenden Gottes für den Glaubensabfall des Volkes gedeutet. Entsprechend dem Lohn-Strafe-Denken ist es eben der Gott Israels, der straft, wenn das Volk oder der einzelne Böses getan hat. Bei diesem Ausgleichsdenken kommt nur die eine Seite Gottes zum Vorschein: Jahwe als der Gerechte, der Vergelter alles Guten und Bösen. Dabei ist Gottes Zorn nicht Ausbruch einer schlechten Stimmung oder willkürliches Verhalten eines launenhaften Gottes, sondern Züchtigung für die Sünde, legitime Antwort auf den Bundesbruch seines Volkes. Vor allem entbrennt Gottes Zorn gegenüber jenen, die sich von ihm abwenden und fremden Göttern dienen (Ex 32; Dtn 11, 13—17). Das Geschick des Volkes Gottes verläuft so in folgendem Rhythmus: Wenn das Volk von Gott abfällt, entfacht es Gottes Zorn; der göttliche Zorn jedoch bringt das Volk wieder zur Umkehr. Als Folgen dieses göttlichen Zornes werden genannt: Hunger, Niederlagen, Pest, Plagen, Aussatz, Auslieferung an die Feinde und Tod. Dabei trifft Gottes Zorn alle Schuldigen; das Volk, die einzelnen Menschen, aber auch die Heidenvölker. Allerdings wird der göttliche Zorn durch die göttliche Barmherzigkeit besänftigt. Die Propheten verkünden zugleich, daß über allem Gottes barmherzige Huld für sein Volk stehe (Jes 12; 54, 8—10).

Auch in späteren Schriften — so vor allem im Buch Ijob — wird Leid und Not nicht mehr unmittelbar als Strafe Gottes für böse Taten, sondern als Prüfung dargestellt. Dennoch aber behielt dieses Zornmodell für die Erklärung des Übels in der Welt weithin seine Gültigkeit. Johannes der Täufer stützt sich bei seinem Aufruf zur Umkehr auf die Drohung mit dem Zorn Gottes: „Bringt Frucht hervor, die eure Umkehr zeigt ... Schon ist die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt; jeder Baum, der keine gute Frucht hervorbringt, wird umgehauen und ins Feuer geworfen“ (Mt 3, 8–10). Auch bei den Jüngern Jesu herrscht dieses Ausgleichsdenken noch vor, wenn sie angesichts des Blindgeborenen den Herrn fragen: „Rabbi, wer hat gesündigt? Er selbst? Oder haben seine Eltern gesündigt, so daß er blind geboren wurde?“ (Joh 9, 2). Jesus weist eine solche Deutung jedoch in ihre Schranken, wenn er antwortet: „Weder er noch seine Eltern haben gesündigt, sondern das Wirken Gottes soll an ihm offenbar werden“ (Joh 9, 3).

Bis heute müssen wir damit rechnen, daß Unheil, Übel und Böses, das dem Menschen widerfährt, gerade auch von religiös denkenden Menschen als Reaktion des strafenden Gottes verstanden wird. Dieses Ausgleichsdenken ist offensichtlich im Menschen stark verankert und entspricht einem gewissen innerweltlichen Gespür für ausgleichende Gerechtigkeit³¹.

2. Ursündenmodelle

In mehrfachen Wendungen kommt im jüngeren *Schöpfungsbericht der Priesterschrift* zum Ausdruck, daß Gott Welt und Menschen gut erschaffen hat (Gen 1, 4. 10. 12. 18. 21. 29. 31). Zugleich stellt dieser Text ganz allgemein fest, daß die Erde infolge der Sünde des Menschen mit Frevel und Gewalttat angefüllt wurde. Durch den Menschen sei die Sünde in die Welt gelangt (Gen 6, 11–13). Der weitaus ältere *Schöpfungsbericht des Jahwisten* schildert unmittelbar nach der

³¹ Vgl. hierzu u. a. H. Haag, *Abschied vom Teufel, Einsiedeln* 1971; ders., *Vor dem Bösen ratlos?*, München–Zürich 1978.

Erschaffung des Menschen in vielschichtigen Bildern den Sündenfall von Adam und Eva, ihre Schuld und die Reaktion Gottes auf diese ihre Tat. Diesem klassischen Bericht vom Sündenfall folgen weitere Schilderungen über die Ausbreitung der Sünde: der Brudermord des Kain (Gen 4, 1–16), die ungezügelte Blutrache des Lamech (Gen 4, 23f), das Anwachsen der Bosheit der Menschen und ihr Versagen (Gen 6, 5ff), das laszive Leben der Zeitgenossen Noachs und ihre Bestrafung durch die Sintflut (Gen 6, 1–9, 29) und schließlich der Turmbau zu Babel (Gen 11, 1–9) und die darin sich ausdrückende Hybris der Menschen gegenüber Gott. Dies sind Geschichten, die irgendwelche Ereignisse oder auch Befunde der Gegenwart im Modell der Anfangsgeschichte darstellen. Sie zeigen die Struktur menschlichen Herzens und menschlicher Geschichte. In ihnen wird also nicht von der Vergangenheit her etwas erzählt, sondern eine Geschichte, die jederzeit beim Menschen Gegenwart ist und die auf einen Ursprung hin gedeutet wird. Negativ soll damit zunächst nur gesagt sein: Gott hat eine gute Schöpfung geschaffen, keine böse. Wenn die Welt aber nicht mehr völlig gut ist, sondern wenn in ihr Unheil, Übel und Böses herrschen, wenn sie nicht mehr die Welt Gottes ist, dann kann solches Böse nicht durch Gott, sondern nur durch den Menschen in die Welt gekommen sein. Darüber hinaus aber wird in der klassischen Sündenfallgeschichte (Gen 3) von einer Verführung des Menschen durch die Schlange gesprochen. Die Schlange erscheint hier nicht einfach als böse Macht, erst recht nicht als Teufel; sie wird zunächst eingeführt als Geschöpf Gottes, das schlauer ist als alle Tiere des Feldes, die Gott gemacht hat (Gen 3, 1). Wie immer man an dieser Stelle die Funktion der Schlange deuten mag — ob als Abwehr einer Fruchtbarkeitssymbolik bei den angrenzenden abergläubischen Kulturen oder als Widersacher Jahwes, da sie Symbol des Baal war und dieser ja nicht das versprochene Leben, sondern den Tod bringt —, so kommt darin doch die Erfahrung zum Ausdruck, daß das Versagen des Menschen, das Böse und die Schuld, nicht im Wesen des Menschen liegt, sondern irgendwie auch noch von außen als eine Macht auf ihn zukommt. Gleichzeitig aber neigt der Mensch (Adam) dazu, die vorhandene Schuld nicht anzuerkennen, sondern auf die Frau abzuschieben, ja letztlich auf Gott:

„Die Frau, die *du* mir beigesellt hast, sie hat mir von dem Baum gegeben, und so habe ich gegessen“ (Gen 3, 12).

Es gibt noch weitere Ursündengeschichten aus späterer Zeit, die etwa im Exil entstanden. Die Priesterschrift sieht die Ursünde des Menschen in seinem Zweifel an den Verheißungen Jahwes. So wird in dem Bericht über die Kundschafter, die Mose aussendet, um das Land Kanaan zu erforschen, geschildert, wie diese der Gemeinde einerseits von den Früchten des Landes erzählen, zugleich aber falsche Gerüchte über dieses Land verbreiten: als ein Land, das seine Bewohner auffrißt. Alle Israeliten aber murren über Mose und Aaron und zweifeln an Jahwes Verheißungen (Num 13–14, 45). Ähnlich zweifelt das Volk beim Gang durch die Wüste an Gottes Güte und murtelt gegen Mose, da es kein Wasser hat (Num 20). Die Sünde des Volkes besteht also im fehlenden Vertrauen auf die Macht Jahwes — das ist die Aussage der Priesterschrift, die sich offensichtlich an jene Israeliten wendet, die sich im Exil bereits etabliert haben und nicht mehr auf Gott als Befreier und Schützer vertrauen.

Dennoch liegt allen diesen Sündenfallgeschichten noch eine Verheißung zugrunde, daß Hoffnung auf Rettung besteht, daß die Sündengeschichte zur Heilsgeschichte werden kann. Es sind also Kontrasttexte, die einerseits durch eine Geschichte der Vergangenheit die gegenwärtige Situation erklären wollen, zugleich aber auf das bewahrende, segnende und befreiende Handeln Gottes aufmerksam machen wollen. Insofern wird durch diese Ursündengeschichte zwar nicht die Frage nach der Herkunft von Sünde und Schuld hinreichend beantwortet — denn wenn der Mensch Geschöpf Gottes ist, stellt sich nochmals die Frage, warum Gott einen solchen Menschen, der sündigen kann, geschaffen hat! Doch wird erklärt, daß in jedem Menschen ein Adam, eine Eva, ein Kain und Abel, ein Zeitgenosse Noachs oder ein Turmbauer von Babel steckt.

3. *Das Satansmodell*

Die Frage nach der Herkunft des Bösen in der Welt, des Übels und Leids wird erneut gestellt in der nachexilischen Zeit, wo der Glaube an Gott als umfassende Wirklichkeit abgeflacht ist. Die Geschichte

sieht so aus, als hätte sich Gott von seinem Volk zurückgezogen. Der Abstand zwischen der verfaßten Gemeinde und Gott wird durch Zwischenwesen überbrückt: die Engel- bzw. Geisterwelt. In der Zeit des 6. bis 4. Jahrhunderts v. Chr. treten für Israel neue religionsgeschichtliche Erfahrungen hinzu; die Begegnung mit den Religionen des Perserreiches und mit dem Hellenismus. Nach dem dualistischen Welt- und Gottesbild der persischen Religion wird alles Gute einem guten Gott, alles Böse einem bösen Gott zugeschrieben. Insofern Palästina zum persischen Großreich gehörte, kamen auch die Juden mit diesen Gedankengängen in Berührung. Doch verbot sich für die streng monotheistisch-jüdische Religion eine solche Erklärung des Bösen; denn sie widerspricht dem Grunddogma jüdischen Glaubens, daß es nur einen Gott gibt, den Schöpfer des Himmels und der Erde. Auf diesen einzigen Gott als den Ursprung alles Seienden weist gegen Ende des Exils Deuterocesaja hin:

„Ich bin der Herr, und sonst niemand. Ich erschaffe das Licht und mache das Dunkel, ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil. Ich bin der Herr, der das alles vollbringt“ (Jes 45, 6—7).

Auch in dem sog. „Schema“, dem täglich vorgeschriebenen Gebet und Mittelpunkt der jüdischen Liturgie, erfolgt zu Beginn das Bekenntnis zu Jahwe als dem einzigen Gott Israels: „Höre, Israel! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig!“ (Dtn 6, 4). Bis heute ist dieses Gebet Ausdruck der Anerkennung der Herrschaft Gottes; vom gläubigen Juden soll dieses Bekenntnis auch im Moment des Sterbens gesprochen werden.

In der nachexilischen Zeit, in der Israel um seinen Ein-Gott-Glauben ringt, entsteht auch die biblische Erzählung des geduldigen Ijob. In ihr taucht die Gestalt Satans auf. Satan bedeutet zunächst „Widersacher“, einer, der vor Gericht die Funktion des Anklägers wahrnimmt. Die Gestalt Satans ist dem älteren biblischen Weltbild unbekannt; sie ist ein wichtiges Element des jüngeren biblischen Weltbildes. In der Rahmenerzählung des Buches Ijob (1,6—12; 2,1—6) erscheint nun Satan als einer der Söhne Gottes vor dem Herrn und bittet um die Erlaubnis, die Frömmigkeit des Ijob in allen möglichen Unglücksfällen auf die Probe zu stellen. Satan erhält aber nun nicht etwa die Erlaubnis, Ijob zur Sünde zu verführen, sondern viel-

mehr dessen Glauben zu erproben. Unheilskatastrophen brechen in das Leben Ijobs ein; Ijob selbst wird von bösartigen Geschwüren geplagt, sitzt mitten auf der Asche seiner Habseligkeiten und wird selbst von seiner Frau wegen seines Gottesglaubens verhöhnt. Doch hält er daran fest: „Nehmen wir das Gute an von Gott, sollen wir dann nicht auch das Böse annehmen?“ (Ijob 2, 10).

Das hier behandelte Thema ist zunächst eine Auseinandersetzung mit der traditionellen Auffassung, daß alle Leiden der Welt Strafe Gottes für die Sünde des Menschen sind. Diese Meinung vertreten auch die Freunde Ijobs; sie fordern Ijob auf, sein Gewissen zu erforschen, sich zu bekehren und Buße zu tun. Doch Ijob selbst erhebt Einspruch gegen diese Deutung seines Unheils, bezeugt seine Unschuld und fordert Gott zum Gegenbeweis heraus. Somit durchbricht dieses Buch zunächst einmal die alttestamentliche Vergeltungslehre. Leiden ist nicht nur Vergeltung, sondern kann auch Prüfung durch Gott sein. Gleichzeitig deutet diese Erzählung auch an, daß man das Leid nicht mehr unmittelbar Gott zulasten möchte; es ist vielmehr ein Diener Jahwes, der Ijob schlägt — allerdings immer noch unter der Obhut und Zulassung Gottes.

Während im Buch Ijob Satan noch zu den Söhnen Gottes zählt, also auf Seiten Gottes steht, begegnet uns die Gestalt Satans im ersten Chronikbuch als Verführer gegen Gottes Vertrauen. Es heißt darin: „Der Satan trat gegen Israel auf und reizte David, Israel zu zählen“ (1 Chr 21,1). Eine Volkszählung wurde als Sünde des Mißtrauens gegenüber Gott angesehen; sie konnte nämlich als Nachprüfung des Segens, der sich im Wachstum des Volkes ausdrückte, verstanden werden ³². Ausdrücklich heißt es, daß dies Gott mißfiel und er darum Israel schlug. David bekennt schließlich, daß er schwer gesündigt habe (vgl. 1 Chr 21, 7—8). Hier ist nun Satan zum Widersacher Gottes geworden. Die jüdische Theologie hat in Satan einen Sündenbock gefunden, der das Volk und somit auch den Menschen zur Sünde reizt und Gottes Zorn heraufbeschwört. Dies war eine neue Erklärung für den Ursprung des Bösen in der Welt — allerdings nicht ungefährlich, da sie dem persischen Dualismus nahekam und

³² Ähnlich in 2 Sam 24, 1.

neben Gott als Prinzip alles Guten nun auch ein Prinzip für alles Böse in der Welt annehmen konnte.

Um einem solchen Dualismus entgegenzutreten, mußte die Frage nach der Herkunft Satans geklärt werden. Einer Antwort hierauf begegnen wir in der Erzählung vom Sündenfall der Engel. Sie findet sich nicht in biblischen Texten, sondern in außerbiblischen jüdischen Schriften, den Pseudepigraphen aus dem zweiten und ersten Jahrhundert vor Christus³³. In ihnen ist Satan der Gegenspieler Gottes; er wird unter die Erde befördert. Wenn es neben dem guten Gott keinen bösen geben kann, dann müssen Satan und die bösen Geister letztlich auch als gute Geister von Gott geschaffen sein — ein Teil von ihnen aber ist von Gott abgefallen und deshalb bestraft und verstoßen worden. So werden im ersten Henochbuch wie im Jubiläenbuch Spekulationen über die Engelsünde als Sünde des Begehrens angestellt: Gott habe die Menschen erschaffen. Diese hätten schöne Töchter geboren, an denen sich die Engel vergingen. Eine Erinnerung an diese mythologische Erzählung begegnet uns noch in Gen 6, 1—4, wo von den Gottessöhnen die Rede ist, die sich Menschentöchter zur Frau genommen hätten und aus deren Verbindung die Riesen hervorgegangen seien. Im ersten Buch Henoch lesen wir:

„Warum verließet ihr den hohen, heiligen und ewigen Himmel, schlieft bei den Weibern, verunreiniget euch mit den Menschentöchtern, nahmet euch Weiber, tatet wie die Erdenkinder und zeugtet Riesenöhne? Ihr waret heilig, geistig und ewig lebend, und dennoch beflecktet ihr euch mit Weiberblut und zeugtet mit dem Blut des Fleisches Kinder, indem ihr nach der Menschen Blut begehrtet und also Fleisch und Blut hervorbrachtet wie jene, die sterblich und vergänglich sind. Die Riesen aber, die von den Geistern und vom Fleisch erzeugt wurden, wird man auf Erden böse Geister nennen; sie werden auch auf Erden ihre Wohnung haben“ (1 Hen 15, 3ff).

³³ Gerade in diesen apokryphen Schriften findet sich aufschlußreiches Material zum Verständnis der religiösen und politischen Auffassungen des 1. vorchristlichen Jahrhunderts.

Offensichtlich haben wir es hier mit einer alten Tradition zu tun, die sich die Entstehung der Riesen durch den Verkehr überirdischer Wesen mit menschlichen Frauen vorstellte. Diese überirdischen Wesen oder „Gottessöhne“ wurden später als Engel gedeutet, die aus ihrer Ordnung gefallen sind und die Menschen verführt haben. Eine solche Tradition hat wohl auch Pate gestanden bei der Schilderung der Bosheit der Menschen vor Heranbrechen der Sintflut in Gen 6, 1—4.

In hellenistischer Zeit wurde dieser Text nicht mehr verstanden, sondern als sexuelles Vergehen der Göttersöhne an den Menschenkindern gedeutet. Schließlich brachte man im rabbinischen Judentum Satan mit den Strafgeln in Verbindung; er tritt nun unter den Namen „Belial“ und vor allem „Samuel“ oder „Sammael“ auf und sucht das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk zu stören, indem er zur Sünde verführt. Das Henochbuch identifiziert zudem Satan mit jener Schlange, die beim Sündenfall Adams und Evas genannt wird (vgl. Gen 3, 1—5).

In späteren rabbinischen Erklärungen der Hl. Schrift (Midraschim) wird von der alten Schlange gesprochen, vom Fürsten der bösen Mächte; diese Vorstellung findet sich auch in den Schriften von Qumran, wo Bosheit mit Satan wiedergegeben wird. Doch bleibt die Vorstellung bestehen, daß Gott in der Endzeit Satan und mit ihm die Macht des Bösen vernichten wird. Der jüdisch-hellenistische Religionsphilosoph *Philon von Alexandria* (13 v. Chr. — 45/50 n. Chr.) deutet schließlich die Ursünde als sexuelles Vergehen³⁴.

In der etwa um 100 v. Chr. entstandenen apokryphen Schrift „Leben Adams und Evas“ wird die Ursünde der Menschheit in die Engel hineinprojiziert; es ist die Rede vom Kampf Michaels mit den anderen Engeln, vom Sündenfall der Engel und wiederum vom Teufel als Verführer der Menschen in Gestalt der Schlange. In der nämlichen Tradition liegt das am spätesten verfaßte Buch des Alten Testaments, das Buch der Weisheit (etwa 80—30 v. Chr.), in dem es an einer Stelle heißt:

³⁴ Vgl. hierzu B. Altaner — A. Stuiber, *Patrologie*, Freiburg 1966, 117—144.

„Doch durch den Neid des Teufels kam der Tod in die Welt, und ihn erfahren alle, die ihm angehören“ (Weish 2, 24).

Es bleibt also festzuhalten: Die kanonischen Schriften des Alten Testaments berichten unmittelbar nichts über einen Sündenfall der Engel; diese Aussagen entstammen apokryphen Schriften des 2. und 1. Jahrhunderts v. Chr. Ihr Anliegen ist es, eine Erklärung für die Herkunft des Bösen in der Welt — genauer für den Bösen oder Satan — zu finden, die weder den persisch-dualistischen Vorstellungen von zwei entgegengesetzten Urprinzipien entspricht, noch die Entstehung des Bösen unmittelbar Gott zuweist. Gleichzeitig aber soll sie jener allgemein menschlichen Erfahrung entsprechen, daß das von Menschen angerichtete Böse in der Welt nicht allein aus dem Menschen kommt, sondern auch noch in irgendeiner Weise von außen her als Versuchung und Verführung an ihn herantritt und ihn so in seinen Bann zieht. Die Gestalt Satans und die Erzählung vom Engelsturz besitzen also eine wichtige theologische Funktion.

Diese Vorstellungen haben nun auch Eingang gefunden in einzelne Stellen des Neuen Testaments:

„Gott hat auch die Engel, die gesündigt haben, nicht verschont, sondern sie in die finsternen Höhlen der Unterwelt verstoßen und hält sie dort eingeschlossen bis zum Gericht“ (2 Petr 2, 4).

„Die Engel, die ihren hohen Rang mißachtet und ihren Wohnsitz verlassen haben, hat er mit ewigen Fesseln in der Finsternis eingeschlossen, um sie am großen Tag zu richten“ (Jud 6).

In der Geheimen Offenbarung des Johannes wird schließlich auch das Bild vom Kampf Michaels und seiner Engel mit dem Drachen und dessen Engel verwendet:

„Da entbrannte im Himmel ein Kampf; Michael und seine Engel erhoben sich, um mit dem Drachen zu kämpfen. Der Drache und seine Engel kämpften, aber sie konnten sich nicht halten, und sie verloren ihren Platz im Himmel. Er wurde gestürzt, der große Drache, die alte Schlange, die Teufel oder Satan heißt und die ganze Welt verführt; der Drache wurde auf die Erde gestürzt, und mit ihm wurden seine Engel hinabgeworfen ... Denn der Teufel ist zu euch hinabgekommen; seine Wut ist groß, weil er weiß, daß ihm nur noch eine kurze Frist bleibt“ (Offb 12, 7–12).

Wenn also die Bibel von der Macht des Bösen spricht, tut sie es in Form einer Einkleidung, gegebenenfalls auch mit einer Personifizierung des Bösen in der Gestalt des Teufels und der bösen Engel. Gott soll entlastet, vom Bösen freigehalten werden. Wie die Erfahrung zeigt, ist das Böse durchaus noch eine Macht in dieser Welt, die lawinenartig anwachsen kann und die mehr ist als nur die Summe der einzelnen bösen Taten der Menschen. Es ist naheliegend, hier von einer übermenschlichen Macht des Dämonischen zu sprechen³⁵. Diese Realität des Bösen zu leugnen, widerspricht unserer alltäglichen Erfahrung. Niemand kann und wird darum, selbst wenn er die Personifizierung des Bösen im Teufel ablehnt, die Realität des Bösen in unserer Welt leugnen können: Sie begegnet uns in totalitären Systemen, in der Bosheit und Blindheit so mancher Menschen und in vielfältiger Gestalt.

Natürlich stellt sich nun die Frage: Wird durch die Personifizierung des Bösen im Teufel Gott wirklich entlastet — oder besteht nicht eher die Gefahr, daß sich der Mensch entlastet, wenn er auf einen Bösen verweisen kann, dessen Opfer er ist, der ihn verführt hat? Der letzte Ursprung des Bösen wird also weiterhin ein Geheimnis bleiben.

4. Das Dämonenmodell

Weitaus häufiger als der Satan begegnen uns in den biblischen Texten Dämonen. Sie haben nichts mit dem Teufel zu tun, sondern besitzen eine andere Funktion. Als böse Geister verführen sie nicht unmittelbar zur Sünde, stören also nicht das innere Verhältnis des Menschen zu Gott, sondern bereiten vielmehr dem Menschen Schaden an Leib und Leben. In der Antike standen eben die Menschen den verschiedensten psychischen Erkrankungen hilflos gegenüber. Sie spürten hier eine feindliche Macht am Werk. So wurden Dämonen mit bestimmten Krankheiten wie Epilepsie in engen Zusammenhang gebracht. Man sprach dann von Besessenheit. Als Aufent-

³⁵ Vgl. H. Haag, Abschied vom Teufel, 47.

haltsstätte der Dämonen galt die heidnische Welt, galten andere Stätten der Unreinheit und unreine Tiere. In den alttestamentlichen Texten spielen Dämonen eine geringe Rolle, nicht jedoch im apokryphen Schrifttum. Dort werden sie als Verführer der Menschen und als Feinde Gottes angesehen, auch als gefallene Engel. Sie sind dann Satan oder Belial unterstellt. In der weiteren rabbinischen Literatur tritt die Bedeutung der Dämonen noch stärker in den Vordergrund. Im Neuen Testament ist von unreinen Geistern die Rede, die mit heidnischem Kult in engen Zusammenhang gebracht werden. Bei der Erzählung des Besessenen von Gerasa heißt es, Jesus habe aus dem Besessenen eine Legion unreiner Geister oder Dämonen in eine Schweineherde fahren lassen, die sich den Abhang hinab in den See stürzte und ertrank (vgl. Mk 5, 1–17). Auffallend ist in dieser nicht wörtlich zu nehmenden Erzählung, daß dem Besessenen im heidnischen Land der Dekapolis Heil widerfährt; auch ein Vertreter des Heidentums wird also vom Heilswirken Jesu erfaßt. Es deutet sich hier schon an der Sieg Jesu über die Dämonen, die eigentlichen Vertreter des Heidentums: Auch den Heiden soll die Botschaft vom Reiche Gottes verkündet werden.

V. Das Böse und seine Deutung in den neutestamentlichen Schriften

Bestand im Alten Testament noch ein enger Zusammenhang zwischen Unheil und Übel, das dem Menschen widerfährt, und seinem ethischen Verhalten, so erfährt im Neuen Testament der Begriff „böse“ stärker einen unmittelbar ethischen Bezug. Zunächst gilt das Böse auch noch als Merkmal dieser Welt (Joh 7, 7; Gal 1, 4). Den verschiedenen Deutungsversuchen des Alten Testaments begegnen wir auch im Neuen Testament: Satan wird bald „Satanas“, bald „Diabolos“, bald „Belial“ oder „Beelzebub“ genannt. Er gilt entsprechend der zeitgenössischen jüdischen Denkweise als Gegenspieler Gottes. Er ist Fürst dieser Welt, der Feind schlechthin. Gerade in der Haltung Jesu enthüllt sich das Wirken des Bösen und die Bosheit seiner Gegner. Dennoch sagt das Neue Testament etwas Entscheidendes

aus, das über die bisherige Wertung des Bösen hinausgeht. Satan ist zwar der große Feind Gottes und der Herr dieser Welt; aber er ist keine unbewältigte Größe. Der historische Jesus hat nach Markus dem Treiben der Dämonen ein Ende bereitet. Die Herrschaft Gottes hat begonnen, wenngleich sie noch nicht überall zum Durchbruch gelangt ist. Im Kreuzestod Christi ist das Böse in der Welt letztlich im Kern schon entmachteter.

In den Evangelien wird bei der Versuchungsgeschichte Jesu vom Teufel gesprochen; eine genaue Analyse dieser Texte zeigt, daß es hier nicht um die Existenz Satans als solchen geht, sondern um die Versuchung Jesu: Als Mensch ist Jesus insofern uns gleich, als er der Versuchung ausgesetzt war, nicht jedoch darin, daß er alle Versuchungen bestanden hat. In diesen Berichten geht es nicht um die Existenz des Teufels, sondern um Jesu unbedingtes ‚Ja‘ zum Willen seines Vaters im Himmel. Darum darf man aus diesen biblischen Texten keine unmittelbare Dämonologie oder Satanologie ableiten. Andererseits weist die Personifizierung des Bösen darauf hin, daß Böses in der Welt immer noch am Werk ist und daß der Mensch diesem Bösen ausgesetzt bleibt. Das Böse hört nicht auf, uns in seinen Bann zu ziehen, solange wir leben. Das ist die zentrale Aussage dieser biblischen Texte. Ob damit unbedingt eine Existenz des Bösen als Person gegeben sein muß — diese Frage erscheint zweitrangig. Der Alttestamentler *Herbert Haag* ist der Überzeugung, „daß die Satansaussagen des Neuen Testaments nicht zur verbindlichen Botschaft, sondern nur zum unverbindlichen Weltbild der Bibel gehören“³⁶.

Dagegen rechnen andere Theologen wie *Rudolf Schnackenburg* oder *Joseph Ratzinger* durchaus mit der Möglichkeit der Existenz geistiger, realer, personaler Mächte und Gewalten. *Papst Paul VI.* formulierte seine Überzeugung in der Ansprache vom 15. November 1972:

„Der Teufel steht am Ursprung des ersten Falles der Menschheit. Er war der hinterhältige und fatale Verführer zur ersten Sünde, der Erbsünde ... Durch jenen Fall Adams gewann der Teufel eine gewisse

³⁶ Ebd.

Herrschaft über den Menschen, von der nur die Erlösung Christi uns befreien kann. Es ist das Geschichte, die immer noch andauert ... Er ist der Feind Nummer eins, der Versucher par excellence. Wir wissen so, daß dieses dunkle und verwirrende Wesen tatsächlich existiert und daß er immer noch mit hinterhältiger Finesse am Werk ist³⁷.

Wenn in der Bibel von bösen Mächten und Gewalten die Rede ist, mag es naheliegen, hieraus abzuleiten, daß es um Wesen geht, die mit geistiger Erkenntnis und freiem Willen begabt sind. Das aber heißt, eine Personifizierung des Teufels anzunehmen. Sieht man allerdings den Personenbegriff wesentlich als etwas Positives, als Ausdruck eines tragendes Beziehungsgefüges, dann wird man *Karl Lehmann* beipflichten, wenn er schreibt:

„Der Teufel ist keine personale Gestalt, sondern eine sich ins Anonyme und Antlitzlose auflösende Ungestalt, ein Wesen, das sich ins Unwesen pervertiert; er ist Person in der Weise der Unperson ... (Er ist) seinem Wesen nach zwiespältig ... die sich fortzeugende Destruktion seiner selbst“³⁸.

Im übrigen ist das Thema der Heilsgeschichte nicht Gott und der Teufel, sondern Sünde und Gnade. Doch niemand, der die Existenz eines Teufels als personales Wesen leugnet, wird und kann die Realität des Bösen in der Welt leugnen. Dieses Böse in der Geschichte der Menschheit und im alltäglichen Leben eines jeden Menschen ist einfach eine Wirklichkeit, die nicht unterschätzt werden darf. Darin liegt auch der eigentliche Sinn dieser Aussagen über den Bösen und sein Wirken. Wie in den Namen der Engel bereits zum Ausdruck kommt, daß Gott sich auf vielfache Weise mit uns befaßt (z.B. Raphael = Gott hat geheilt), so gibt es eben auch eine Kraft, die immer noch west und sich uns in den Weg stellt; dieser „Diabolos“ (= Verwirrer; das deutsche Wort „Teufel“ leitet sich hiervon ab) deutet eben an, daß die Bosheit in der Geschichte der Menschheit mehr ist als bloß die Summe der Bosheit der einzelnen Menschen.

³⁷ Ansprache von P. Paul VI. vom 15. 11. 1972, in: Herder-Korrespondenz Nr. 3 (1973) 126f.

³⁸ W. Kasper — K. Lehmann (Hg.), Teufel, Dämonen, Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen, Mainz 1978, 63.

Die Kirchenversammlung zu Braga (Portugal) 561 hat nur jene dualistische Vorstellung zurückgewiesen, daß der Teufel Prinzip des Bösen sei und daß er unmittelbar das Unheil in der Welt bewirke:

„Wer sagt, der Teufel sei anfangs nicht als guter Engel von Gott erschaffen worden und sei seiner Natur nach nicht ein Werk Gottes, sondern behauptet, er sei aus der Finsternis aufgetaucht und habe keinen Schöpfer, sondern sei selbst das Prinzip und die Substanz des Bösen, wie es manichäische und priszillianische Lehre ist, der sei ausgeschlossen. — Wer glaubt, der Teufel habe eigene Geschöpfe in der Welt gemacht, und er bewirke aus eigener Macht Donner, Blitz, Unwetter und Dürre, wie es Priszillian lehrt, der sei ausgeschlossen“³⁹.

Das Vierte Laterankonzil (1215) formulierte gegen die Irrtümer der Albigenser und Waldenser:

„Wir glauben fest und bekennen mit aufrichtigem Herzen, daß es nur einen wahren, ewigen, unermesslichen und unveränderlichen, unfassbaren, allmächtigen und unaussprechlichen Gott gibt: den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist ... Er hat in seiner allmächtigen Kraft zu Anfang der Zeit in gleicher Weise beide Ordnungen der Schöpfung aus dem Nichts geschaffen, die geistige und die körperliche, das heißt die Engelwelt und die irdische Welt und dann die Menschenwelt, die gewissermaßen beide umfaßt, da sie aus Geist und Körper besteht. Denn der Teufel und die anderen bösen Geister sind von Gott ihrer Natur nach gut geschaffen, aber sie sind durch sich selbst schlecht geworden. Der Mensch jedoch sündigt auf Eingebung des Teufels“⁴⁰.

Die Rede von Himmel und Hölle aber weist uns heute hin auf jene reale Möglichkeit, daß der Mensch sein Heil verfehlen und auf ewig scheitern kann. Der Ernst dieser Wahrheit darf in der Verkündigung nicht unterschlagen werden; doch sollte die christliche Frohbotschaft nicht zur Drohbotschaft werden. Darüber hinaus wäre ein Teufelsglaube eine Perversion christlichen Glaubens, wollte er dazu

³⁹ Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg u. a. 1963, n. 457—458.

⁴⁰ Denzinger-Schönmetzer n. 800.

dienen, vorhandene persönliche Schuld oder gesellschaftliche Mißstände einfach auf einen „Versucher“ abzuschieben, um damit der eigenen Verantwortung für die Gestaltung des persönlichen Lebens und dieser Welt zu entfliehen.

Das Böse aber wird im Allerletzten Geheimnis bleiben. In der Welt erweist es sich als eine reale Macht. Darum sind Übel und Unheil nicht nur Ergebnis einer freien menschlichen Tat; sie werden auch als Verhängnis erfahren, in das Menschen verstrickt werden. Daneben darf die persönliche Schuld und Sünde und damit auch die Verantwortung des einzelnen nicht bagatellisiert oder völlig abgelehnt werden. Wer dies tut, macht ein menschenwürdiges Zusammenleben unmöglich. Auf diesem Hintergrund der verschiedenen, letztlich nicht befriedigenden Deutungsversuche der Herkunft des Bösen müssen nun auch die Begriffe von Schuld und Sünde heute differenzierter gefaßt werden als in der bisherigen theologischen Tradition.

Kapitel 2

Schuld und Sünde

Im Glaubensleben vieler Christen hat sich gerade in den letzten Jahren ein radikaler Wandel des Schuldbewußtseins vollzogen. Waren in der Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil noch die meisten gläubigen Katholiken davon überzeugt, daß sie eine Todsünde begehen, wenn sie ohne entsprechend wichtigen Grund den Sonntagsgottesdienst versäumten, so betrachten heute verhältnismäßig viele das Auslassen der Sonntagsmesse kaum noch als Sünde und gehen nur dann zur Kirche, wenn sie — wie sie betonen — auch „das Bedürfnis“ dazu haben. Ähnliches gilt vom Bereich der Sexualität, wo selbst von engagierten jungen Christen voreheliche sexuelle Beziehungen keineswegs mehr als Sünde, zumindest nicht als schwere Sünde empfunden werden; sie fassen das sexuelle Intimwerden auf als selbstverständliche Vorbereitung auf die Ehe. Auch das Zusammenleben in einer eheähnlichen Verbindung ohne Heirat wird von so manchen jungen Christen als etwas angesehen, was eine Privatangelegenheit der Betreffenden sei und darum auch nicht verwerflich erscheint. Es geht in diesem Zusammenhang nicht darum, solches Verhalten zu bewerten oder den Ursachen desselben nachzugehen; diese Tatsachen werden nur als Beispiel dafür angeführt, daß sich das konkrete moralische Verhalten und die Schuld Erfahrung heute gegenüber früheren Zeiten entscheidend geändert haben¹.

Es dürfte reizvoll sein, einmal zu prüfen, wie in der zeitgenössischen Literatur heute Schuld dargestellt wird, um daran die verschiedenen Dimensionen des Schuldverständnisses aufzuzeigen und eine Umschreibung dessen zu versuchen, was in der Theologie mit Sünde gemeint ist.

¹ Vgl. hierzu J. Heinzmann, Erfahrungen mit der neuen Bußpraxis in der Schweiz, in: *Studia Moralia* 21/1 (1983) 137—156.

I. Das Böse und die Schuld in der Literatur

Dichter und Schriftsteller besitzen oft ein gutes Gespür für Strömungen und atmosphärische Gegebenheiten, die sich zu ihrer Zeit und in ihrem Umkreis abzeichnen. Bisweilen vermögen sie nicht nur gesellschaftliche Trends in ihren Folgen anzudeuten und blinde Flecke aufzuhehlen, sondern mit nahezu prophetischer Sicht Gefahren und kommende Ereignisse zu benennen. Zu allen Zeiten hat sich die Literatur auch mit der Deutung des Bösen und mit dem Phänomen von menschlicher Schuld und Erlösungssehnsucht befaßt. In Zeiten eines großen Umbruchs aber rückt neben die Schuldfrage oder an ihre Stelle die Sinnfrage. Dies war bereits in der ausgehenden Spätantike der Fall; das ausweglose Wissen um die Verfallenheit des Lebens an den Tod bildete ein zentrales Problem gerade in jener Zeit, als die christliche Botschaft in den Raum des römischen Reiches vorstieß. Dies ist aber auch für das 19. und 20. Jahrhundert charakteristisch; ein individuelles und personales Schuldverständnis und Schuldbewußtsein, das immer noch religiösen Charakter trug, wird weithin verdrängt. Schuld wird eher als Fehlverhalten mit psychischem Versagen oder mit Krankheit in Zusammenhang gebracht — nicht zuletzt auch als Reaktion auf eine Überstrapazierung des Schuldbegriffes in der Vergangenheit. Gleichzeitig gibt es zahlreiche öffentliche Schuldspüche. In verschiedenen Erzählungen und literarischen Formen greifen Schriftsteller heute die Thematik der Schuld erneut auf — nur mit anderem Akzent. Dieses in der Literatur benannte Schuldverständnis könnte auch für die Theologie erhellend sein und gegebenenfalls zu gewissen Korrekturen des bisherigen traditionellen Verständnisses von Sünde und Schuld einen Anstoß vermitteln. Nur einige Beispiele sollen im folgenden aufgegriffen werden.

1. Von der persönlichen Schuld zur „Schuld der Gesellschaft“: das Böse als Entfremdung des Menschen

Zu Beginn unseres Jahrhunderts ist es *Franz Kafka* (1883—1924), der die Gefühle der Angst, Schuld und Entfremdung des Menschen darstellt. Seine beiden großen Romane „Der Prozeß“ und „Das Schloß“

wurden erst nach seinem Tod veröffentlicht. Kafka sieht das Dasein des Menschen in Abhängigkeit von metaphysischen Instanzen, die er sich als anonymen und allmächtigen Behördenapparat vorstellt, dem der Mensch ausgeliefert bleibt. Das ganze Leben erscheint von dieser allmächtigen Verwaltungsbürokratie reglementiert, dem der Mensch unterworfen ist. Im „Prozeß“ ist es der Bankbeamte Josef K., der morgens beim Frühstück die Mitteilung seiner Verhaftung erhält, in dem ein unbestimmtes, ungreifbares Schuldgefühl ausbricht, der schließlich zwar seinen Dienst noch versehen kann, aber nur mechanisch, von seinem Gericht aber niemals erfährt, wessen man ihn beschuldigt, und der schließlich zum Tode verurteilt wird. — Im Romanfragment „Das Schloß“ hindert eine unangreifbare Beamtenhierarchie den Landvermesser Josef K. am Zutritt zum Schloß. Auch Josef K. geht schließlich zugrunde — verworfen um einer metaphysischen Schuld willen. Sein letzter Schrei ist: „Wer zeigt mir den Weg ins rechte Leben? Wer hilft meiner großen Not? Wohin mit mir, wohin?“²

Das Böse erweist sich in diesen Werken Kafkas als eine Art von Entfremdung, als Unheilssituation, der der Mensch in unserer Gesellschaft schlechthin ausgeliefert bleibt.

Der Begriff der Entfremdung gehört zum Vokabular von Karl Marx, wenngleich das Problem der Entfremdung schon vor Marx in den philosophischen Entwürfen von J.G. Fichte, F.W.J. Schelling und G.W.F. Hegel zu Beginn des 19. Jahrhunderts dargelegt wird. *Ludwig Feuerbach* sieht in seinem „Wesen des Christentums“ (1841) die Wahrheit des Glaubens und der Theologie nur in der Anthropologie gegeben; so kritisiert er die religiöse Selbstentfremdung des Menschen. Dementsprechend sind für ihn die jüdische wie die christliche Religion nur ein Hindernis für die Befreiung des Menschen, eine Selbstentfremdung. *Karl Marx* entwickelt in den Jahren 1842—44 seine kritischen Thesen hinsichtlich der politischen, der religiösen und der philosophischen Entfremdung des Menschen. Marx spricht in verschiedener Weise von einer Entfremdung des Menschen: Der

² Zur Kafka-Deutung vgl. P. K. Kurz, *Über moderne Literatur. Standorte und Deutungen* Bd. 1, Frankfurt ³1968, 38—71.

Mensch — als Arbeiter vom Produkt seiner Tätigkeit entfremdet — wird um so ärmer, je mehr Reichtum er schafft, da das erzeugte Produkt zu einer den Menschen beherrschenden Macht wird. Ursache hierfür sind die arbeitsteilige Produktion und die kapitalistischen Eigentumsverhältnisse. Nach Marx wird der Arbeiter auch vom Akt der Produktion entfremdet, insofern er sich nicht in der Arbeit, sondern erst in der Freizeit zu Hause fühlt, die Arbeit also nicht seiner Selbstverwirklichung, sondern nur der physischen Selbsterhaltung dient. Zudem gehört die Arbeit dem Kapitalisten, nicht dem Arbeiter. Schließlich entfremdet sich der Mensch nach Marx von seinem Gattungswesen und vom Menschen überhaupt. Der so entfremdet arbeitende Mensch findet dann in der Natur nurmehr sein verkehrtes Spiegelbild³.

Eine solche Art von „Entfremdung“, wie sie in der marxistischen Philosophie, wie sie aber auch in neueren Ansätzen einer Sozialphilosophie bei J. Habermas und anderen Autoren genannt wird, deutet etwas von jener Erfahrung an, die auf verschiedenste Weise auch und gerade in unserer Zeit gemacht wird: Der Mensch erfährt den Zerfall seiner Person, eine Entpersönlichung, eine Selbstentfremdung. Es sind „Fremdstrukturen, die in das menschliche Existenzzentrum, das im selben Maß der personalen Eigenregie entgleitet“, eindringen⁴. Bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse, unter denen der Mensch von heute existiert, sind somit seinem Streben nach Identität und personaler Integration abträglich.

2. Das Böse als Zerfall der Werte — Schuld als Verlust der Wirklichkeit

Im Rahmen der Wertediskussion, die während der siebziger Jahre unseres Jahrhunderts besonders in der Bundesrepublik Deutschland stattfand, wurden immer wieder Klagen laut über die Veränderung

³ H. G. Ulrich, Entfremdung, in: Theol. Realenzyklopädie (TRE) Bd. 9 (1982) 657—680, hier 664—666. Vgl. auch P. L. Berger, Zur Dialektik von Religion und Entfremdung, Frankfurt 1973; E. Biser, Menschsein in Anfechtung und Widerspruch, Düsseldorf 1980.

⁴ E. Biser, Menschsein, 102 f.

und über den Verfall traditioneller Werte. Man sprach von der Auflösung eines Wertesystems, das bislang alle Bereiche des Lebens und Denkens umspannt hatte. Doch in der Literatur begegnen wir diesem Thema schon Jahrzehnte zuvor. Der österreichische Dichter *Hermann Broch* (1886—1951) schildert in seiner 1931/32 erschienenen Trilogie „Die Schlafwandler“ den Untergang einer bürgerlichen Kultur und die Zerstörung des traditionellen Menschenbildes. An exemplarischen Figuren macht er in diesem zeitkritischen Roman den Zerfall der Werte deutlich; die Gestalten seines Romans sind unfähig, sich überhaupt kritisch zu verhalten und verantwortlich zu handeln. Sie haben die Orientierung verloren⁵.

Die drei Teile des Romans spielen an drei verschiedenen Orten und zu drei verschiedenen Zeiten. Im ersten Teil „1888 Pasenow oder die Romantik“ ist der Schauplatz Berlin: Leutnant Joachim von Pasenow hat den Sinn für die Wirklichkeit verloren — übrigens ganz wie sein Vater und sein Bruder; er kompensiert diesen Verlust durch ein schlafwandlerisches Festhalten an längst überholten äußeren Formen und Traditionen. Seine Uniform ist gewissermaßen das Symbol dafür. Er lebt noch im 19. Jahrhundert, in jenem Berlin eines Schriftstellers Theodor Fontane (1819—1898), wo man Konventionen liebt und leere Ehrbegriffe pflegt. Dieser Gardeoffizier von Pasenow wird durch den Tod seines Bruders, der im Duell für die Ehre seiner Familie das Leben verloren hat, gezwungen, das väterliche Gut zu übernehmen. Bei seinen ersten Schritten ins Leben eines Zivilisten ist ihm sein Freund, ein Börsenspekulant, behilflich. Der Uniform beraubt, vermag er nur zögernd diesen Schritt ins Zivilleben zu vollziehen. Er gibt die Liebe zu seiner nicht standesgemäßen kleinen Freundin Rutsena auf und heiratet Elisabeth, die Tochter eines Gutsnachbarn, die nun ihrerseits ihren Liebhaber — einen Freund Pasenows — verläßt. Beide stehen unter dem Zwang, eine standesgemäße Heirat einzugehen.

Der zweite Teil des Romans „Esch oder die Anarchie 1903“ spielt in Köln. Die darin auftretenden Personen verlieren sich in der gestalt-

⁵ Vgl. hierzu und zu dem folgenden die Ausführungen P. K. Kurz, *Das Böse und die Schuld in der zeitgenössischen Literatur*, in: St. Rehr (Hg.), *Sünde — Schuld — Erlösung*, Salzburg 1973, 47—65, hier 49f.

losen Masse. Träumte einst Pasenow noch von einer großen Karriere, so kämpft nun der kleine Buchhalter Esch mit allen Mitteln der Bestechung und Erpressung um seinen sozialen Aufstieg. Selbst die Erotik trägt bei ihm aggressive Züge. An die Stelle der romantisch idealisierenden Liebesvorstellungen Pasenows tritt hier die nackte brutale Sinnlichkeit. Schließlich sieht sich Esch als Oberbuchhalter eines Luxemburgischen Großbetriebes am Ziel seiner Wünsche. Er holt sich die früh verwitwete Häntjen aus Köln zur Frau. Opfer seines Ehrgeizes wird nicht nur der Gewerkschaftssekretär Martin, dessen soziale Ideen er ablehnt, sondern auch ein Herr von Bertrand, den er mit einer Anzeige wegen homosexueller Beziehungen zu erpressen versucht und der sich schließlich das Leben nimmt.

Im dritten Teil „Huguenau oder die Sachlichkeit 1918“ sind Trier und die deutsche Mosellandschaft Hintergrund der Handlung. Huguenau als Deserteur derselben Armee, die für Pasenow mit Ordnung und Sicherheit verbunden war, begegnet dem im Zivilleben hochgekommenen Pasenow und auch dem ehemaligen Buchhalter Esch, der inzwischen Besitzer des kurtrierischen Boten geworden ist. Beide werden von ihm an die Wand gedrückt, Esch bei einer günstigen Gelegenheit erschossen.

Es ist eine gespenstische Welt, in der sich die Gestalten dieses Romans bewegen. Das Fassadenhafte des rein konventionellen Daseins bürgerlichen Lebens kommt hier mit seinen verheerenden Folgen zum Ausdruck. Die einzelnen Personen sind auf der einen Seite ganz und gar Opfer ihrer gesellschaftlichen Strömungen und haben jede Orientierung verloren. Auf der anderen Seite werden sie in ihrem Verhalten immer brutaler und geraten in eine Schuld, deren Ausmaß sie überhaupt nicht mehr ermessen. „Krieg ist Krieg“ — „Geschäft ist Geschäft“, so urteilt eben der Geschäftsmann Huguenau, der einfach überleben und durchkommen will. Broch entlarvt hier einen Zeitgeist, der bereits wenige Jahre später die Basis für die Entfaltung eines NS-Regimes bilden sollte. — In seinem späteren Roman „Die Schuldlosen“ (1950) nimmt derselbe Schriftsteller rückschauend auf den Zweiten Weltkrieg eine Deutung des Zeitgeistes vor und geht zur Anklage über gegen die „Schuldlosen“ oder Gleichgültigen, die am Bösen des Faschismus und des Krieges mitschuldig

wurden und die es versäumt haben, dieses Böses abzuwenden. Diese Anklage der Gleichgültigen wird zur Klage über ein irrational regierendes Schicksal, dem keiner entfliehen kann. Menschen haben den Bezug zur Realität und jede Orientierung verloren; sie wissen nicht mehr, wie sie überleben sollen.

3. Das „gute Gewissen“ aus Mangel an Gewissen — Vorurteil als Schuld

Nach dem Zweiten Weltkrieg beginnt in der deutschsprachigen Literatur eine neue Welle der Benennung persönlicher und gesellschaftlicher Schuld des Menschen und ein Versuch, diese nicht nur bewußt zu machen, sondern auch zu verarbeiten. Der Schweizer Schriftsteller *Max Frisch* (geb. 1911) hat in verschiedenen Werken das aktuelle Problem von Macht und Schuld aufgegriffen. Ihm geht es darum, die existentielle Freiheit des Menschen als Herausforderung zu sehen, das Leben zu gestalten und die eigene Identität zu finden und anderen zu ermöglichen. Es ist gerade diese Gestaltungs-offenheit und die dem Menschen aufgegebenene Selbstgestaltung, die ihn immer wieder schuldig werden läßt und die zugleich auch die Entfaltung des Mitmenschen verhindert. Bereits in den Tagebuchaufzeichnungen aus den Jahren 1946—1949 schreibt er unter dem 2. Gebot „Du sollst dir kein Bild machen“:

„Du sollst dir kein Bildnis machen, heißt es von Gott. Es dürfte auch in diesem Sinne gelten: Gott als das Lebendige in jedem Menschen. Das, was nicht erfaßbar ist. Es ist eine Versündigung, die wir, sowie sie an uns begangen wird, fast ohne Unterlaß wieder begehen — ausgenommen wir lieben“.⁶

Max Frisch erblickt in diesem „fertigen Bild“, das sich der einzelne von seinem Mitmenschen macht, die Ursünde der Menschheit. Diesen Gedanken verfolgt er nun weiter in seinem 1961 veröffentlichten Stück „Andorra“⁷. Mit Andorra ist nicht der wirkliche Kleinstaat gemeint; der Name vertritt hier nur ein Modell. Im Hintergrund der

⁶ M. Frisch, *Tagebuch 1946—1949*, Frankfurt 1974, 37.

⁷ M. Frisch, *Andorra*, Frankfurt ⁵1976.

Fabel dieses Stückes steht die Judenverfolgung im NS-Regime. Andorra ist jener selbstgefällige Kleinstaat (oder Mensch), der mit den „Schwarzen“ drüben nichts zu tun hat, aber fürchtet, daß diese in das Land eindringen. Der Lehrer des Ortes — Vater eines unehelichen Kindes — möchte diesen seinen Fehltritt verschleiern. So gibt er seinen Sohn Andri als Judenkind aus, das er angenommen habe. Auf Andri werden nun alle Vorstellungen, die man vom Juden hat, projiziert: Er ist eben ein Jude, dem's ums Geld geht. Er ist begabt, aber eben doch ein Jude. Andri selbst verhält sich schließlich auch so, wie man es von einem Juden erwartet. Als sich nun Barblin, die Tochter des Lehrers, in Andri verliebt — ohne zu wissen, daß dieser ihr Halbbruder ist —, möchte der Vater diese Liebe verhindern. Andri vermutet jedoch, daß der Lehrer nur nicht möchte, daß seine Tochter ein Judenkind heiratet. Die Liebe, gegen die sich der Vater stellt, wächst zwischen beiden heimlich weiter. Andri, zuvor noch beim Wirt als Küchenjunge angestellt, soll nun Tischler werden. Der Vater zahlt auch die Tischlerlehre; doch der Tischler möchte Andri in den Verkauf nehmen; wenn es ein Jude ist, dann muß er doch vom Geschäft etwas verstehen. Andri selbst erlebt, wie er immer wieder von anderen — vom Gesellen, vom Doktor des Ortes, auch vom Tischler selbst — ungerecht behandelt wird. Eines Tages kommt eine Señora „von drüben“ als Gast nach Andorra. Sie besucht den Lehrer. Es ist die Mutter von Andri. Man will nun Andri aufklären, daß dies seine Mutter und der Lehrer sein Vater sei. Pater Benedikt wird eigens zu dieser Aufklärungsaktion mit herangezogen. Doch auch ihm glaubt Andri nicht: „Ein Andorraner hat nichts mit einer von drüben zu tun“, ist seine Antwort, „ihr wollt nur, daß ich jetzt Barblin nicht heirate, weil ich ein Jude bin.“ Als die Señora Andorra verläßt, wird sie von einem Pflasterstein getroffen. Wer anders kommt als Mörder in Frage als der Judenjunge Andri? — Schließlich dringen die Schwarzen ein. Sie nehmen eine „Judenschau“ vor: Alle Bewohner müssen mit einem schwarzen Tuch über dem Kopf barfuß über den Marktplatz laufen. Der „Judenschauer“ glaubt nun, Andri eindeutig als Juden entlarvt zu haben. Andri wird abgeführt und umgebracht — zuvor schlägt man ihm noch einen Finger ab, an dem Andri jenen Ring trug, den er als

Abschiedsgeschenk von der Señora erhalten hatte. Der Lehrer — in der Verzweiflung, daß sein Sohn ihm nicht geglaubt hat und der nun die ganze Tragik seines Lügenspieles durchschaut — erhängt sich im Schulzimmer. Barblin aber verliert den Verstand und weißelt das Blut vom Pflaster: „Wir müssen ein weißes Andorra haben.“

Die Eigenart dieses Stückes ist, daß der Dichter die einzelnen Gestalten so hineinblendet, wie sie sich später vor der Zeugenschranke rechtfertigen. Sie alle haben keine Schuld. So sagt der Tischler: „Ich gebe zu, das mit den fünfzig Pfund für die Lehre, das war eben, weil ich ihn nicht in meiner Werkstatt wollte ... Niemand hat wissen können, daß er keiner ist. Ich kann nur sagen, daß ich es im Grunde wohl meinte mit ihm. Ich bin nicht schuld, daß es soweit gekommen ist später.“ — Der Geselle gibt zu, daß er eigentlich Andri nicht haben wollte, fügt aber noch an: „Ich bin nicht schuld, daß sie ihn geholt haben später.“ Lediglich Pater Benedikt erscheint nicht vor der Zeugenschranke, sondern betet vor dem Kreuz: „Du sollst dir kein Bildnis machen, von Gott deinem Herrn, und nicht von den Menschen, die seine Geschöpfe sind. Auch ich bin schuldig geworden damals. Ich wollte ihm mit Liebe begegnen, als ich gesprochen habe mit ihm. Auch ich habe mir ein Bildnis gemacht von ihm, auch ich habe ihn gefesselt, ich habe ihn an den Pfahl gebracht.“ — Bereits in dem Wörtchen „auch“ kommt zum Ausdruck, daß alle schuldig geworden sind am Tode dieses vermeintlichen Judenjungen Andri. Aber auch dem seine Schuld bekennenden Pater weist Max Frisch noch zusätzlich einen Schuldspruch zu, wenn er am Schluß des Stückes Barblin halb irre sagen läßt: „Wo warst du damals, Pater Benedikt, als man Andri geholt hat? Da warst du nicht da, da hast du gebetet.“ Die Flucht ins Gebet, statt zu handeln — das erscheint hier zusätzlich als eine Schuld, die nicht wahrgenommen wird.

Es geht hier also offensichtlich um jene schuldhafte Schuldlosigkeit, um jenes gute Gewissen aus Mangel an Gewissen, das charakteristisch für viele Menschen unserer Zeit bleibt. Nicht die Bewältigung der in der Judenverfolgung auf uns geladenen Schuld ist Ziel dieses Stückes „Andorra“; vielmehr wird am Beispiel des Antisemitismus als einem sozialen Vorurteil aufgezeigt, wie menschliches Leben und Zusammenleben gerade durch jenes fertige Bild, das sich einzelne vom Mitmenschen — in diesem Fall vom Juden — machen, gestört

wird, ja geradezu scheitert. Max Frisch hat recht, wenn er in seinen Tagebuchaufzeichnungen zum 2. Gebot bemerkt, daß wir gegen das Bilderverbot alle täglich verstoßen, indem wir uns vom anderen ein Bild machen und ihn hineinpressen.

4. *Gesellschaftliche Mechanismen und menschliche Schuld*

Einen anderen Akzent menschlicher Verschuldung — im Zusammenhang mit gesellschaftlichen Mechanismen — findet sich in einigen Werken des aus Ostpreußen stammenden Dichters *Siegfried Lenz* (geb. 1916). In drei Theaterstücken zeigt er, wie sich Menschen unter der Zwangsherrschaft einer Diktatur verhalten und auf ihre Weise schuldig werden. In „Zeit der Schuldlosen“ sind es neun unbescholtene Bürger, die sich in einer bestimmten Situation dem Gouverneur ausgesetzt sehen. Einer von ihnen wird zum Mörder; alle aber sind an dieser Schuld mit beteiligt. Im zweiten Stück „Das Gesicht“ führt Lenz diesen Gedanken weiter: Es sind Kleinbürger, die das Mittel der Diktatur zu gebrauchen vermögen. Die Repräsentanten der Macht sind hier austauschbar. — Auch in dem weiteren Stück „Die Augenbinde“ liegt ein ähnliches Geschehen vor: Teilnehmer einer Expedition geraten in ein Dorf, für dessen Bewohner es Gesetz ist, blind zu sein. Es gibt nur die Alternative: entweder Unterwerfung unter das Gesetz oder furchtlose Behauptung der Freiheit. Die Sehenden werden einer gnadenlosen Prüfung ausgesetzt. Das Schauspiel wird zur Parabel für den Menschen, der in einer solchen Konfliktsituation so oder so schuldig werden muß. Lenz schildert in diesen Stücken menschliche Anfälligkeit gegenüber der Versuchung der Macht und die geringe Standfestigkeit gerade in jenen Situationen, in denen das Gewissen und die Eigenentscheidung des einzelnen gefordert wären⁸.

Im erstgenannten Werk „Zeit der Schuldlosen“, für das Lenz 1961 den Literaturpreis der Stadt Bremen erhielt, haben wir eine zunächst absurd anmutende Fabel vor uns: Auf den Diktator eines Staates,

⁸ S. Lenz, Drei Stücke: Zeit der Schuldlosen, Das Gesicht, Die Augenbinde, Hamburg 1980.

den Gouverneur und seine Familie, wird ein Attentat verübt, das mißglückt. Der Haupträdelsführer Sason, der selbst auf den Wagen des Diktators schoß, wird verhaftet. Er ist nicht bereit, die Hintermänner seines Verbrechens zu benennen. Er legt ein Geständnis ab — aber ohne Reue. Sobald sich ihm die nächste Gelegenheit bietet, würde er ein neues Attentat vorbereiten. Nun werden neun unschuldige Bürger — gewissermaßen als ein Querschnitt der Bevölkerung — mit Sason zusammengesperrt: ein Hotelier, ein Drucker, ein Bankmann, ein Bauer, ein Ingenieur, ein Lastwagenfahrer, ein Student, ein Konsul, ein Arzt. Der Major des Gefängnisses erklärt, daß den Unschuldigen die Freiheit gewährt werde, wenn sie Sason die Namen seiner Komplizen entlocken könnten oder wenn sie erreichten, daß sich der Attentäter „bekehrt“, also innerlich zum System bekennt. Die Betroffenen werden — wie der Student formuliert — gezwungen, ein Urteil zu fällen. Sason bekennt offen, daß er zwei Leibwächter getötet, den Diktator aber nicht getroffen habe; er steht zu seiner Tat und ist auch bereit, für sie zu sterben; doch werde er niemals die Namen der Mittäter verraten: „Es würde sich aber etwas für mich ändern, wenn ich ihnen die Namen meiner Freunde verriete. Ich hätte einen anderen Tod vor mir“⁹. Und weiter sagt er: „Natürlich weiß ich, daß wir frei wären, wenn ich die Namen meiner Freunde verriete, oder wenn ich meine Überzeugung verriete. Natürlich ist es denkbar, daß ich mich bereit erklärte, für den Gouverneur zu arbeiten. Doch dann würde ich den Tod verlieren, der meinem Leben die Sinnlosigkeit nimmt und den Ekel ... Ich würde die Schmerzen entwerten, die meine Freunde auf sich genommen haben. Ich würde aus unserer Überzeugung ein schmutziges Hemd machen, das man einfach abstreift ... Dies würde geschehen, wenn ich tun würde, was sie von mir erwarten“¹⁰. Sason weist auf die Millionen hin, die draußen leben und deren Seufzen unter dem Unrechtsregime er hört; würden auch nur einige der hier Eingesperreten gerettet, das Unrecht bliebe bestehen. So bleibt er dabei, daß er in keiner Weise Verrat üben wird. — Unter einem großen Teil der neun Mit-

⁹ Ebd. 23.

¹⁰ Ebd. 26.

häftlinge erwächst nun ein Groll, der sich jedoch nicht mehr gegen den Gouverneur, sondern zunehmend gegen den Attentäter Sason richtet. Jene Aggression, die ursprünglich dem Diktator und seinem Unrechtsregime galt, verschiebt sich plötzlich auf den Attentäter. Einige der Mithäftlinge — der Bauer, der Student und der Konsul — fürchten um das Leben des Gefangenen Sason. So beschließen sie, abwechselnd nachts zu wachen, um dessen Leben zu schützen. Als der Bauer die Wache übernimmt, übermannt ihn die Müdigkeit. Er schläft ein. Nach seinem Erwachen findet er Sason erwürgt vor. Keiner der Mitgefangenen will der Täter gewesen sein. Alle aber werden vom Major entlassen mit den Worten: „Ich sehe, meine Herren, Sie haben ihre Aufgabe erfüllt — und zwar so erfüllt, wie Sie es für angebracht hielten. Darf ich mir erlauben, Ihnen zu danken“¹¹.

Im zweiten Teil dieses Stückes bietet sich ein spiegelverkehrtes Bild des ersten Aktes. Vier Jahre später ist ein Umsturz erfolgt. Die Komplizen des ermordeten Attentäters Sason sind an die Regierung gelangt. Nun sollen wiederum diese neun Bürger in einem großen Raum einer Villa eingesperrt werden; denn einer von ihnen muß ja der Mörder von Sason sein. Ihnen wird Freiheit versprochen, wenn sie den Täter in ihrer Reihe benennen. Doch es kommen nur acht — der Drucker, der sich einst im Gefängnis zwei Finger abgeschlagen hatte, verübte in der Zwischenzeit Selbstmord. Der Hauptmann des Gefängnisses erklärt den erneut Festgenommenen: „Vor vier Jahren wurde Sason getötet, einer unserer besten Leute ... Es geschah in Ihrer Gegenwart. Nun sind Sie hier, damit wir den Schuldigen finden. Der Mörder unseres Freundes ist unter Ihnen. Einstweilen kann es für uns jeder gewesen sein. — Ich weiß nicht, wann der Richter erscheint ... Falls sich der Schuldige aber früher meldet, so wird der Posten draußen mich benachrichtigen“¹². In den nunmehr aufbrechenden erregten Gesprächen kommt gerade die Schuldproblematik in besonderer Weise zum Tragen. So sagt der Student: „Nicht meine Gegner machen mir Angst, sondern die Lauen, die sich nicht entscheiden können, eine Sache zu ihrer Sache zu machen ... eine

¹¹ Ebd. 54.

¹² Ebd. 60.

Schuld“¹³. Eine gegenseitige Verdächtigung und Beschuldigung beginnt, zunächst nur in Gedanken. In dem gegenseitigen Verhörspiel äußert der Student: „Wer zu handeln versäumt, ist noch keineswegs frei von Schuld. Niemand erhält seine Reinheit durch Teilnahmslosigkeit. Wir haben keine Wahl, als bestehende Schuld zu unserer eigenen Schuld zu machen; dann erst kann sie uns ändern ... Wir alle wurden zu Mördern in der Einbildung, als wir erkannten, daß Sason nichts preisgeben würde: weder die Namen seiner Freunde noch seine Überzeugung. Wir begingen ein geistiges Verbrechen, aber nur einer von uns vollzog es. So seltsam es klingt: gewisse Verbrechen müssen durch eine Stimmung begünstigt werden. Wir sorgten für diese Stimmung. Darum sind wir schuld“¹⁴. Schließlich gibt der Student zu erkennen, daß er den Diktator erschossen habe und nunmehr als Richter fungieren wolle. Doch man glaubt ihm nicht; die Beschuldigungen gehen weiter. So sagt der Konsul: „Wer es für nötig hält, leben zu bleiben, hat keine andere Wahl, als schuldig zu werden“¹⁵. Der Student — auf seinen Mordanschlag hin angesprochen — entgegnet: „Es gibt einen Mord aus Gerechtigkeit. Wir, meine Freunde und ich, sind davon überzeugt, daß eine Gemeinschaft und Gesetze, wie wir sie im Auge haben, das Blut einiger Menschen wert sind“¹⁶. Der in der Vernehmung in die Enge getriebene Ingenieur lehnt es ab, daß alle für etwas verantwortlich gemacht werden, was andere getan haben. Schließlich möchte der Bauer als letzter der Vernommenen die Schuld auf sich nehmen und bezichtigt sich selbst des Mordes an Sason, ohne etwas zu seiner Rechtfertigung hinzuzufügen. Doch der Konsul bemerkt: „Wer die Schuld auf sich nimmt, muß nicht der Täter sein“, worauf der Student entgegnet: „Es gibt Verbrechen, bei denen Unbeteiligte mehr unter der Tat leiden als der Täter“¹⁷. Der Konsul kommentiert die Selbstbeschuldigung des Bauern mit den Worten: „Ich habe den Verdacht, daß die Unschuld allmählich auf die Seite derer

¹³ Ebd. 63.

¹⁴ Ebd. 69 u. 75f.

¹⁵ Ebd. 79.

¹⁶ Ebd. 80.

¹⁷ Ebd. 91.

geraten ist, die bereit sind, die Schuld auf sich zu nehmen“¹⁸. Schließlich legt der Student, der nun den Richter spielen möchte, einen Revolver auf den Tisch und bittet jeden um sein Urteil über die Schuld: „Wir alle waren dabei, als Sason getötet wurde, getötet von einem von uns ... Wir haben die Stimmen der Angeklagten gehört, jeder von uns hat sich geäußert. Nun sollte jeder die Stimme des Richters haben. Wir werden abstimmen, wie wir damals taten in der Zelle“¹⁹. Alle Mithäftlinge halten den sich selbst bezichtigenden Bauern für schuldig, währenddessen der Konsul den Revolver nimmt und sich erschießt. — Doch gerade der Konsul ist nicht der Schuldige; die Handlungsführung des Stückes deutet dies an. So sagte noch der Student unmittelbar vor dem Suizid des Konsuls zu dem sich selbst bezichtigenden Bauern: „Du hast die Schuld auf dich genommen. Wir haben es alle gehört. Aber es ist etwas anderes: die Schuld auf sich zu nehmen — oder schuldig zu sein“²⁰. Nicht die Schuld des Attentäters oder des Mörders interessiert, sondern nur das Verhältnis zur Schuld als Mitschuld oder das Ja zur Schuld als einzige Form möglicher Unschuld²¹.

In diesem Stück gibt es offensichtlich nicht mehr Schuldige oder Unschuldige. Schuld erweist sich als ein Kollektivphänomen des Menschen in einer Gesellschaft, in der es nur noch Schuldige gibt — Schuldige, die die Schuld annehmen, und Schuldige, die sie nicht annehmen. Die freiwillige Übernahme der Schuld durch einen unmittelbar Nichtschuldigen erscheint offensichtlich als eine Möglichkeit von Unschuld; wir haben hier geradezu eine säkularisierte Parallele zum christlichen Erlösungsgeschehen, zu jenem „Lamm Gottes“, das die Sünde der Welt hinwegnimmt. Dennoch bleibt in diesem Stück Schuld weiterhin bestehen. Siegfried Lenz bringt dies im Schlußwort des Studenten gegenüber dem Bauern zum Ausdruck: „Er starb für seinen Zweifel. Er war von deiner Schuld nicht überzeugt. Er wollte durch seinen Tod etwas verhindern, was er nicht ertragen

¹⁸ Ebd. 92.

¹⁹ Ebd. 93.

²⁰ Ebd. 95.

²¹ Vgl. J. Kopperschmidt, Schuldhafte Schuldlosigkeit, in: J. Blank (Hg.), *Der Mensch am Ende der Moral*, Düsseldorf 1971, 35–61, hier 49f.

hätte ... Die Tat ist gebüßt. Sie können gehen. Sie sind frei. Er, der dort liegt, hat Ihnen dazu verholten, frei zu sein. Aber es gibt etwas, wozu er Ihnen nicht verhelfen kann: frei zu sein von Schuld. Gehen Sie, nur zu, gehen Sie: die Tat ist gebüßt, aber die Schuld wird unter uns bleiben. Warum zögern Sie, die Welt steht Ihnen offen!“²².

Gerade in diesem Schuldverständnis — in der jeden Menschen betreffenden Schuld — schlägt sich eine Erfahrung nieder, die christlicher Glaube in der Aussage von der Erbsünde artikuliert hat: eine Erfahrung, die dennoch nicht deckungsgleich ist mit der unmittelbaren persönlichen Schuld an einem Vergehen, die aber auch nicht einfach mit Kollektivschuld gleichzusetzen ist.

5. Schuld als Selbstfreispruch und Leugnung von Mitschuld

Kaum ein literarisches Werk der Nachkriegszeit führte im deutschsprachigen Bereich zu so heftigen Debatten wie die Aufführung des Dramas „Der Stellvertreter“ von *Rolf Hochhuth* (geb. 1931); die Uraufführung fand am 20. März 1963 in Berlin statt. Diese nach historischen Vorbildern und dokumentarischen Akten konstruierte Fabel trägt den Untertitel „Christliches Trauerspiel“. Es geht hierbei um Schuld und Mitschuld an der Judenverfolgung, um die Haltung kirchlicher Kreise und der Diplomatie zu Krieg, Politik und Antisemitismus. Dennoch, und das ist bei einer kritischen Erörterung zu beachten, will das Werk nicht historisch getreu das Verhalten der katholischen Kirche und vor allem von Papst Pius XII. während der Judenverfolgung im Zweiten Weltkrieg schildern — in diesem Fall wäre dies eine böse Verzeichnung; denn gerade im Vatikan fanden nicht wenige Juden auch Unterkunft und Lebensrettung. Anliegen von Hochhuth ist es vielmehr, Schuld und Bosheit des Menschen von heute darzustellen und den Menschen als verantwortliches Wesen zu benennen, ihm also persönliche Freiheit und Verantwortung zuzusprechen. Hochhuth bezeichnet es als säkularisierte Erbsünde und sakralisierte Biologie zu meinen, der Sinn der Geschichte könne einzig in Krieg und Barbarei

²² S. Lenz, Ebd. 96.

bestehen. Wo immer Menschen ihre Individualität aufgeben und sich in der Masse verlieren, geben sie jenen, die Machtpositionen innehaben, die Legitimation zu inhumanem Verhalten und tragen indirekt bei zur Schuld an einer Terrorherrschaft.

In fünf Akten wird im „Stellvertreter“ der Zeitabschnitt während des Zweiten Weltkrieges von August 1942 bis Oktober 1943 geschildert: die großen Judendeportationen und Vernichtungen in den Konzentrationslagern²³. Dem Nuntius in Berlin wird vorgeworfen, der christlichen Verpflichtung zur Nächstenliebe nicht nachgekommen zu sein angesichts jenes großen Leidens, das den Juden zugefügt wird. So ist es der SS-Mann Kurt Gerstein, der dem Nuntius die Grausamkeiten des KZs berichtet; doch der Nuntius beruft sich auf seine dienstlichen Vorschriften. Dagegen ist der junge Jesuit Riccardo Fontana von dem Bericht äußerst betroffen. Er setzt sich mit Gerstein in Verbindung und verhilft einem von Gerstein versteckten Juden zur Flucht. Darüber hinaus möchte er den Papst zu einer Äußerung gegen diesen Völkermord an den Juden veranlassen. Bei dieser Diplomatie kommt es aber zu keiner klaren Stellungnahme. Den Höhepunkt des Dramas dürfte die Szene im vierten Akt bilden, in der Riccardo Fontana bei einer Audienz den Papst auffordert, an Hitler eine Protestnote gegen den Völkermord zu richten. Der Papst diktiert, doch eine Stellungnahme zur Judendeportation geht daraus nicht hervor. Es hat den Anschein, als würden machtpolitische und wirtschaftliche Belange wichtiger eingeschätzt als menschliche Proteste gegen die Ungerechtigkeit. Schließlich wäscht sich der Papst die Hände mit den Worten „Wir sind — weiß Gott — unschuldig am Blut, das da vergossen wird“. Mit dieser Szenerie, die eine Parallele zur Gestalt des Pilatus und seiner Freigabe Jesu zur Kreuzigung darstellt, gewinnt das Geschehen eine gespenstische Transparenz: Der Papst hat die Verantwortung für den Tod der Unschuldigen von sich gewiesen, damit aber zugleich dem fanatischen Haß des Pöbels freien Lauf gelassen. Wer das Pilatus-Zitat in den Mund nimmt, kann nicht vergessen machen, daß sich Pilatus aus Feigheit dem Urteilspruch entzog und damit selbst richtete: Er wurde zum Archetyp des

²³ R. Hochhuth, *Der Stellvertreter*, Reinbek 1963; vgl. J. Kopperschmidt, *Schuldhafte Schuldlosigkeit*, 41—45.

Feiglings, des Opportunisten, des gewandten Diplomaten und Skeptikers, der mit Phrasen der Verantwortung ausweicht und der sein Amt nicht gern um eines jüdischen Fanatikers willen gefährdet sieht.

Hauptanliegen dieses Stückes ist offensichtlich die Anklage jeder Selbstgerechtigkeit und jedes Selbstfreispruches, der in einer Situation, in der es Unschuldige eigentlich nicht mehr geben kann, die Mitschuld leugnet. Der Vorwurf Hochhuths trifft also eigentlich nicht Papst und Kirche, sondern darüber hinaus die Selbstzufriedenheit einer Gesellschaft, die sich ihre Sündenböcke sucht, selbst aber von Schuld freispricht. Schuld erscheint hier nicht als tragisches Scheitern in einem aufreibenden Konflikt — etwa zwischen Pflicht der Kirche und Pflicht gegenüber den Juden —, sondern als Blindheit gegenüber der Tatsache, daß man in einem solchen Konflikt auch schuldig werden kann. Erst recht — das ist die Provokation Hochhuths — läßt das Nein zur Mitschuld, der Selbstfreispruch, den Menschen schuldig werden. Im Schlußsatz des vierten Aktes kommt dies zum Ausdruck: „Wir sind unschuldig“ — und dies ist die eigentliche Schuld: die fehlende Bereitschaft, tatsächlich vorhandene Mitschuld als solche anzuerkennen und nicht zu leugnen. Selbst wenn sich dieses Werk Hochhuths mit politischen Ereignissen befaßt, so besitzt es doch keine politische Perspektive im engeren Sinne. Es geht um das Schweigen, das ein Ärgernis, eine Schuld darstellt, die durch die Leugnung der Mitschuld erst recht zur Mitschuld wird. Hochhuth hat hier alle seine humanistischen und sittlichen Vorstellungen auf die Gestalt des Papstes Pius XII. projiziert — darin lag auch das Anstößige dieses Werkes. Man könnte geradezu sagen: Im Stellvertreter von Hochhuth haben wir eine zeitnahe Schilderung dessen, was Theologie als „Ersünde“ oder „Sünde der Welt“ bezeichnet: das Fortwirken von Unheilsstrukturen in einer noch unerlösten Welt.

Gerade in diesem und in den weiteren literarischen Zeugnissen wird deutlich, wie stark gesellschaftliche Bedingungen menschliches Verhalten beeinflussen. Politische, soziale und ökonomische Bedingungen, ein Netzwerk von Reglementierungen, wie dies im diplomatischen Bereich der Fall ist, erzeugen ein Klima der Anpassung und Unterordnung und ziehen den Menschen hinein in die Mitschuld an Entwicklungen und Verhaltensweisen, die er persönlich als einzelner nie bejahen würde.

II. Verschiedene Dimensionen der Schuld

1. *Eigenart der Schuld*

Einsicht und Freiheit als Voraussetzung persönlicher Schuld

Der Begriff der Schuld ist zunächst in der Ethik beheimatet. Er sagt sowohl etwas aus über das Subjekt, das Träger von Schuld sein kann, wie auch über eine objektive Gegebenheit oder Schuldigkeit, eine Verbindlichkeit, eine Verpflichtung zu einer Leistung, die sich aus dem zwischenmenschlichen Leben und Zusammenleben ergibt. In allen Kulturen, ja wo immer Menschen mitsammen leben, wird auch von Schuldigkeiten und von Schuld gesprochen. „Schuldigkeiten ergeben sich aus den Beziehungsverhältnissen, in die man entweder von Natur hineingestellt ist oder die man persönlich eingegangen ist“, wobei sie „im Grunde immer sowohl die Gesinnung als auch die Tat des Menschen einfordern“²⁴. Angesichts solcher objektiv gegebener Schuldigkeiten kann der einzelne auch persönlich schuldig werden. Solche persönliche sittliche Schuld setzt jedoch ein Mindestmaß an Einsicht und Freiheit des Betreffenden voraus. Ohne die Fähigkeit des Menschen, sich seiner Schuldigkeiten bewußt zu werden, d. h. Verantwortung zu übernehmen und bei Fehlentscheidungen auch diese als solche zu erfassen, gibt es keine sittlich persönlich zurechenbare Schuld. Sittliche Schuld ist also etwas Subjektives, insofern sie am Menschen als verantwortliches Wesen haftet und auch als solche erfahren wird. Schuldig wird jemand, wenn er sich bewußt „Schuldigkeiten“ verweigert, Zuständigkeiten nicht wahrnehmen und Verantwortung nicht auf sich nehmen will“²⁵. Wollte man dem Menschen grundsätzlich die Möglichkeit schuldig zu wer-

²⁴ Vgl. hierzu H. Kramer, Problemstand der moraltheologischen Diskussion um Schuld und Sünde, in: G. Kaufmann (Hg.), *Schulderfahrung und Schuldbewältigung. Christen im Umgang mit der Schuld*, Paderborn 1982, 35–69, hier 51.

²⁵ Ebd.

den absprechen, so würde man ihm damit auch seine Verantwortung und Freiheit — Freiheit im endlichen Sinne verstanden — entziehen. Mögen unsere Verhaltensweisen auf vielfältige Weise durch naturale und psychophysische Kräfte gesteuert und erklärt werden können, mag man sich über die Motive als Beweggründe des Handelns „im klaren“ sein, dies alles schließt menschliche Freiheit und Verantwortung noch nicht aus. Natürlich läßt sich Freiheit nicht so zwingend beweisen, daß man ihrer völlig gewiß sein kann. Doch erscheint es ebenso schwierig, Freiheit grundsätzlich in Frage zu stellen. Im alltäglichen Leben rechnen wir mit einem Mindestmaß solcher Freiheit und Verantwortung. Die existentielle Freiheit des Menschen ist identisch mit seiner Befähigung zur geistigen Selbstbestimmung. Das einzelne konkrete verantwortliche Tun weist also zurück auf die grundsätzliche existentielle Freiheit des Menschen. Wer jemandem eine persönliche Schuld zuweist, setzt ein Doppeltes voraus: die Verantwortung des Betreffenden bzw. die Schuldfähigkeit und eine vorgegebene Verpflichtung, der der Betreffende nicht gerecht wird. Man könnte darüber hinaus aber auch sagen: Persönliche Schuld, faktisches Schuldigwerden weist auf ein tieferes, den Menschen existentiell zukommendes Schuldigsein hin.

Schuldgefühl — Schuldbewußtsein — Schuld erfahrung

Analysiert man im Erlebnisbereich des Menschen Schuld, so läßt sich unterscheiden zwischen Schuldgefühlen, Schuldbewußtsein und Schuld erfahrung. Ein *Schuldgefühl* bezieht sich zunächst nur auf den emotionalen Bereich; es kann durchaus auch ohne Schuld bestehen und bei vorhandener Schuld nach dem Wegfall von Schuld noch vorhanden sein. Wo dieses Schuldgefühl der Wirklichkeit einer Schuld nicht oder nicht mehr entspricht, erweist es sich als unecht. Unecht sind Schuldgefühle auch dann, wenn auf Grund von Überängstlichkeit oder einer neurotischen Verfassung bereits bei kleinsten Verstößen Schuldängste aufbrechen; sie sind Ausdruck eines gestörten Verhältnisses des Betreffenden zur Wirklichkeit und damit zu der tatsächlich gegebenen Schuldigkeit. In der Tradition sprach man von Skrupulanten (*scrupulum* = Steinchen) — unechte Schuld-

gefühle können aber auch in einem legalistischen Moralverständnis des Betreffenden gründen: Das strenge, in der Kindheit erworbene Über-Ich knechtet diesen Menschen; jeder Verstoß gegen eine Norm, selbst wenn diese in ihrem Sinngehalt nicht eingesehen wird, ruft ein entsprechendes Schuldgefühl hervor. C.G. Jung spricht in diesem Zusammenhang vom moralischen Gewissen, das sich bei einem Menschen bereits dann regt, wenn er etwas tut, was „man“ eigentlich nicht tun sollte — es ist das Verhalten des Angepaßten oder Mitläufers, der im Augenblick, wo er „gegen den Strom schwimmt“, ein schlechtes Gewissen und somit ein Schuldgefühl bekommt. Jung sieht dagegen im „ethischen Gewissen“ das eigentliche Gewissen gegeben; es gründet in einer freien Entscheidung des Menschen und regt sich dort, wo er einer zuinnerst erkannten Verpflichtung nicht gerecht geworden ist. Ein solches Schuldgefühl wäre echt. Wenn man gerade bei Neurotikern einem Schuldgefühl begegnet, das überdimensionalen Charakter trägt, dann dürfte dies zugleich einer tiefer liegenden existentiellen Schuldigkeit des neurotisch erkrankten Menschen entsprechen: Er schuldet sich selbst und der Gemeinschaft noch jene Eigenständigkeit, Verantwortlichkeit und Reife, zu der er bisher noch nicht gelangt ist.

Schuldbewußtsein aber besagt, daß sich der Betreffende einer Schuld bewußt ist. Hier geht man davon aus, daß — so sich der Schuldige nicht irrt — diesem Bewußtsein auch eine Schuld entspricht. Normalerweise wird beim Wissen um Schuld auch der emotionale Bereich entsprechend reagieren und so ein adäquates Schulterleben vorhanden sein. Wo beides gegeben ist: Bewußtsein der Schuld und ein Erleben dieser Schuld, das bis in die Tiefe des Personseins hineinragt, kann man von *Schulderfahrung* sprechen. Eine Erfahrung geht tiefer als nur ein vordergründiges Gefühl oder ein „Wissen um“. Sie macht betroffen. Wenn es darum geht, dem Menschen die Bedeutung seiner Schuld nahezubringen und ihn zu einem rechten, entsprechenden Umgang mit der Schuld bzw. auch zur Umkehr zu bewegen, dann erscheint die *Schulderfahrung* eine Voraussetzung hierfür. Es gibt durchaus eine Schuldigkeit, die zwar vorhanden ist, deren sich aber der Schuldiggewordene aufgrund eines verbildeten oder eingeschränkten Gewissens nicht bewußt wird. Beim seelisch

gesunden und verantwortungsbewußt lebenden Menschen wird jedoch die Schulterfahrung in etwa der tatsächlichen Verantwortlichkeit entsprechen, wenngleich auch das genaue Ausmaß persönlicher Schuld niemals adäquat erfaßt werden kann.

Innerhalb der Religionsgeschichte wird Schuld weithin verstanden als jenes belastende Bewußtsein eines Menschen, der gegenüber Gott oder einem transzendenten Wesen seine Schuldigkeit nicht hinreichend wahrgenommen hat, wobei entsprechend den jeweiligen Religionen sehr verschiedene Wege eingeschlagen werden, um von dieser Schuld befreit zu werden.

Vom Schuldbewußtsein zur Schulterfahrung

Uns geht es im folgenden um die sittlich zu verantwortende persönliche Schuld des Menschen. Wenn Schuld existentielle Bedeutung für den Menschen besitzt, wenn sie den Menschen als ganzen betrifft, dann ist bloße Schuldkenntnis und Schulterkenntnis zu wenig. Es bedarf einer den ganzen Menschen betreffenden Erfahrung des Schuldigseins. Insofern meint Schuld mehr als bloß das Bewußtsein, gegen eine Norm oder eine Weisung der Autorität verstoßen zu haben. Schuld ist die Tatsache, daß der Mensch die ihm aufgebene Gestaltung dieser Welt — seines Lebens, seines Verhältnisses zum Mitmenschen wie zu Gott — überhaupt nicht wahrgenommen oder in einer Weise vollzogen hat, daß sie Ausdruck von Egoismus und Boshaftigkeit oder von Oberflächlichkeit und Mißachtung des anderen war. Schuld ist Mißbrauch der dem Menschen zugewiesenen Freiheit. Sie kann bereits vorliegen in der Grundeinstellung, daß sich der einzelne seine Umwelt in einer Weise unterwirft, „zuhanden macht“, daß er willkürlich bestimmt, was gut und was böse ist. So sehr es uns aufgegeben bleibt, selbst die für das Glücken und Gelingen menschlichen Lebens und Zusammenlebens erforderlichen Werte zu benennen und entsprechende Normen aufzustellen, diese Aufgabe wird dort nicht geleistet, wo Freiheit als Willkürverhalten verstanden und damit mißbraucht wird. Vorgegebene Traditionen und Normen, soweit sie sich auch heute noch bewähren — das Glaubenszeugnis der Offenbarungstexte und die biblische Botschaft, wie sie die Kirche immer wieder neu verkündet — dürfen nicht

übergangen werden, wenn es darum geht, sachgerecht zu handeln und Gottes Willen zu erfüllen.

Dabei gibt es durchaus ein an der Oberfläche liegendes Wissen um Schuld und Versagen. Es reicht nicht in jene Tiefe, wo eigentlich die Person als ganze ihre Schuld erfährt. Es kann eine Reaktion des Über-Ichs auf ein Verhalten sein, das der Norm des „man“ zuwiderläuft.

Ein Schuldbewußtsein, das sich lediglich auf der rationalen Ebene bewegt, wäre zu wenig. Schuld muß über den kognitiven Bereich hinaus auch zum emotionalen Betroffensein führen, zum Erfassen dessen, was geschehen ist: eine Betroffenheit, die unserer Solidarität entspricht und Mitwelt und Umwelt mit einbezieht: den Mißbrauch der Natur durch mutwillige Zerstörung, das rücksichtslose oder teilnahmslose Verhalten gegenüber dem Mitmenschen, den Ausfall der religiösen Dimension im alltäglichen Leben. Schuldbewußtsein muß zur Schuldenerfahrung werden. Erst dann ergibt sich auch das Bedürfnis und der Weg, mit der Gemeinschaft und auch vor der Gemeinschaft das Schuldigsein nicht zu verheimlichen, sondern einzugestehen, zu bekennen und den Weg der Versöhnung zu gehen. Wie die Annahme des Schattens einfach zum menschlichen Reifungsprozeß hinzugehört, wie ohne eine solche Integration des Schattens das Theaterspiel und Tragen von Masken unsere zwischenmenschliche Begegnung unecht bleiben läßt und uns selbst den Weg zur Identität verbaut, so bedarf es auch der Annahme vorhandener sittlicher Schuld.

Bereits das Aussprechen des Schuldigseins oder das „Reden über“ mit einem vertrauten Menschen ist Ausdruck dafür, daß ich zu meiner Schuld stehe, sie als mir zugehörig bejahe. Hier setzt schon ein Stück der Verarbeitung von Schuld ein. Solche Annahme der Schuld ist auch Voraussetzung für die Vergebung. Jesus selbst nahm kein peinliches Verhör vor; er wendet sich vielmehr denen zu, die um ihre Not und Sündigkeit wissen, so der Zöllner im Tempel, die öffentliche Sünderin, die ihm die Füße salbt, die Frau am Jakobsbrunnen; er prüft vielmehr den Glauben dieser Schuldigen und gewährt ihnen Vergebung, setzt aber damit auch eine Kraft frei, das Leben neu beginnen zu können.

Für eine solche Schuldannahme ist ein bestimmtes Maß an Ich-Stärke gefordert. Der ich-schwache Mensch verfällt der Versuchung, eigene Schuld zu verdrängen oder sich selbst und anderen auszu-

reden. Wo es sich um krankhafte neurotische Schuldgefühle handelt, mag es zunächst sinnvoll erscheinen, wenn ein Seelsorger oder Psychologe darauf hinweist, daß dies noch nichts mit sittlich zu verantwortender Schuld zu tun hat. Es wäre aber verkehrt, wollte man derartige neurotische Schuldgefühle als völlig belanglos beiseite schieben. Im Gegenteil: sie sind eben Ausdruck dafür, daß eine notwendige Entwicklung, ein Reifungsprozeß, noch nicht zustande gekommen ist. Ähnlich wie das Fieber auf irgendeine Erkrankung im menschlichen Körper verweist, so sollten derartige Schuldgefühle auch ernst genommen und berücksichtigt werden. Der gute und erfahrene Psychotherapeut wird darum bei einem Patienten Schuld nicht einfach wegdeuten, sondern ihm zur Anerkennung, Annahme und richtigen Einordnung seiner Schuld verhelfen sowie zu einem realistischen Umgang damit. Er müßte allerdings auch dort, wo sittliche Verschuldung vorliegt, entsprechend der religiösen Weltanschauung des Betreffenden mit dem Gedanken der Vergebung so weit vertraut sein, daß er auf die religiöse Verarbeitung von Schuld im Sinne der Versöhnung hinweist; denn im säkularen Bereich gibt es für sittliche Verschuldung keine Vergebung, sondern nur Sühne im Sinne der Vergeltung. Ansonsten muß eben der Mensch einfach mit seiner Schuld leben und „fertig werden“. Dabei kann er auch unter dieser seiner Schuld zusammenbrechen.

2. Wandel der Schuld Erfahrung zu Beginn der Neuzeit

In unserem christlich geprägten Abendland war die Erfahrung von Schuld lange Zeit hindurch bestimmt durch folgende Wesenszüge: Schuld war wie der Begriff Sünde stets bezogen auf Gott — und zwar Gott im Vollverständnis seiner Wirklichkeit entsprechend der christlichen Verkündigung als Schöpfer, Herr und Richter, aber auch als Erlöser und Begnader.

Schuld erschien zudem als ein Totalproblem menschlicher Existenz: Es ging nicht um die Summe einzelner Verfehlungen, sondern um eine Grundbefindlichkeit des Daseins. Man wußte sich vor Gott schuldig und war darin solidarisch mit den übrigen Menschen. Man wußte zugleich auch, daß nur von Gott als einer letztgültigen

Instanz her Schuld im Vollsinn vergeben werden kann. Menschliche Existenz und menschliches Leben waren darum ständig vom Problem der Schuld und Vergebung durchwoben. Schließlich stand die öffentliche Geltung und Bejahung der Schuld im Vordergrund. Es ging nicht um das Problem, ob und wann man schuldig wird, sondern man wußte um diese tägliche Grundsituation des Schuldigseins vor Gott und war sich darin mit den übrigen Menschen einig. In der Vaterunserbitte „Vergib uns unsere Schuld“ kam diese Solidarität der Schuld täglich neu im Gebet zum Ausdruck. Insofern mit der Schuld zugleich auch das göttliche Angebot der Gnade und Versöhnung verkündet wurde, hatte eine solche Schuldenerfahrung keineswegs so negative Auswirkungen, wie dies heute oft dargestellt wird. Wer um seine Schuld wußte, wußte aber auch um die Möglichkeit der Gnade. Das Augustinus-Wort von der „felix culpa“, jener glückseligen Schuld Adams, die einen so großen Erlöser hervorgebracht hat, war den Gläubigen alltäglich bewußt; bei uns erscheint es nur noch in der Liturgie der Osternacht beim Lobgesang des Exsultet: „O glückliche Schuld, welch großen Erlöser hast du gefunden! Der Glanz dieser heiligen Nacht nimmt den Frevel hinweg, reinigt von Schuld, gibt den Sündern die Unschuld, den Trauernden Freude“.

Am Beginn der sog. Neuzeit, mit dem Humanismus und der Renaissance, vollzog sich jedoch ein wesentlicher Wandel, der die Erfahrung von Schuld entscheidend veränderte: Der Bezug der Schuld auf Gott und der metaphysische Bezug überhaupt schwindet mit dem Anwachsen des Säkularismus und dem damit zunehmenden Atheismus. Der theologische Bezug der Begriffe von Sünde und Schuld wird durch einen rein innerweltlich-moralischen ersetzt. Das Gefühl einer unbedingten Bindung und Verpflichtung geht damit zunehmend verloren; sittliche Normen werden nur noch positivistisch begründet und verflacht weitergegeben. Eine innere Aneignung bleibt aus.

Auch Schuld wird nicht mehr als ein Problem erfahren, das die ganze menschliche Existenz betrifft. In den Vordergrund rückt die Frage, inwieweit der Mensch bei einzelnen Handlungen schuldig geworden ist oder nicht, wobei unklare Vorstellungen herrschen. Mit seinen schuldhaften Taten oder Unterlassungen bleibt der einzelne mehr oder weniger den Tages- oder Zufallsnormen verhaftet. Inso-

fern die Schuld erfahrung den Zusammenhang mit der Gemeinschaft und somit den öffentlichen Konsens verliert, fühlt sich der einzelne trotz der öffentlichen Diskussion über vorhandene Schuld doch mit seinem privaten Schuldproblem mehr und mehr allein gelassen und isoliert. In einer solchen Isolation erscheint seine Schuld einerseits größer; sie muß aber andererseits verkleinert oder gar verdrängt werden, da man mit ihr allein nicht mehr fertig wird. Vielfach schämt man sich auch seiner Schuldgefühle, sieht sie als innere Unfreiheit an, die man verbergen möchte, statt den Weg zur Annahme der Schuld, zur Verarbeitung und schließlich zur Vergebung zu suchen. Alle diese Phänomene der Angst, der Unsicherheit, der Verdrängung vorhandener Schuld bestimmen bis heute menschliche Schuld erfahrung.

3. Schuld fähigkeit des Menschen — uns aufgeben

In unserer technologisch regelbaren und oft unpersönlich gestalteten Welt werden zahlreiche Interaktionen wertfrei begriffen. Die Folge ist, daß das Erleben von Schuld zurücktritt. Soziale Strukturen lösen sich auf; das wiederum hat zur Folge, daß Menschen ihre Orientierung und Geborgenheit verlieren und auf frühere kindhafte Erfahrungen zurückgreifen. Dies führt zu einer Verkümmern der Liebesfähigkeit, die auf die eigene Person zurückgenommen wird, gleichzeitig aber auch zu einer Armut emotionaler Bindungen nach außen²⁶. Damit wird auch das Schuld empfinden wesentlich beeinflusst. Wird aber eine Schuld nicht wahrgenommen, dann wird auch ein mangelhaftes Verhalten keine Änderung erfahren. Schon C. G. Jung betont, daß man nichts ändern könne, was man nicht annehme. In solchen Fällen muß der Mensch aus seiner Isolation befreit werden. Der Schatten der eigenen Persönlichkeit, den er selbst aufzulösen nicht in der Lage ist, muß mit Hilfe anderer aufgebrochen werden, soll der Mensch zu seiner Reife gelangen; denn unverarbeitete Schuld trifft den Menschen in seinem

²⁶ Vgl. E. Struck, Einige Aspekte zum Problem der Schuld aus anthropologischer und psychologischer Sicht, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 36 (1976) 72—85.

Selbstwertgefühl. Sie führt schließlich zur Verdrängung, zur Verleugnung der Schuld und zu einem Versteckspiel, das den einzelnen in seinem Verhalten unfrei und unecht macht; kann er es sich doch nicht leisten, sich so zu geben, wie er wirklich ist.

In Abwandlung des Wortes von Alexander Mitscherlich „Von der Unfähigkeit zu trauern“ müßte man beim heutigen Menschen „von der Unfähigkeit, Schuld anzuerkennen und auch anzunehmen“ sprechen. Zahlreiche Menschen sind unfähig geworden, persönliche Schuld anzuerkennen. Sie müssen darum wieder schuldfähig gemacht werden. Erst dann kann sich die bestehende Diskrepanz zwischen Schuld und Schuldgefühl wieder lösen. Denn auch der Ausfall eines Schuldgefühls bei vorhandener Schuld ist verhängnisvoll, entspricht nicht menschlicher Realität, wäre also die Kehrseite unechten Schuldgefühles. Schuldfähigkeit im eigentlich sittlichen Sinne ist aber erst dann gegeben, wenn sittliche Verpflichtungen nicht einfach von einem Über-Ich diktiert werden, sondern internalisiert und somit zuinnerst auch angenommen werden. Wir können heute Menschen nicht mehr einfach Schuld aufreden oder zu ihnen von Sünde sprechen, wenn wir ihnen nicht gleichzeitig auch den Sinn eines Gebotes oder eines Verbotes erschließen. Dies ist eine mühsame, langwierige Aufgabe einer sittlichen Erziehung zur Werterkenntnis.

4. Die verschiedenen Ebenen der Schuld erfahrung

L. Monden spricht von drei verschiedenen Ebenen einer Erfahrung von Schuld (und auch Sünde)²⁷.

Die Ebene äußerer Moralität

Sie ist zu vergleichen mit der „Ebene des Instinktes“, wie L. Monden sie bezeichnet. Das Verhalten wird von außen her durch den Druck der Realität, der Gemeinschaft oder einer gesetzlichen Norm gesteuert. Diese äußeren Bestimmungen werden zwar introjiziert, hinter-

²⁷ Vgl. hierzu L. Monden, *Sünde, Freiheit und Gewissen*, Salzburg 1968.

lassen aber das Gefühl bloß legaler Verpflichtung. Ein solches „Müssen“ wird als etwas „Wesensfremdes“ erlebt. Gesetz und Moralität erhalten hier weithin repressiven Charakter. Auf dieser Ebene erscheinen bereits bloße materiale Übertretungen von Vorschriften oder Tabus als Verfehlungen, die Schuldgefühle hervorrufen — unabhängig von der jeweils zugrundeliegenden Gesinnung. Hier besitzt das Schuldbewußtsein mehr den Charakter eines blinden oder magischen Schuldgefühls. Schuld liegt hier noch auf einer vormoralischen Ebene.

Die moralische Ebene

Hier erfährt der Betreffende die sittliche Norm als eine ihm vorgegebene Möglichkeit oder Hilfe zur eigenen Selbstentfaltung und zu der damit angelegten Gestaltung gemeinschaftlichen Lebens. Das Gewissen wird als höchstes Selbstbewußtsein des Menschen erfahren, dem er unbedingt zu folgen hat, selbst wenn er guten Glaubens irrt. Schuld liegt nun nicht in der rein materiellen Übertretung, sondern im Handeln gegen den klaren eigenen Gewissensspruch. Dagegen bleibt die sachliche Verfehlung moralisch ohne Schuld, solange sie vom Gewissen als solche nicht erkannt und verurteilt wurde und solange auch ein anderes Handeln nicht möglich war. Umgekehrt wird die sachlich zwar richtige, aber vom Gewissen in gutem Glauben als verkehrt angesehene und vollzogene Tat zur Schuld. Die Strafe für die schuldige Tat liegt hier in der Entstellung oder Verleugnung des eigenen Wesens und der Treue zu sich selbst.

Die religiös-personale Ebene

Hier liegt die eigentliche christlich-religiöse Dimension sittlichen Handelns, die den rein innerweltlichen Horizont des Menschen übersteigt. Gott ist unmittelbar im Blick. Sittliches Verhalten erweist sich als Dialog, als Liebesbeziehung zwischen Gott und Mensch. „Das Gesetz, das diese Begegnung normiert, ist jetzt nicht mehr die eigene Persönlichkeitsentfaltung, sondern die Einladung, darüber hinaus in eine neue Liebesbegegnung einzutreten; eine Einladung, die Möglichkeit, Frage, Angebot und Aufforderung zur Hingabe ist.

Zunächst hat es den Anschein, als würde die Autonomie der Selbstbestimmung wieder aufgegeben zugunsten eines Gesetzes, das sich von außen her aufdrängt. In Wirklichkeit geht es aber hier um keinen Zwang von außen und um keine Entfremdung der eigenen Selbstentfaltung, sondern um die Liebeshingabe an den einen Gott ..., wodurch in diesem Leben die Preisgabe seiner selbst zur höheren und tieferen Selbstverwirklichung, zu einer wirklichen Vergöttlichung des Menschen führt²⁸. Schuld wird hier erfahren als Verweigerung der Liebe Gottes. Von dieser Dimension aus kann eine bloß materiale Übertretung niemals Sünde sein und somit Schuld nach sich ziehen; ein moralischer Fehler kann dies wohl, doch erfährt er durch den religiösen Bezug eine neue, radikalere Dimension.

5. Verschiedene Ebenen der Rede von Schuld

Ging es bisher um die verschiedenen Ebenen der Schuldenerfahrung, so bleibt jetzt zu prüfen, auf welcher Ebene jeweils der Schuldbegriff verwendet und von Schuldigkeit gesprochen wird.

Ontologische oder existentielle Schuld

Es gibt eine Schuldigkeit, die mit meiner Existenz schlechthin zusammenhängt: Ich verdanke mein Leben den Eltern, „schulde“ ihnen dementsprechend Achtung, Ehre und Dankbarkeit. Der gläubige Christ nimmt darüber hinaus an, daß Gott Schöpfer allen Lebens ist, der Mensch aber als Geschöpf und Abbild Gottes in einem seinsmäßigen Zusammenhang mit Gott steht. Dieser „Schuldigkeit“ kann er niemals hinreichend Rechnung tragen, wenngleich er sich immer wieder darum bemühen wird.

In der Philosophie hat Martin Heidegger den Begriff des existentiellen Schuldigseins des Menschen in einer anderen Weise verwendet: Der Mensch in seinem Dasein ist wesenhaft „nichtig“, da er nur zu sich selbst findet, wenn er mit seinen Entscheidungen sein Leben

²⁸ Ebd. 16f.

bestimmt. Mit einer Entscheidung für die Verwirklichung einer bestimmten Möglichkeit verschließt er sich aber anderen Möglichkeiten und wird so „schuldig“. Heidegger nennt dieses existentielle Schuldigsein das „Grundsein einer Nichtigkeit“.

Die juristische oder rechtliche Ebene

Im juristischen Schuldbegriff schlägt sich das soziale Element nieder. Er bildet ja die Grundlage für die Bestrafung wie auch für die Wiedergutmachung eines angerichteten Schadens. Im Idealfall wird juristische Schuld dem einzelnen nur dann angerechnet, wenn er auch persönlich Verantwortung für die Tat trägt und damit sittliche Schuld nachgewiesen werden kann. Dennoch erfährt in unserer Gesellschaft etwa ein „Verkehrssünder“ auch dann eine Bestrafung, wenn er — vielleicht aus Müdigkeit — ohne Wissen und Wollen gegen eine Verkehrsvorschrift verstößt, z. B. ein Vorfahrtsschild nicht beachtet. Die Solidarität mit den anderen Verkehrsteilnehmern und das Bedenken der Folgen lassen hier eine Bestrafung als notwendig erscheinen, wenngleich „Schuld“ nicht für die unmittelbare Übertretung als solche, sondern nur für jene Unaufmerksamkeit oder Übermüdung am Steuer zugerechnet werden könnte. Zur Eigenart juristischer Schuld zählt es auch, daß sie zwar persönliche sittliche Schuld voraussetzt, mit ihr aber keineswegs verschwindet. So kann ein wegen Betrug oder Mord im Gefängnis sitzender Strafgefangener seine sittliche Schuld bereuen und bereits Vergebung empfangen. Dennoch muß er sich weiterhin der vorgesehenen Strafe unterwerfen und nach Möglichkeit den angerichteten Schaden wiedergutmachen.

Sittliche Schuld — Mitschuld und transpersonale Schuld

Auf die ethische Dimension persönlich zurechenbarer sittlicher Schuld wurde bereits oben hingewiesen. Sie liegt in der Erkenntnis, daß ein bestimmtes Tun böse, d. h. meiner Überzeugung widersprechend war, daß ich darüber hinaus anders handeln konnte und daß ich schließlich auch diese Tat als mir zugehörig anerkenne, also mich dazu bekenne. — Neben dieser unmittelbar persönlich zurechenbaren Schuld gibt es aber auch unwissentliche Verstöße, Mit-

verschuldungen, die uns überhaupt nicht oder nur zum Teil bewußt werden. Geht man davon aus, daß Böses in der Welt auch als ein überpersonales Geschehen in den Strukturen der Gesellschaft und in der jeweiligen Generation verfestigt vorliegt, und zwar als vorsittliches Übel, Ungerechtigkeit, Verblendung, Verhärtung usw. — und weiß man, daß Menschen in vielfacher Weise in den Strudel solcher Verhaltensweisen hineingerissen werden können —, dann erscheint es auch angezeigt, den Begriff der Schuld (wie auch der Sünde) in einem übertragenen Sinne als „transpersonale Schuld“ zu verwenden. Mit „transpersonaler Schuld“ wird ein äußerst vielfältiges Phänomen umschrieben. Gemeint ist bald etwas, das uns zwar mittrifft und betrifft, für das wir einzustehen haben, das aber dennoch nicht unserer Freiheit entstammt, sondern schicksalhaft auf uns lastet. Es gibt eben Situationen, in denen man „schmutzige Finger“ bekommt, ohne daß sich der einzelne dem zu entziehen vermag. Es gibt Konfliktsituationen, aus denen man — selbst wenn mit bestem Wissen und Gewissen ein Kompromiß gewählt wird — nicht mit dem Gefühl, eine glatte und für alle befriedigende Lösung gefunden zu haben, herauskommt. Man „muß“ schuldig werden, selbst wenn es im engeren Sinne der persönlich-sittlichen Schuld ein solches „Schuldigwerdenmüssen“ nicht geben kann.

Es gibt auch den Niederschlag verfestigter Bosheiten der Menschheit in unserer Gesellschaft. Hinter jedem kriminellen Geschehen steht doch auch als in irgendeiner Weise noch schuldig zu sprechender Täter die Umwelt, die Vergangenheit des Täters, seine Familie, die Strukturen der Gesellschaft und ebenso das ihn mehr oder weniger belastende Erbe seiner Vorfahren. Zwar kann solche transpersonale Schuld nicht juridisch „geahndet“ werden. Wenn uns aber eine Mitschuld für das Versagen von Straftätern in unserer Gesellschaft trifft und wenn nur die Täter, nicht aber die entfernteren „Mitschuldigen“ bestraft werden, dann ergibt sich zumindest für diese unsere „Mitschuldigkeit“ die Verpflichtung, denen, die für ihre Tat büßen, die Rückkehr und Eingliederung in unsere Gesellschaft nach Möglichkeit zu erleichtern, um auf diese Weise unseren Anteil an der Mitschuld ernstzunehmen und wiedergutzumachen.

Die Geschichte unserer Vergangenheit zeugt immer wieder davon, wie furchtbare Verbrechen auf Grund von Verführung, aus Mangel

an Gewissen oder aus fanatischem Haß begangen werden können. Dabei wird es niemals exakt möglich sein, eine Mitverschuldung oder das Ausmaß transpersonaler Schuld und Sünde genau zu umschreiben. Nimmt man aber den individual-personalen Ansatz von Schuld und Sünde wie auch die Existenz von transpersonaler Schuld ernst, dann reicht es nicht aus, nur um eine Änderung der persönlichen fehlerhaften Grundeinstellung und Gesinnung besorgt zu sein. Vielmehr bleibt es unsere Aufgabe zu prüfen, inwieweit in unserem gesellschaftlichen Umfeld auch ungerechte Strukturen eine gerechte und friedvolle Gestaltung dieser Welt erschweren oder gar verunmöglichen. Denn überall dort, wo notvolle Kompromisse geschlossen, Ungerechtigkeiten hingenommen, Gewalttätigkeiten als einzig mögliche Lösung gefordert werden, ist noch die Macht des Bösen in der Welt am Werk. Hier genügt es nicht, sich auf sein persönliches „gutes Gewissen“ zurückzuziehen.

Gerade in der modernen Literatur wird die vielschichtige kollektive Verstrickung des Menschen in ideologische und politische Verhältnisse und in geschichtliche Kräfte und gesellschaftliche Mächte herausgestellt. Die Rede vom „Schicksal“ ist ein Versuch, solche Form von Schuld in irgendeiner Weise zu beschreiben, die den einzelnen betrifft, die ihm dennoch nicht einfach zugerechnet werden kann. Insofern stehen solche literarischen Zeugnisse der konkreten lebendigen Wirklichkeit oft näher als theologische Theorien und Lehren, da erstere eben doch in den Erfahrungen des Schriftstellers und in den von ihm artikulierten Erfahrungen seiner Umwelt gründen.

Schuld als Kollektivschuld

Von dem Begriff der transpersonalen Schuld hebt sich der Begriff der „Kollektivschuld“ ab. Gemeint ist damit die Verlagerung der Schuld eines einzelnen auf die Gesellschaft. Schuld wird zu einem Kollektivphänomen. Gibt es so etwas wie die Schuld einer Gesellschaft, der ganzen Menschheit? Im Begriff der Ur- und Erbsünde könnte sich ein solches Schuldverständnis niederschlagen. Doch meint ja Kollektivschuld, daß einem Volk als ganzem die Schuld für bestimmte Ereignisse derart zugewiesen wird, daß alle in gleicher

Weise schuldig sind. Soweit es um einen rechtlichen Schuldbegriff geht im Sinne der Haftbarkeit, liegt hier eine entsprechende Erfahrung zugrunde: Ein ganzes Volk trägt mit an den Lasten und Folgen eines Krieges. Geht man aber von dem sittlichen Begriff der „Schuld“ aus, dann allerdings kann von einer solchen Kollektivschuld einer Gruppe oder eines Volkes ebenso wenig die Rede sein wie von einem kollektiven Gewissen.

III. Unzureichende Umschreibung der Sünde

In der traditionellen abendländischen Theologie gibt es immer wieder Versuche, das Verständnis von Sünde zu umschreiben. Doch wollen sie nie recht befriedigen. Offensichtlich handelt es sich hierbei um ein zu vielschichtiges Phänomen, als daß es je eindeutig erfaßt werden könnte.

1. Das objektivistische und individualistische Sündenverständnis

„Sünde“ ist ein theologischer Begriff, der die religiöse Dimension menschlicher Schuld in besonderer Weise zum Ausdruck bringen will. Fehlt Beziehung zu einem transzendenten Bereich bzw. zu Gott, dann verliert auch der Begriff „Sünde“ seinen eigentlichen Gehalt. Insofern ist es durchaus verständlich, daß einem rein säkularisierten Denken die Rede von Sünde als unsinnig erscheint. Für die traditionelle christlich-abendländische Theologie war dieser religiöse Bezug menschlicher Schuld unbestritten. Dennoch wird Sünde weithin eingengt auf das konkrete fehlerhafte Vergehen und die Unterlassungssünde. Die Tat als solche wie auch die in ihr vollzogene personale Entscheidung für oder gegen das richtig Erkannte stehen im Vordergrund.

Nicht das „Sündersein“ des Menschen oder seine Verhaftung und Schuldverstrickung, sondern der einzelne sündhafte Akt rückte auch in dem Augenblick in den Vordergrund der Betrachtung, als die Rede von Sünde und Schuld zunehmend in Richtung auf das im Bußsakrament geforderte Bekenntnis der einzelnen Sünden erfolgte.

Sieht man Bußsakrament unter dem Gesichtspunkt der „Beichte“, also des Bekenntnisses konkreter Verfehlungen, dann stellt sich die Frage: „Ist dies oder jenes Sünde?“ — „Ist es schwere Sünde?“ — „Muß ich dies beichten?“ Die vorausliegende Grundentscheidung kommt dabei nicht mehr hinreichend in den Blick; ein vordergründiges, dinghaftes oder objektivistisches Moralverständnis ist dann auch für das sündhafte Vergehen ausschlaggebend.

Erst recht wird eine solche Tendenz noch dadurch unterstrichen, daß man kleinere Vergehen oder Verfehlungen nicht hinreichend ernst nahm, sondern eine Art „Grenzmoral“ pflegte und fragte: „Ab wann ist ein Vergehen schwer sündhaft, ab wann nicht?“ Dies führte dazu, daß auch in der Pastoral und von seiten des kirchlichen Lehramtes die Wichtigkeit einer sittlichen Forderung dadurch unterstrichen wurde, daß man hinzufügte, sie verpflichte „unter schwerer Sünde“. So wurde etwa der Besuch der sonntäglichen Eucharistiefeier „unter schwerer Sünde“ als verpflichtend ausgegeben, während man zugleich Verstöße gegen die Liebe und gegen die Gerechtigkeit durchaus als leichtere Vergehen einstufte. Erst recht versuchte man, die Bedeutung des Bereiches der Sexualität dadurch zu unterstreichen, daß alles, was hierin wissentlich und freiwillig an Unordnung bejaht wurde — und sei es auch nur in Gedanken —, grundsätzlich als schwer sündhaft galt. Seit dem 17. Jahrhundert war diese „Materia-gravis-Lehre-in-sexto“ für die Moraltheologie verbindlich. Sie ist von seiten der kirchlichen Autorität bis heute noch nicht offiziell aufgehoben worden. Gerade dies führte auch zu einer Sexualisierung des Sündenverständnisses; das sechste Gebot nahm bei vielen Menschen im Zusammenhang mit der Vorbereitung auf die Beichte den ersten Platz ein.

Hand in Hand damit aber ging eine Individualisierung der Sünde: Sünde wurde weithin als rein private Verfehlung angesehen, die zwar gelegentlich einen sozialen Aspekt besitzt — etwa bei Vergehen gegen das Eigentum oder gegen die Rechte anderer —, die aber doch die Gemeinschaft der Kirche als ganze nicht berührt. Dementsprechend erblickte man auch in der sog. „Privatbeichte“ oder „Ohrenbeichte“ den einzigen Weg zur Vergebung von Sünde und Schuld. Die Sünde wurde bereut und „gebeichtet“; mit der Losspre-

chung fühlte man sich wieder frei, wenngleich von einem inneren Wandel des Büßers wenig zu verspüren war. Ein geradezu magisches, an die Lossprechung gebundenes Verständnis von Versöhnung entsprach diesem objektivistischen Sündenverständnis. Vielen Gläubigen erschien ihr öfteres Beichten zu schematisch und oberflächlich; evangelische Christen sahen in einer solchen katholischen Beichtpraxis bisweilen eine fragwürdige Entlastung der Gläubigen und ein Ausweichen vor der im Evangelium wirklich geforderten Umkehr.

Besonders erschwerend für ein derartiges objektivistisches Sündenverständnis war jedoch die Tatsache, daß viele Bereiche der Verantwortung überhaupt nicht in den Blick kamen. Fragen der sozialen Gerechtigkeit, des persönlichen Lebensstiles, die Armut und Not anderer oder auch der sog. Dritten Welt tauchten im Rahmen einer Gewissensforschung überhaupt nicht auf. Nur was mit klarem Wissen um die Sündhaftigkeit und mit bösem Willen geschah, zählte als Sünde. Vielfältige Unterlassungen und unbewußt begangene Nachlässigkeiten konnten mehr oder weniger ausgeklammert werden entsprechend der Devise: „Was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß!“

Kritisch ist hierzu zu bemerken: Dem objektivistischen Sündenverständnis fehlt nicht nur der soziale Aspekt, sondern die historische Dimension: Alle einzelnen TATSÜNDEN wurzeln ja in einem sündhaften Zustand des Menschen. Es gibt eine gewisse Solidarität aller Menschen in der Sünde, insofern der einzelne Sünder eingebettet bleibt in die Geschichte einer sündig gewordenen Menschheit. Er handelt darum stets als Glied dieser Gemeinschaft. Zwischen seiner sündhaften Tat und der sündigen Verfaßtheit der Menschheit besteht eine Wechselbeziehung. Allerdings wirkt sich diese „Solidarität des Sündigens“ nicht positiv, sondern negativ aus. In der theologischen Lehre von der Erbsünde kommt ja zum Ausdruck, daß Sünde nicht nur Schuld des einzelnen Menschen, sondern auch Verhängnis, ein Eingebettetbleiben in die sündige Menschheit ist. Diese Spannung zwischen Einzeltat und Verhängnis bleibt für jeden Menschen bestehen. Insofern kann keiner aus der Solidarität des Sündigens ausbrechen. Zugleich bleibt der einzelne persönlich für seine

sündhafte Tat verantwortlich; denn darin gründet seine persönliche sittliche Schuld. Bezeichnenderweise wurde ja die Lehre von der Erbsünde innerhalb der Theologie überhaupt nicht mehr in der theologischen Ethik, sondern nur in der Dogmatik behandelt. Das gleiche gilt von der Gnadenlehre.

2. Das fundamentalistische und legalistische Sündenverständnis

„Man sündigt, wenn man wissentlich und willentlich den Geboten Gottes oder der Kirche nicht gehorcht“, so lautet die Umschreibung der Sünde im alten Katechismus und in zahlreichen religiösen Lehrbüchern. Eine solche Definition entspricht auch der landläufigen Ansicht, daß eben der Mensch als Geschöpf Gottes die Aufgabe besitzt, Gott zu dienen; gut und böse ist das, was ein für allemal im Willen Gottes festgelegt und durch göttliches oder auch kirchliches Dekret bestimmt wurde. In den Zehn Geboten des Alten Bundes, die Jesus nach Bericht der Bergpredigt noch radikalisiert hat, werde dem Menschen konkret Gottes Wille mitgeteilt. Hält er sich an die Gebote, so verdient er Anrecht auf ewigen Lohn. Übertritt er die Weisungen Gottes, dann hat er — so er nicht reumütig umkehrt — die ewige Strafe der Verdammnis zu erwarten.

Christliches Leben aus dem Glauben heraus wird hier gewissermaßen reduziert auf die Einhaltung bestimmter gesetzlicher Verpflichtungen, die nicht übertreten werden dürfen. Zu den Zehn Geboten kamen noch die sog. Kirchengebote hinzu: die Forderung, die „Sonntagspflicht“ und die „Osterpflicht“ zu erfüllen. Eine solche forensische Moral verrät einen Legalismus. Man begnügt sich, entsprechende Verbote nicht zu übertreten; man verlegt sich aufs Berechnen der Verdienste.

Eine Minimal- oder Grenzmoral bestimmt zunehmend das Leben. Es kommt zu einem Feilschen um Gottes Güte. Die Furcht vor der Sünde gründet hier weithin auf dem Verbot eines autoritativen Über-Ichs im Kindesalter, dessen Gefangener der Erwachsene geblieben ist.

Bei einem derartigen Moralverständnis erscheint Gott als der Despot, dessen Befehlen der Mensch zu gehorchen hat. Gott erinnert an den Herrn einer Feudalzeit, dessen Sklave der Mensch bleibt, da er der Willkür und den Verbotsschranken dieses Herrn ausgeliefert ist. Gerade im 19. Jahrhundert war ein solches Gottesbild vorherrschend. Eine so gelebte Moral mußte die Kritik der Philosophen Ludwig Feuerbach, Friedrich Nietzsche und anderer hervorrufen. Karl Marx konnte dementsprechend auch Religion nur als Opium des Volkes ansehen, das zur Entfremdung beiträgt.

Auch hierzu ist kritisch zu bemerken: Bereits der Rückgriff auf biblische Texte läßt deutlich werden, daß dieses Gottesbild und diese Moral nicht biblisch sind; die einzelne Tat und ihre sittliche Bewertung lassen sich von der konkreten geschichtlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit nicht ablösen.

Dem legalistischen Sündenverständnis fehlt ein solcher Bezug. Heute allerdings begegnen wir in fundamentalistischen Ansätzen einem ähnlichen Legalismus: Ohne Rücksicht auf die hermeneutische Fragestellung werden biblische Texte — etwa das Tötungsverbot des Dekalogs oder die in der Bergpredigt artikulierte Forderung des Gewaltverzichts — zur unmittelbaren Handlungsnorm gemacht. Kirchliche Autorität gerät auch in den Verdacht des Fundamentalismus, wenn in ihren Aussagen einfach zur Treue gegenüber den moralischen Normen der katholischen Kirche aufgerufen wird. So werden in dem 1981 herausgegebenen apostolischen Schreiben über die Aufgaben der christlichen Familie die Eheleute aufgefordert, daß sie „vor allem die Lehre der Enzyklika *Humanae vitae* als normativ für die Ausübung ihrer Geschlechtlichkeit klar anerkennen und sich aufrichtig darum bemühen, die für die Beobachtung dieser Norm notwendigen Voraussetzungen zu schaffen“ (a. 34). Sittliches Verhalten und Verantwortung sind mehr als bloße Treue zu proklamierten Normen. Wer den Fehltritt mit Gesetzesübertretung gleichsetzt und das Böse als Befehlsverletzung darstellt, für den erweist sich Auflehnung und Sünde sehr bald als Befreiung. Nicht umsonst wehrte sich André Gide gegen eine solche christliche Moral mit den Worten: „Gebote Gottes, mögt ihr zehn, mögt ihr zwanzig sein ..., ihr habt meine Seele verwundet“²⁹. Die Kluft zwischen Fun-

damentalisten, die sich einfach auf eine Schriftstelle oder auf eine Aussage der Autorität berufen im Sinne von „Roma locuta, causa finita“, und zwischen Progressisten — progressiv im positiven Sinne verstanden als „offen für einen Wandel“ — geht heute quer durch die Konfessionen; sie erweist sich bisweilen noch größer als die Kluft zwischen den verschiedenen christlichen Konfessionen. Soll aber christliche Moral so verkündet werden, daß die Gläubigen etwas von der ihnen zugesprochenen „Freiheit der Kinder Gottes“ erfahren, dann erfordert dies eine Abkehr von einem solchen fundamentalistisch-legalistischen Sündenverständnis.

3. Die Problematik der Rede von „läßlicher Sünde“ und von „Todsünde“

Zur traditionellen christlichen Sündenlehre zählt auch die Unterscheidung zwischen läßlicher Sünde und Todsünde. So richtig eine solche Differenzierung auch ist, diese Redeweise erscheint problematisch. Bereits sprachlich könnte man unter „läßlicher Sünde“ jene Vergehen sehen, die vergeben bzw. „nachgelassen“ werden, unter „Todsünde“ jedoch die unvergebaren Sünden. Tod meint ja immer etwas Endgültiges. Doch dem ist keineswegs so. Auch die sog. „Todsünden“ werden bei der Umkehr des Sünders vergeben oder „nachgelassen“ und wären in diesem Sinne „läßliche Sünden“. Die Unterscheidung zwischen läßlicher Sünde und Todsünde ist nicht unmittelbar biblisch, sondern entstammt einem späteren Bedürfnis der christlichen Gemeinde, einen Maßstab für die Beurteilung des sündhaften Verhaltens der Gemeindeglieder zu bekommen. Wohl kennt der erste Johannesbrief die Unterscheidung zwischen einer „Sünde, die zum Tod führt“ und einer „Sünde, die nicht zum Tod führt“ (1 Joh 5, 16—17). Doch ist damit noch nicht die spätere Unterscheidung von Todsünde und läßlicher Sünde gemeint. Der Apostel Paulus seinerseits spricht im Korintherbrief davon, „daß Ungerechte das Reich Gottes nicht erben werden; ... weder Unzüchtige noch Göt-

²⁹ Vgl. hierzu J. Regnier, *Der moderne Mensch und die Sünde*, Würzburg 1959, 32.

zendiener, weder Ehebrecher noch Lustknaben, noch Knabenschänder, noch Diebe, noch Habgierige, keine Trinker, keine Lästere, keine Räuber, werden das Reich Gottes erben“ (1 Kor 6, 9—10).

Im 2./3. Jahrhundert entwickelte sich hieraus zunächst die Unterscheidung zwischen leichteren und schweren Sünden oder Todsünden; letztere gelten als Kapitalsünden. Zu ihnen zählen zunächst diese drei: Mord, Ehebruch und Abfall vom Glauben, dann aber auch andere Vergehen, die vom Reiche Gottes ausschließen. Von ihnen sind die alltäglichen Sünden abzuheben. Diese Unterscheidung besagt zunächst noch nichts darüber, wie schwer eine solche Sünde vor Gott wiegt, sondern vielmehr, welche Vergehen zum Ausschluß aus der Gemeinde führen. Bei diesen Kapitalsünden handelt es sich also um öffentlich bekannte schwerste Vergehen, die den Ausschluß aus der Gemeinde nach sich ziehen. Der frühchristliche Kirchenschriftsteller Tertullian vertrat zu Beginn des 3. Jahrhunderts die rigorose These, daß die sog. drei Kapitalsünden unvergebbbar seien, also auch im öffentlichen Bußverfahren keinen Nachlaß erhielten. Das erste allgemeine Konzil von Nikaia (325) lehnte jedoch die rigorose These von den unvergebbaren Sünden grundsätzlich ab.

Mit der Herausbildung der Bußdisziplin und der im Hochmittelalter auf dem IV. Laterankonzil (1215) aufgestellten Forderung, alle schweren Sünden mit Zahl und erschwerenden Umständen zu beichten, wurde die Unterscheidung von läßlicher Sünde und Todsünde, wie sie bis heute bekannt ist, weiter entfaltet. Die Theologen umschrieben Todsünde folgendermaßen: „Wer in einer wichtigen Sache wissentlich und willentlich ein Gebot Gottes übertritt, sündigt schwer“. Für Beichtväter wurden nun entsprechende Bußsummen und Sündenkatologe aufgestellt. Die Reformatoren sahen in einer solchen Aufteilung eine Verflachung des Sündenbegriffes; nach Luther galt jede Sünde als Störung des Gottesverhältnisses und als Todsünde, weil sie Ausdruck der Abkehr von Gott sei. Selbst die guten Werke seien, insofern die Person, die sie verrichtet, Sünder bleibt, sündig. Luther unterschied jedoch zwischen herrschender und beherrschter Sünde: Wo die Abkehr von Gott das einzige Lebensprinzip wird, herrscht die Sünde vor, wo der Mensch jedoch noch an Christus glaubt, sich als Sünder Gott zuwendet und Ver-

gebung erbittet, ist zwar noch Sünde in ihm vorhanden; sie braucht aber nicht über ihn zu herrschen, er soll sie beherrschen³⁰. Luther wollte mit dieser religiösen Deutung jeder Sünde als Todsünde bewußt machen, daß sich kein Mensch vor Gott rühmen darf, sondern jeder auf Vergebung angewiesen bleibt.

Im katholischen Bereich blieb bis heute die Unterscheidung zwischen Todsünde und läßlicher Sünde vorherrschend. Es erscheint jedoch fragwürdig, nur aufgrund des sündhaften Aktes oder durch die Verschiedenheit der „Materie“ eine solche Unterscheidung vorzunehmen. Vielmehr läßt sich von der dem sündhaften Vergehen zugrunde liegenden personalen Entscheidung her zwischen einer leichten (läßlichen) Sünde und einer schweren Sünde oder Todsünde unterscheiden. Von einer leichten oder läßlichen Sünde kann dort gesprochen werden, wo die letzte Grundausrichtung auf das Gute und auf Gott noch beibehalten wird, die sündhafte Entscheidung also nur peripher, am Rande, erfolgt, wo also eine gewisse Unvollständigkeit des Aktes vorliegt. Eine schwere Sünde oder Todsünde jedoch wird nicht so nebenbei begangen; sie verlangt eine voll bewußte radikale Entscheidung für das, was Gottes Willen bzw. dem als richtig Erkannten widerspricht. Im Einzelfall wird es äußerst schwierig sein, genau anzugeben, welcher Grad an Sündhaftigkeit tatsächlich vorliegt. Der Holländische Katechismus spricht — nach dem Maß der Einsicht und der inneren Freiheit — von ernstesten und weniger ernstesten Sünden; in der scharfen Grenzziehung zwischen einer tödlichen Sünde und einer leicht vergeblichen Sünde erblickt er ein wichtiges Erziehungsmittel der Menschheit zu sittlicher Vervollkommnung; auf diese Weise soll der Ernst der Sünde nicht verheimlicht werden³¹. — B. Häring möchte schwere Sünde mit Todsünde und leichte oder läßliche Sünde mit Wundsünden umschreiben; letztere sei vergleichbar mit einer Krankheit. „Nicht jede Wunde oder Krankheit ist schwer im gleichen Sinn. Zu behaupten, daß keine Wundsünde oder läßliche Sünde eine schwere Sünde sei, ist ebensowenig sinnvoll, wie zu behaupten, Wunde oder Krank-

³⁰ Ebd.

³¹ Glaubensverkündigung für Erwachsene, Nijmegen 1968, 502f.

heit seien immer nur leicht, solange der Tod noch nicht eingetreten ist. Es ist von höchster pastoraler Tragweite, daß man sich in der heutigen Theologie einig geworden ist, in keiner Weise Wundsünde einfach mit leichten und unbedeutenden Sünden gleichzusetzen³². Andererseits wäre es auch zu wenig, als Todsünde nur die bewußte und radikale Abkehr von Gott gelten zu lassen. Ein solches Sündenverständnis warf man zu Beginn unseres Jahrhunderts dem Würzburger Dogmatiker Hermann Schell vor, der Todsünde umschrieb als „Sünde mit erhobender Hand“. Seine Dogmatik verfiel der kirchlichen Zensur. Doch hat Schell mit dieser Formulierung im wesentlichen den für eine wirklich schwere Sünde oder Todsünde notwendigen inneren radikalen Grundentscheid ausdrücken wollen. — Die hier für eine Unterscheidung zwischen läßlicher Sünde und Todsünde vorgeschlagenen Begriffe wollen alle nicht hinreichend befriedigen; sie bieten aber dennoch eine gewisse Hilfe, im einzelnen zu prüfen, in welcher Richtung sich menschliches Leben bewegt, wenn eine Sünde begangen wird. Am naheliegendsten erscheint es doch, bei einer wirklich schweren Sünde von einer grundsätzlichen Kehrtwendung zu sprechen, die sich im Leben vollzieht und vielleicht schon längere Zeit — zunächst unbemerkt — vorbereitet wurde. Dem entspräche denn auch die Umkehr als Rückwendung zu Gott, der — wie es im Gleichnis vom barmherzigen Vater geschildert wird — dem Sünder ja schon immer mit offenen Armen entgegenkommt.

IV. Wesen und Eigenart der Sünde in der Bibel

Sünde ist ein spezifisch theologischer Begriff; er beinhaltet einen sittlich-religiösen Akt, wenngleich im negativen Sinne. Ganz allgemein besagt dies: Der Mensch weigert sich, jene Beziehung zu Gott anzuerkennen und wahrzunehmen (= den Willen Gottes zu erfüllen), die zuinnerst seine Existenz bestimmt und die zugleich dem

³² B. Häring, Sünde im Zeitalter der Säkularisation. Eine Orientierungshilfe, Köln 1974, 182 f.

Glücken und Gelingen seines Lebens und Zusammenlebens dient. Sünde geschieht also immer „vor Gott“, selbst wenn dieses „vor Gott“ dem Sünder nicht bewußt ist oder wenn er nicht an Gott glaubt. Insofern hat das Wort „Sünde“ ursprünglich keinen moralischen, sondern wesentlich einen religiösen Bezug; doch gebraucht man es heute auch in säkularisierter Form, etwa wenn man von „Verkehrssünder“ spricht. Darum ist naheliegend, zunächst den biblischen Sündenbegriff zu klären.

1. Sünde im Alten Testament

Das Alte Testament kennt keinen einheitlichen, in sich abgeschlossenen Sündenbegriff. Die verschiedenen hierfür in Betracht kommenden Worte für „Sünde“ und „sündigen“ legen den Akzent bald mehr auf den religiösen, bald mehr auf den profanen Sinn; sie sind eher „Urworte spontanen Erlebens“, die in der Übersetzung sehr verschieden gedeutet werden können. Darum spielt auch die Subjektivität des Übersetzers bei der Wiedergabe eine interpretierende Rolle, so daß bald der religiöse Akzent berücksichtigt wird, bald jedoch ein profanes Wort verwendet wird, das moralisierenden Charakter trägt und den religiösen Sinngehalt verflachen läßt³³. Das am häufigsten verwendete Wort hātā' [= sündigen; hēt' = Sünde] bezieht sich nur auf die formale Eigenart, nicht auf die innere Qualität des sündigen Handelns. Es meint soviel wie „verfehlen, fehlgehen“. So warnt Ruben seine Brüder vor der Gewalttat an Joseph: „Habe ich euch nicht gesagt, versündigt euch nicht an dem Kind! Ihr aber habt nicht gehört. Nun wird für sein Blut von uns Rechenschaft gefordert“ (Gen 42, 22). Wenngleich hier noch nicht der religiöse Grundton vorherrscht, so ist doch mit Sünde eine Verfehlung, ein Fehltritt gemeint, der Strafe nach sich zieht.

Eine weitaus stärkere Form findet sich in dem Wort pāša' (= sündigen) und peša' (= Sünde); es besagt soviel wie Rebellion, Verbrechen,

³³ Vgl. hierzu G. Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament Bd. 1, 271.

Bruch eines Treueverhältnisses oder Abfall und Auflehnung. So heißt es beim Propheten Jeremia: „Warum streitet ihr gegen mich? Ihr alle seid mir untreu geworden — Spruch des Herrn“ (Jer 2, 29). Und der Abfall Israels von der Dynastie Davids wird mit dem gleichen Wort umschrieben: „So fiel Israel vom Haus David ab und ist abtrünnig bis zum heutigen Tag“ (1 Kön 12, 19).

Gelegentlich wird auch die Verfehlung des Menschen oder der Abfall von Gott mit dem Verb *šagah* (= irren) benannt. Hier kommt das nicht gewußte, sondern mehr das tragische Moment menschlichen Verhaltens in den Blick. Sünde erscheint also nicht als bewußte Verfehlung, sondern das irrationale Moment ist mit im Spiel.

Insgesamt kennt das Alte Testament noch verschiedene weitere sprachliche Ausdrucksformen für Sünde, die den religiösen Sachverhalt veranschaulichen wollen, die aber neben dem theologischen auch den rechtlichen Gehalt einer normwidrigen Handlung umschreiben. Dabei fällt allerdings auf, daß gerade an jener Stelle, wo das Sündenproblem thematisch dargestellt wird — in der Paradieseserzählung der Genesis (Gen 3, 1–24) —, der Begriff Sünde gänzlich fehlt und nur bildhaft dargestellt wird, was Sünde beinhaltet und welche Auswirkungen sie hat: Verführung — Ungehorsam gegenüber einer Weisung Gottes — das Sichverbergen vor der Stimme Gottes, die zur Verantwortung ruft — Adams Abschieben der Schuld auf Eva, ja auf Gott, der ihm die Frau „zur Seite gestellt“ hat — das Abschieben der Schuld Evas auf die Schlange als Verführerin — der Verlust der bisherigen paradiesischen Lebensweise — die Mühsal und Not menschlicher Arbeit — die Zeugung neuer Sünde im Brudermord, in der Verfehlung der Zeitgenossen Noachs und im Turmbau zu Babel.

Wo von den Folgen einer sündigen Handlung ausgegangen wird, ist auch statt Sünde die Übersetzung „Schuld“ angezeigt — ebenso dort, wo ein Zustand, der durch das Sündigen bereitet wurde oder eine innere Haltung, die aus der sündhaften Tat erwächst, gemeint ist³⁴. Gerade in der Erzählung vom Sündenfall werden die unheilvollen Konsequenzen rätselhaft angedeutet mit Formeln „Sein wie Gott“ und „Wissen um Gut und Böse“; Menschen schieben Gottes Verbot

³⁴ Ebd. 280f.

beiseite, lassen sich betören, doch zu spät geht ihnen „ein Licht auf“; sie merken, daß sie nackt sind. In psychologisch feinsinniger Weise werden hier Urerfahrungen menschlichen Fehlverhaltens geschildert.

Dieser „Sündenfallbericht“ ist ja nicht historisch und zugleich doch historisch, insofern hier eine allgemein menschliche Erfahrungswirklichkeit geschildert wird, die auch den heutigen Menschen betrifft: das Verlangen nach Erkenntnis, das Begehren, klug zu sein, das Fasziniert- und Verführtwerden usw. Auch beim gegenwärtigen Menschen kommt es nicht nur zur gleichen Versuchung, sondern auch zur gleichen Tat. Insofern ist es berechtigt, auf dieser ätiologischen Deutung der Herkunft von Schuld und Sünde eine Theorie der Ur- oder Erbsündenlehre aufzubauen. Dabei fällt auf, daß „über den sündigen Menschen so etwas wie eine fremde Macht kommt, der er sich wider besseres Wissen fügen muß, weil sie ihn durch ihre sichere und seinem Selbstgefühl entgegenkommende Art überzeugt“³⁵. Sündigen beinhaltet im Alten Testament letztlich Untreue gegenüber dem Bundesgott Jahwe; sie findet ihren radikalsten Ausdruck in dem Abfall zu anderen Göttern — im Verstoß gegen das erste der Zehn Gebote.

2. Der Sündenbegriff im Judentum

Gerade bei den Juden steht das Gesetzesverständnis im Vordergrund. Wer ein Gebot der Tora übertritt, sündigt; denn in der Tora ist Gottes Wille offenbar. Hier ist jede Übertretung eine Auflehnung gegen Gott; sie trägt negativ-religiösen Charakter. Vor allem gehört konstitutiv zum Sündenbegriff der Gedanke der Beleidigung Gottes³⁶. Dabei hängt die Schwere der Sünde ab von der Kenntnis des Gesetzes. Im Judentum deutet sich schon die Unterscheidung zwischen leichteren und schwereren oder todbringenden Sünden an; so dürfen Götzendienst, Unzucht und Blutvergießen auf keinen

³⁵ Ebd. 286—287.

³⁶ Ebd. 290ff.

Fall begangen werden; im zweiten Jahrhundert nach Christus entschied eine Rabbinenkonferenz zu Lydda, daß auch bei Gefahr des Lebens dieses Leben nicht durch Götzendienst, Unzucht oder Blutvergießen „erkauft“ werden dürfe³⁷.

Gleichzeitig besteht im Judentum die Tendenz, eine kollektive Sündenverhaftung auszuschalten, den Schuldzusammenhang zwischen der Sünde der Väter und der Sünde der Söhne abzulösen durch die persönliche Verantwortung des Individuums für die Sünde. Bereits beim Propheten Ezechiel kündigt sich eine solche Akzentverschiebung an, wenn es heißt: „Wie kommt ihr dazu, im Land Israel das Sprichwort zu gebrauchen: die Väter essen saure Trauben, und den Söhnen werden die Zähne stumpf? So wahr ich lebe — Spruch Gottes des Herrn —, keiner von euch in Israel soll mehr dieses Sprichwort gebrauchen ... Nur wer sündigt, soll sterben“ (Ez 18, 2—4). Zugleich bleibt die herrschende Überzeugung, daß alle Menschen sündig sind: „Denn alle, die geboren sind, sind von Gottlosigkeit entstellt, voll von Sünden, mit Schuld beladen. Und viel besser wäre es für uns, wenn wir nach dem Tode nicht ins Gericht müßten“³⁸.

3. Sünde im Neuen Testament³⁹

War im zeitgenössischen Judentum Sünde eine Kategorie der Moral, war ihr religiöser Charakter in den Hintergrund getreten, so stellt nun Jesus diese legalistische Moral ganz und gar in Frage. Er schafft das Gesetz des Alten Bundes nicht ab. Doch steht am Anfang seiner Botschaft die Verkündigung vom Anbruch des Reiches Gottes. Schon Johannes der Täufer bereitet mit seiner Bußpredigt das Kommen Jesu vor. Den Pharisäern und Sadduzäern schleudert er die Worte entgegen: „Ihr Schlangenbrut, wer hat euch gelehrt, daß ihr dem kommenden Gericht entrinnen könnt?“ (Mt 3, 7). Den jüdischen Forderungen der stark vergesetzlichten Tora stellt Jesus den

³⁷ Ebd. 291. Anm. 64.

³⁸ Ebd. 292. Der Text stammt aus dem 4. Buch Esra 7, 68 f.

³⁹ Ebd. 305 ff.

radikalen Anspruch der Botschaft Jesu gegenüber und durchbricht damit die gängigen Moralvorstellungen. Sünde ist nicht einfach eine äußere Übertretung des Gesetzes, sondern ein Ereignis, das sich zuinnerst im Herzen des Menschen vollzieht. Matthäus nimmt in der Bergpredigt in beeindruckender Weise eine Gegenüberstellung jüdischer Gesetzesmoral mit den Forderungen Jesu in den sogenannten Antithesen vor: „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt worden ist ... Ich aber sage euch ...“ (Mt 5, 21—48). Nicht nur die Tötung eines Menschen, sondern bereits der Zorn gegenüber dem Mitbruder wird unter dieselbe Gerichtsdrohung gestellt. Damit entlarvt Jesus die eigentlichen Wurzeln bösen Handelns in der Welt. Sie liegen im Inneren des Menschen. In diese Tiefen hinein reicht kein Gesetz. Hier werden die Grundentscheidungen gefällt. Wenn Gottes Erbarmen grenzenlos ist, dann muß auch der Mensch in seinem Erbarmen alle Begrenzungen durchstoßen und sogar dem Feind gegenüber Versöhnungsbereitschaft bekunden, sonst ist seine Opfergabe sinnlos: „Wenn du deine Opfergabe zum Altar bringst und dir dabei einfällt, daß dein Bruder etwas gegen dich hat, so laß deine Gabe dort vor dem Altar liegen; geh und versöhne dich zuerst mit deinem Bruder, dann komm und opfere deine Gabe“ (Mt 5, 23—24).

Hinsichtlich der Ehe bricht Jesus jene Engführung des Ehebruches — wonach als Ehebruch nur der konkret nachprüfbare Tatbestand gilt — auf: Nicht die begangene Tat, sondern bereits jedes böswillige Begehren — die tatfertige Bereitschaft zum Bösen — ist schon Ehebruch. Die Verantwortung wird hier von der vollzogenen Tat auf die Gesinnung und auf die vorausgehende Grundentscheidung als eigentliche Wurzel der Sittlichkeit verlagert.

Jesus kritisiert damit das zu seiner Zeit geltende Gesetzesverständnis der Pharisäer und vermittelt somit einen neuen positiven Ansatz von Sittlichkeit. Gott beansprucht den Menschen eben weitaus umfassender, als dies im alttestamentlich-jüdischen Gesetz zum Ausdruck kommt. Der Vorwurf Jesu gegenüber den Pharisäern und Schriftgelehrten gipfelt in der Aussage Jesu: „Der Prophet Jesaja hatte recht mit dem, was er über euch Heuchler sagte: ‚Dieses Volk ehrt mich mit den Lippen, sein Herz aber ist weit weg von mir. Es ist sinnlos, wie sie mich verehren; was sie lehren, sind Satzungen von

Menschen.' Ihr gebt Gottes Gebot preis und haltet euch an die Überlieferung der Menschen ... Sehr geschickt setzt ihr Gottes Gebot außer Kraft und haltet euch an eure eigene Überlieferung" (Mk 7, 6—9).

Sprachlich verwendet das Neue Testament die Worte hamartáno (= nicht treffen, verfehlen) und hamártema (= Fehler, Vergehen). Gegenüber dem ursprünglichen profanen Sinn dieses Wortes handelt es sich im Neuen Testament um ein Vergehen gegen Gott. Sünde beinhaltet Gottesferne, Gottesfeindschaft des Menschen und der Menschheit. Dabei werden drei Formen unterschieden: Sünde als Einzeltat, Sünde als Wesensbestimmtheit des Menschen und Sünde als persönliche Macht.

Sünde als Einzeltat (hamártema)

Hierfür wird meistens der Begriff Sünde in der Mehrzahl verwendet oder es werden konkrete Verhaltensweisen gerügt, die sich für Christen nicht gehören und die letztlich auch eine Abkehr von Jesus und seiner Nachfolge beinhalten. In den Gerichtsreden der Evangelien nimmt Jesus das Verhalten der Menschen zu ihren Mitmenschen — zu den Armen, Kranken, Verfolgten, Hungernden und Durstenden — zum Kriterium für seinen Urteilsspruch: „Was ihr für einen dieser Geringsten nicht getan habt, das habt ihr auch mir nicht getan (Mt 25, 45). Die Verschränkung von religiösem und moralischem Charakter der Sünde wird hier besonders deutlich. Gerade dieser soziale und ekklesiologische Aspekt menschlichen Verhaltens ist bedeutsam für das Verständnis von Sünde. Jede Sünde wirkt sich nachteilig auf das Leben der Glaubenden aus — selbst wenn dies vordergründig nicht sichtbar wird. Liegt doch in jedem bewußten Fehlverhalten ein Stück Egoismus, ein Stück Unglaube und Stolz.

Sünde als Wesensbestimmtheit des Menschen

Hierfür wird der Terminus Sünde in der Einzahl verwendet. Mit Sünde als Wesensbestimmtheit des Menschen (= hamártia) ist die widergöttliche Bestimmtheit des menschlichen Wesens gemeint,

von der besonders Johannes spricht: „Wenn ihr blind wäret, hättet ihr keine Sünde. Jetzt aber sagt ihr: Wir sehen. Darum bleibt eure Sünde“ (Joh 9, 41). Es ist jene verhärtete Einstellung, die die Pharisäer angesichts der Heilung des Blindgeborenen einnehmen und die ihnen den Zugang zum Bekenntnis der Sendung Jesu und des mit ihm anbrechenden Reiches Gottes versperrt.

Sünde als persönliche Macht

Für Paulus ist Sünde nicht so sehr der einzelne Verstoß gegen ein Gebot, sondern eine Macht, die den ganzen Menschen umklammert und durch die er in Schuld fällt. Im übrigen sieht Paulus gerade in der Lieblosigkeit innerhalb der Gemeinde den asozialen Charakter der Sünde bestätigt. Sünde besteht darum im Widerspruch zum Herrenmahl (vgl. 1 Kor 11, 17–34).

Die Personifikation der Sünde kommt bei Paulus im Römerbrief zum Ausdruck: „Durch einen einzigen Menschen kam die Sünde in die Welt und durch die Sünde der Tod“ (Röm 5, 12). In diesem Sinne kann die Sünde im Menschen wohnen: „Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, dann bin nicht ich es, der so handelt, sondern die in mir wohnende Sünde“ (Röm 7, 20). Die Sünde wird so zur dämonischen Macht, deren Sklave der Mensch ist. Doch mit Christus stirbt der Mensch für die Sünde: „Wie können wir, die wir für die Sünde tot sind, noch in ihr leben?“ (Röm 6, 2). Das Sündenverständnis des Apostels Paulus bleibt bestimmt von seiner eigenen Erfahrung: In der Verfolgung der Gemeinde Gottes sieht er die letzte Konsequenz eines Heilsweges, der durch Gesetzeswerke und durch Gesetzeseifer Eigengerechtigkeit sucht. In dem Augenblick, wo ihm klar wurde, daß sein Handeln dem Willen Gottes widerstrebt, wurde ihm sein sündhafter Weg überhaupt erst bewußt. Wie Paulus von der Sünde als einer Macht spricht, so Johannes von der „Sünde der Welt“; dem Täufer legt er die Worte in den Mund: „Seht, das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt“ (Joh 1, 29). Sünde bleibt in der Welt als Macht — diese Macht bezieht sich auf das ganze Menschengeschlecht und wirft in der menschlichen Begrenztheit und Beschränkung schon ihre Schatten voraus.

V. Wesen und Eigenart der Sünde in der Moraltheologie

Im folgenden sollen einige der bedeutendsten Einzelaspekte aufgezeigt werden, die von katholischen Moraltheologen im Verlauf der Geschichte bei der Wesensumschreibung der Sünde genannt werden⁴⁰.

1. Sünde als Unordnung oder Übertretung des Sittengesetzes

Mit dieser Umschreibung wird die moralische Sicht der Verfehlung herausgestellt. Hier kommt die Bedeutung des Sittengesetzes als Ordnung zum Gelingen menschlichen Lebens besonders zum Ausdruck. Sünde erweist sich so als Hindernis für die menschliche Vollendung, als ein Seinsmangel. In der Sünde selbst liegt schon die Strafe, insofern der Mensch darin gegen seine vernünftige Natur, die Norm für gut und böse ist, handelt. Da sich der Sünder weigert, auf das, was ihm zum wirklichen Heile dient, einzulassen, ist die Sünde als solche tödlich⁴¹.

Gerade mittelalterliches Denken, vor allem auch die Theologie des hl. Thomas hat neben anderen Aspekten diese metaphysische Sicht der Sünde als Unordnung unterstrichen. Gottes Sittengesetz ist Ausdruck jener Vorsehung, die in allem zum besten des Menschen handelt⁴². Gottes Gebote entsprechen der Grundforderung einer inneren Ordnung, sind also keine von außen auferlegten Gesetze.

Kritisch hierzu ist jedoch zu bemerken, daß die Kategorie des Personalen, die für die sittliche Verbindlichkeit unerläßlich ist, wie auch der religiöse Aspekt in dieser Umschreibung noch zu kurz kom-

⁴⁰ Vgl. hierzu O. Mochti, *Das Wesen der Sünde. Kontinuität und Wandel im Verständnis von Sünde bei den Moraltheologen des deutschen Sprachraums in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts* (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie Bd. 25), Regensburg 1981. Die folgenden Ausführungen stützen sich weithin auf diese Studie.

⁴¹ Vgl. J. Regnier, 34f.

⁴² Thomas von Aquin, *Summa Theologica* I—II q. 93 a.1.

men. Hier könnte durchaus einer sagen: „Ich meide die Sünde, weil sie mir persönlich schadet — nicht aber, weil sie auch die Liebe zum Nächsten verletzt oder weil ich mich dadurch Gott widersetze.“ Die Gefahr besteht auch — wie bereits oben angedeutet wurde —, in ein objektivistisches oder legalistisches Verständnis von Sünde auszuweichen. Verstehe ich das Sittengesetz allerdings nicht als eine starre, feste Größe, sondern als jene Prinzipien und Normen, die dem Menschen und seiner Freiheit geradezu entsprechen und die der Mensch als sittliches Subjekt immer wieder neu zu suchen, zu erkennen und zu artikulieren hat unter Berücksichtigung der jeweiligen gesellschaftlichen, örtlichen und persönlichen Umstände, so erscheint auch das Sittengesetz nicht einfach als eine Größe, der der Mensch ausgeliefert ist. Vielmehr wird uns dann Gottes Wille mittels der schöpferischen Kraft der menschlichen Vernunft nahegebracht. Das Sittengesetz erhält somit eine personale Verankerung im Willen Gottes und im Menschen. Im Hochmittelalter war es Thomas von Aquin, der diese bedeutsame Rolle der menschlichen Vernunft für die Erkenntnis des Sittengesetzes unterstreicht. Doch im 19. Jahrhundert sind in dieser Frage die neuscholastisch orientierten Theologen trotz ihrer Berufung auf die Autorität des hl. Thomas von Aquin dieser seiner Ansicht nicht gefolgt. Das Sittengesetz erschien als starre Größe, verlor seine Mittlerstellung, war nicht mehr lebendige Ausdrucksform der personalen Zuwendung Gottes zum Menschen⁴³.

2. *Sünde als Selbstsucht*

Bereits Augustinus umschreibt das Wesen der Sünde als Selbstsucht. Thomas von Aquin greift diesen von Augustinus in seinem Gottesstaat formulierten Gedanken auf und stellt die Frage, ob die Selbstliebe Prinzip einer jeden Sünde sei. Seine Antwort lautet: Eigentlich und „per se“ entspringt jeder sündhafte Akt irgendeiner ungeordneten Zuwendung zu einem zeitlichen Gut. Ein solches ungeordnetes

⁴³ O. Mochti, 313f.

Streben kommt aus einer ungeordneten Liebe zu sich selbst⁴⁴. Thomas möchte damit nicht die Selbstliebe als solche disqualifizieren, sondern nur ungeordnete Selbstliebe ist für ihn Selbstsucht.

Anders dagegen im 19. Jahrhundert Immanuel Kant. Er wollte die natürlichen Neigungen, das Glückseligkeitsstreben und die Selbstliebe aus dem sittlichen Akt völlig verbannt wissen. Gerade sie machten menschliches Handeln unsittlich, wenn sie zum Bestimmungsgrund des Handelns werden. Einzig und allein das Sittengesetz müsse unser Tun bestimmen, wenn es sittlich gut sein soll. Kant hat somit die Selbstliebe aus der Struktur des sittlichen Aktes verbannt. Für ihn ist „die Selbstliebe ... als Prinzip aller unserer Maximen genommen, gerade die Quelle alles Bösen“⁴⁵. Im Anschluß an Kant haben besonders protestantische Theologen diesen Gedanken aufgegriffen. Für sie erschien jede Form der Selbstliebe als Selbstsucht oder Sünde, da doch nach lutherischer Lehre die menschliche Natur durch die Sünde in ihrem geschöpflich-guten Charakter völlig destruiert wurde und somit in keiner Weise mehr lebenswert erscheint. — Im katholischen Bereich wurde diese radikale Ablehnung der Selbstliebe nicht mit vollzogen — im Gegenteil: Gestützt auf Thomas von Aquin, hielt man stets daran fest, daß eine rechte (geordnete) Selbstliebe auch Voraussetzung für die Nächsten- und Gottesliebe bleibe. Die beiden großen Reformtheologen des 19. Jahrhunderts, Johann Michael Sailer und Johann Baptist Hirscher, machten jedoch die Umschreibung der Sünde als Selbstsucht zum Hauptgedanken ihrer Sündenlehre. Sailer stand unter dem großen Einfluß von Kant; Hirscher bezog seinerseits starke Impulse aus der Moral Sailers⁴⁶.

3. Sünde als Verkehrung der inneren Ordnung des Menschen

Gerade bei Theologen, die unter dem Einfluß der Aufklärung stehen, begegnen wir einer Umschreibung der Sünde als Umkehr der inneren Ordnung des Menschen, als Mißbrauch der Freiheit und

⁴⁴ Thomas, S. Th. I—II q. 77 a.4.

⁴⁵ Vgl. O. Mochti, 315.

⁴⁶ Ebd. 315.

damit auch zunehmend als Verlust der Freiheit. Sünde wirke sich in der Weise aus, daß der Mensch seine sinnlichen Kräfte nicht mehr der Vernunft unterordne, sondern vielmehr von seinen triebhaften Bedürfnissen gesteuert werde. Die Vernunft gerate außer Kontrolle. Das aber sei eine Verkehrung des menschlichen Wesens. Der Mensch werde dadurch „tierisch“ und verliere seine Würde. Der evangelische Theologe Richard Rothe (1799-1867) beschrieb in seiner Theologischen Ethik die Sünde mit den beiden Hauptbegriffen „Sinnlichkeit“ und „Selbstsucht“⁴⁷. Auch bei katholischen Theologen des 19. Jahrhunderts begegnen wir einer Umschreibung der Sünde, die die Leiblichkeit und Sinnlichkeit des Menschen nahe in das Umfeld des Bösen stellt. Eine solche Position konnte sich jedoch weder auf den theologischen Hauptgewährsmann Thomas von Aquin noch auf den einflußreichen Philosophen Immanuel Kant stützen. Die Theologie des Hochmittelalters hat die menschlichen Strebungen keineswegs negativ bewertet, sondern als Voraussetzung für das rechte tugendhafte Verhalten angesehen. Kant betonte, daß das Böse gerade nicht, wie gemeinhin angenommen werde, „in der Sinnlichkeit des Menschen, und den daraus entspringenden natürlichen Neigungen gesetzt werden“ kann⁴⁸. Insofern wird man gegenüber einer solchen Umschreibung von Sünde Bedenken anmelden. Sünde kann jedoch als Wirkung eine solche totale Umkehr der inneren Ordnung des Menschen nach sich ziehen, daß er nurmehr als „Sklave seiner Triebe und Bedürfnisse“ handelt.

4. Sünde als Abfall von Gott, als Unglaube, als Beleidigung Gottes

Eine biblische Neubesinnung zu Beginn des 19. Jahrhunderts brachte die theologische Dimension bei der Wesensumschreibung der Sünde stärker zum Tragen. Sünde wurde bezeichnet als Abfall von Gott, als Unglaube, als Beleidigung Gottes. Die Untreue Israels gegenüber

⁴⁷ R. Rothe, Theologische Ethik 3 Bde., Wittenberg 1845—48, hier: Bd. 2, 177—179.

⁴⁸ O. Mochti, 316.

seinem Bundesgott bildete geradezu das Modell für menschliche Untreue und für die Mißachtung der Beziehung Gottes zum Menschen. Wenn Gott in seiner Zuwendung zum Menschen sein Wesen als Liebe enthüllt, wenn nicht nur Schöpfung gegeben ist, sondern auch im Verlauf der Heilsgeschichte die Erlösung dem Menschen von Gott her zugesprochen und angeboten wird, dann erfordert dieses vorausgehende Handeln Gottes auch die Antwort des Menschen. Wo der Mensch diese Antwort schuldig bleibt, mißachtet er das urtümliche Abhängigkeitsverhältnis, kündigt er wie einst das Volk Israel mit seinem Abfall zu den Götzen anderer Völker den Bund Gottes mit den Menschen. Schon der Prophet Hosea verglich die Treulosigkeit und Sünde Israels mit dem Bruch einer Ehe. In der ihm aufgetragenen Wiederannahme der treulosen Frau soll bildhaft Gottes Zuwendung und Liebe zu seinem treulosen Volk dargestellt werden: „Der Herr sagte zu mir: Geh noch einmal hin und liebe die Frau, die einen Liebhaber hat und Ehebruch treibt. Liebe sie so, wie der Herr die Söhne Israels liebt, obwohl sie sich anderen Göttern zuwenden“ (Hos 3, 1). — Im ersten Johannesbrief werden diejenigen, die sündigen, als Kinder des Teufels bezeichnet, welche die Werke Satans vollbringen und identisch sind mit jenen, die Gott und den Nächsten nicht lieben: „Wer die Sünde tut, stammt vom Teufel; denn der Teufel sündigt von Anfang an. Der Sohn Gottes aber ist erschienen, um die Werke des Teufels zu zerstören. Jeder, der von Gott stammt, tut keine Sünde, weil Gottes Same in ihm bleibt. Er kann nicht sündigen, weil er von Gott stammt. Daran kann man die Kinder Gottes und die Kinder des Teufels erkennen: Jeder, der die Gerechtigkeit nicht tut und seinen Bruder nicht liebt, ist nicht aus Gott. Denn das ist die Botschaft, die ihr von Anfang an gehört habt: Wir sollen einander lieben“ (1 Joh 3, 8—11). Im Gleichnis vom verlorenen Sohn kommt auch die Abkehr von Gott, die letztlich in jeder Sünde liegt, bildhaft zum Ausdruck. Sünde ist der Aufstand des Sohnes gegen den Vater. Auch Dostojewski läßt in seinem Roman einen der Brüder Karamasow sprechen: „Ich weiß wohl, daß wir alle Vatermörder sind ... Wir haben alle zum Mord am Vater in uns die Hand gereicht und es gibt keinen Sohn, der nicht seinen Vater getötet hätte“⁴⁹.

⁴⁹ J. Regnier, 40.

Doch erscheint der Begriff der Sünde als „Beleidigung Gottes“ problematisch — trägt er doch antropomorphe Züge in dem Sinne, als könne Gott wie ein Feudalherr von seinen Untertanen beleidigt und erzürnt werden. Man sollte dies berücksichtigen, wenn man von „Beleidigung Gottes“ spricht. Der richtige Kern dieser Formulierung liegt darin, daß Gott im Menschen beleidigt wird, insofern dieser Mensch Gottes Liebe zuinnerst zurückweist. „Verantwortung und Schuld betreffen unmittelbar das Menschliche, aber sie treffen darin auch seinen tragenden Grund“⁵⁰.

5. Die soziale und die ekklesiale Dimension der Sünde

Gerade dieser Aspekt kam in der Vergangenheit oft zu kurz. Sünde ist nicht bloß ein rein persönliches individuelles Geschehen; sie hat immer auch Auswirkungen auf die Gemeinschaft, in der der Mensch lebt. Sie besitzt somit eine soziale und — für den Christen als Glied der Gemeinde — eine ekklesiale Dimension. Bereits die Umschreibung der Sünde als Selbstsucht deutet an, daß Egoismus in die Einsamkeit führt und Zwiespalt unter die Menschen bringt. J.P. Sartre hat in seinem Drama „Verschlossene Türen“ in den drei handelnden Gestalten diese Vereinsamung des Menschen in der Sünde und die Unfähigkeit, zu tragfähigen Beziehungen zu gelangen dargestellt; denn „die Hölle ist nichts anderes als die Leiden derer, die nicht lieben können“⁵¹. Paulus hat im ersten Korintherbrief mit dem Bild von dem einen Leibe und den vielen Gliedern die soziale Relevanz allen Tuns besonders unterstrichen: „So aber gibt es viele Glieder und doch nur einen Leib. Das Auge kann nicht zur Hand sagen: Ich bin nicht auf dich angewiesen ... Wenn darum ein Glied leidet, leiden alle Glieder; wenn ein Glied geehrt wird, freuen sich alle ande-

⁵⁰ Vgl. A. Auer, Ist die Sünde eine Beleidigung Gottes? Überlegungen zur theologischen Diskussion der Sünde, in: Tüb. Theol. Quartalschrift 155 (1975) 53—68. Vgl. auch P. Schoonenberg, Sünde und Schuld, in: Sacramentum Mundi Bd. 4 (1969) 766—779.

⁵¹ Vgl. J. Regnier, 41.

ren mit ihm. Ihr aber seid der Leib Christi, und jeder einzelne ist ein Glied an ihm“ (1 Kor 12, 21–27).

In der Umschreibung der Sünde als Verweigerung der Liebe kommt dieser asoziale Charakter der Sünde zum Ausdruck. Mag der einzelne in seinem sündhaften Tun stets etwas für sich suchen, das nicht als solches in sich böse ist, vielleicht einen größeren Freiheitsraum für die Entfaltung seiner Persönlichkeit — er sucht ihn auf Kosten der Rechte und des Freiheitsraums eines anderen. Dies macht dann auch das Böse aus. Im Holländischen Katechismus wird diese Vermischung des angestrebten Guten mit dem Bösen folgendermaßen umschrieben: „Wer sündigt, versucht etwas zu erreichen gegen die Liebe zu Gott und zum Nächsten. Man zerbricht, wie auch immer, die Ordnung der Liebe. Das bedeutet nicht, daß man ausschließlich und allein das Böse sucht ... Wer mit dem Ehemann einer anderen Frau zusammenlebt gegen Recht und Interesse anderer und gegen das eigene Gewissen, will damit noch nicht die pure Bosheit. Trotzdem ist es Sünde. Diese Vermischung mit dem Guten ist der Grund dafür, daß wir oft so gut nachempfinden können, wie jemand zu einer Sünde kam. Es ist manchmal ein Grund zur Entschuldigung. Zugleich macht es aber auch deutlich, warum die Sünde so zerstörend ist. Sie mißbraucht etwas Wahres, etwas Gutes, etwas von Gott“⁵².

6. *Sünde — Geheimnis des Bösen*

Letztlich bleibt jede Sünde etwas Unbegreifliches, etwas, was sich einer letzten menschlichen Erklärung entzieht. Insofern kann man Sünde nicht verstehen. „Eine verstandene Sünde ist ein Widerspruch in sich. Sünde ist Un-Sinn, Finsternis ... Sünde ist wie ein Kreis um das Ich, aus dem es kein Ausbrechen gibt, außer in dem ehrlichen Eingeständnis: ‚Ich habe es getan‘. ‚Ich‘ habe es selbst getan, ja, aber nicht allein. Es gibt eine Ansteckung durch die Sünden der anderen“⁵³. Man

⁵² Glaubensverkündigung für Erwachsene, Nijmegen 1968, 500.

⁵³ Ebd. 501.

kann darum von der Macht der Sünde sprechen. Es gibt eine dunkle Schuldverhaftung, der der Mensch ausgeliefert ist und bleibt. Mag man Einsicht, Freiheit und Willen als eine Voraussetzung für die persönlich zurechenbare Sünde bezeichnen, es gibt doch so etwas wie ein Schuldig-werden-Müssen, faßt man den Begriff Sünde und Schuld in einem weiteren Sinne: die Unentrinnbarkeit von Kriegen, in die die Menschheit oft hineingerissen wird, ausbeuterische Verhaltensweisen, egoistisches Unvermögen, Versäumnisse des einzelnen, kolonialistisches Verhalten, fragwürdige Formen einer Macht-ausübung — alles dies sind Auswirkungen des Bösen in der Welt. Wir bekommen eben „schmutzige Hände“. Die ganze Welt ist eben „schuldig vor Gott“ (Röm 3, 19). In der Lehre von der Erbsünde versucht die Theologie diese Macht der Sünde zu umschreiben. Doch ist Erbsünde nicht nur etwas Vergangenes aus einer frühen Phase der Menschheitsgeschichte. Sie hat unmittelbare Bedeutung für die Gegenwart. Die Menschheit *hat* nicht gesündigt und *ist* nun verdorben. Sie sündigt weiter und wird verdorben. „Die Sünde Adams und Evas ist näher, als wir denken: in uns selbst“⁵⁴. Auch und gerade dieser Anfang der Bosheit und das Fortwirken der Macht des Bösen bleiben unbegreiflich. Insofern erscheint es ungenügend, das in der Welt bestehende und vom Menschen bewußt oder unbewußt verursachte Unheil nur zu erklären aus der Unvollkommenheit des Menschen, aus seiner seelischen Abartigkeit oder aus gesellschaftlichen Zwängen.

7. Sünde als Widerspruch gegen den Heiligen Geist

In der Moralthologie der Gegenwart kommt sicherlich das Wissen um das Wirken der Gnade Gottes und des Heiligen Geistes kaum zur Sprache. Mittelalterliche Theologen wußten noch um die Bedeutung der sog. eingegossenen Tugenden, der Gnadengaben des Heiligen Geistes und der Seligpreisungen, die sie im Rahmen der Tugendlehre darstellten. Das im Neuen Testament bekundete Geist-

⁵⁴ Ebd. 297.

verständnis ist dadurch charakterisiert, daß Jesus als der einzige Geistträger bezeichnet wird, daß aber nach der Geistsendung alle Getauften zu Geistträgern werden (Apg 2, 1 ff). Paulus konnte darum schreiben: „Wenn wir aus dem Geist leben, dann wollen wir dem Geist auch folgen“ (Gal 5, 25). Für die Moraltheologie war es ein Verhängnis, daß neben der Erbsündenlehre auch die Gnadenlehre weithin ausgeschieden und der Dogmatik zugewiesen wurde. In diesem Augenblick konnte sich geradezu ein pelagianisches Verständnis und Leistungsdenken ausbreiten, gegen das sich Martin Luther wendet.

In jeder Sünde aber kommt etwas von der „Sünde wider den Heiligen Geist“, von der Selbstherrlichkeit des Menschen, der sich der Erlösung verschließt, zum Ausdruck. Sünde ist eben auch Versuch einer Selbstrechtfertigung. Gerade für das westliche Denken innerhalb der Theologie bleibt es charakteristisch, daß das pneumatische Element des Glaubens zu wenig erwähnt wird. Vielleicht stehen wir noch vor dem Zeitalter des Heiligen Geistes, der auch in der Theologie wieder stärker beachtet werden sollte. Nur wer sich vom Heiligen Geist, zuinnerst bewegen läßt, wird auch — wie Paulus dies fordert — Früchte des Geistes Gottes geschenkt erhalten.

VI. Sünde als personales und als transpersonales Geschehen

1. *Ursünde — Erbsünde — Sünde der Welt*

Nicht nur Schuld und Sünde, sondern auch Umkehr und Sühne zählen zum Kern der christlichen Botschaft und ziehen sich wie ein roter Faden durch die Geschichte des Alten und Neuen Bundes. Es geht bei gut und böse, erst recht bei Sünde und Schuld um ein Beziehungsgefüge, um ein personales Geschehen. Auch christlicher Glaube ist nicht so sehr Annahme einer bestimmten Doktrin, sondern vielmehr persönliche Gefolgschaft, Nachfolge Christi. Sünde stört diesen Weg der Nachfolge, die Beziehung zwischen Mensch und Gott, die sich ja auch in der horizontalen Begegnung zum Mitmenschen realisiert. Gottesliebe und Nächstenliebe sind nur zwei

Seiten des einen neuen Gebotes, in welchem der Christ seine Antwort auf das Heilsangebot Gottes zu realisieren hat. Wer sich darum weigert, dem Mitmenschen in Liebe zu begegnen und ihm die notwendigen möglichen Hilfen und das Vertrauen zukommen zu lassen, dessen Gottesverhältnis mag scheinbar noch so ungetrübt sein, er wird der ihm von Gott zugewiesenen Aufgabe nicht gerecht. Dies ist auch mit „Sünde als personales Geschehen“ gemeint: Der Sünder verweigert sich der Liebe Gottes. Die Strafe hierfür kommt nicht von außen mit einer Drohung, sondern besteht in der bleibenden Einladung, die für den, der sie abweist, zur Qual wird.

Dementsprechend sind auch Umkehr und Reue mehr als bloß Selbstverurteilung oder Bereitschaft zur Wiedergutmachung. Es ist die Wiederherstellung der abgebrochenen lebendig-gläubigen Beziehung zu Gott und zu den Mitmenschen. Das „Gespräch“ mit Gott, das nicht er, sondern der Sünder zuvor abgebrochen hat, wird wieder aufgenommen.

Wenn schon von transpersonaler Schuld die Rede war, von der Sünde als Macht und von der Sünde der Welt, so muß in diesem Zusammenhang auch noch auf das Verständnis der sog. Erbsündenlehre kurz eingegangen werden, zählt diese doch zu den entscheidenden christlichen Grunddogmen. Thomas von Aquin behandelte in seiner Summa noch die Lehre von der persönlichen Sünde im engen Zusammenhang mit der Lehre von der Erbsünde (S.Th. I—II qu. 71—89). Bereits bei Augustinus kommt die Lehre von der Erbsünde zur Entfaltung; er arbeitet den Unterschied zwischen persönlicher Sünde und Erbsünde noch nicht heraus. Heute erscheint es umgekehrt erforderlich, den Zusammenhang zwischen Erbsündenlehre und Lehre von persönlicher Sünde, die völlig unabhängig voneinander zu bestehen scheinen, wiederherzustellen. Hierzu wurden in letzter Zeit verschiedene Versuche unternommen⁵⁵. Dabei bildet die Erbsünde gewissermaßen das Bindeglied zwischen einer Ursünde der Menschheit und den persönlichen Sünden des einzelnen. Sie ist jenes Situiertsein, das dem Menschen nicht rein naturhaft

⁵⁵ Vgl. hierzu bes. die Beiträge von Karl Rahner, Edward Schillebeeckx und Piet Schoonenberg.

zukommt, sondern aus der Geschichte der freien sündigen Entscheidungen. In jedem Menschen findet sich ein solcher Rest von Sünde, der mehr ist als menschliche Unvollkommenheit oder Gebrechlichkeit; in ihm widersetzt sich etwas dem Heil. Die klassische Theologie sprach von der bösen Begierlichkeit. Insofern bedarf der Mensch nicht nur der Reifung, sondern auch der Erlösung. Augustinus erblickt das Wesen der Erbsünde in der von Gott sich abwendenden Konkupiszenz. Er nimmt an, daß die Erbsünde durch die elterliche Libido (das sinnenhafte Begehren) bei der Zeugung übertragen wird. Die Konkupiszenz mache den Menschen nicht nur unfähig zum Guten und zur Sünde geneigt, sie stamme auch aus der Sünde. Erst durch die innere Bekehrung aus Gnade ist der Mensch dieser seiner Begierlichkeit nicht mehr voll ausgeliefert. Auf der fünften Sitzung des Allgemeinen Konzils zu Trient (1546) wird als Glaubenssatz herausgestellt, daß es eine Sünde gibt, die von Adam auf seine Nachkommen übergegangen ist, daß die Erbsünde zwar keine sündige Tat, aber dennoch eine wahre Sünde bzw. eine zuständige Sündhaftigkeit ist, die den Menschen zum Gottesfeind macht und in jedem Menschen kraft seiner Abstammung von Adam wohnt⁵⁶. Selbst wenn in diesen Aussagen die Bedeutung der Übertragung der Erbsünde „durch Fortpflanzung“ herausgestellt wird, so kann dies doch nur mittelbar verstanden werden: durch die Zugehörigkeit zum Menschengeschlecht. Wollte man unmittelbar in der Zeugung neuen Lebens die Ursache für die Weitergabe dieser sündigen Situiertheit oder Erbsünde erblicken, dann käme man heute bei den Möglichkeiten einer „künstlichen Befruchtung in der Retorte“ mit einer solchen Lehre in große Schwierigkeiten, erst recht, wenn man den augustinischen „Libido-Begriff“ damit koppeln wollte. Ebenso erscheint es heute schwierig, den leiblichen Tod des Menschen als Folge der Erbsünde anzusehen, gehört doch die Sterblichkeit zur biologischen Struktur des Menschseins. So liegt es eher nahe, die Lehrbestimmung der afrikanischen Kirchenprovinz zu Karthago (418), Tod und Sündenfall Adams seien der Grund, warum das ganze Menschengeschlecht sterben müsse, nur so zu verstehen, daß der

⁵⁶ Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, n. 1510—1516.

biologische Tod für den Menschen ohne Sünde eine andere Bedeutung erhalten hätte als bei dem in der Begierlichkeit und Knechtschaft der Sünde gefangenen Menschen. Auch die Koppelung der Erbsündenlehre mit dem Monogenismus, das heißt mit der Abstammung von einem einzigen Stammelternpaar, erweist sich heute nicht mehr als zwingend, selbst wenn dies Papst Pius XII. 1950 noch in seiner Enzyklika „*Humani generis*“ annahm. Insofern erweist sich der Begriff „Erbsünde“, wird er wörtlich genommen, als problematisch und irreführend, es sei denn, man versteht ihn als die Geschichte einer Welt, die eben unter dem Gesetz der Sünde steht, einer Sünde, „die sich in der Dialektik von Bestimmtheit durch Sünde und Selbstbestimmung zur Sünde vollzieht“⁵⁷. Nur von „Ursünde“ oder „Ursprungssünde“ zu sprechen, wäre zu wenig. Im Begriff „Sünde der Welt“ aber kommt der Bezug zu einer Ursprungssünde nicht hinreichend zum Ausdruck. Also wird man doch — trotz der möglichen Mißverständnisse — zunächst an dem Terminus „Erbsünde“ auch weiterhin noch festhalten müssen.

2. *Personale Sünde und soziale Sünde*

In der römischen Erklärung zur Versöhnung und Buße (*Reconciliatio et Paenitentia*) vom 2. Dezember 1984 handelt ein eigener Artikel über „Personale Sünde — soziale Sünde“ (a. 16)⁵⁸. Zunächst wird mit Recht daran festgehalten, daß die Sünde stets ein Akt der Person und nicht einer Gruppe oder Gemeinschaft ist. Diese Überlegung war auch nach dem Zweiten Weltkrieg dafür ausschlaggebend, daß

⁵⁷ So G. Freund, *Sünde im Erbe. Erfahrungsinhalt und Sinn der Erbsündenlehre*, Stuttgart u. a. 1979, 10; vgl. auch J. Scharbert, *Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre (Quaestiones Disputatae 37)*, Freiburg u. a. 1968.

⁵⁸ P. Johannes Paul II., *Apostolisches Schreiben im Anschluß an die Bischofssynode Reconciliatio et Paenitentia vom 2. Dezember 1984 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Heft 60)*. Die folgenden Zitate sind aus a. 16 dieses Rundschreibens.

grundsätzlich der Begriff der „Kollektivschuld“ von christlicher Seite her abgelehnt wurde. Im römischen Schreiben wird nun zum Begriff „soziale Sünde“ Stellung bezogen. Unter sozialer Sünde versteht man:

a) Die negativen Auswirkungen, die jede Sünde aufgrund menschlicher Solidarität besitzt: „Es gibt keine Sünde, und sei sie auch noch so intim und geheim und streng persönlich, die ausschließlich den betrifft, der sie begeht. Jede Sünde wirkt sich mehr oder weniger heftig und zum größeren oder kleineren Schaden aus auf die gesamte kirchliche Gemeinschaft und auf die ganze menschliche Familie“.

b) Die unmittelbar gegen das Gemeinwohl und den Nächsten sich richtende persönliche Sünde, insofern sie das Recht auf Leben, auf leibliche Unversehrtheit, auf Freiheit oder auf Würde und Ehre beim Nächsten mißachtet. Auch Taten der Unterlassung auf seiten der Verantwortlichen in Politik, Wirtschaft und Verwaltung zählen dazu.

c) Jene Übel, die die Beziehungen zwischen verschiedenen Gemeinschaften der Menschen betreffen wie etwa der Klassenkampf oder die Bildung fester Blöcke von Nationen. „Wenn hierbei von *sozialer Sünde* gesprochen wird, hat dieser Ausdruck also offensichtlich eine analoge Bedeutung“, da man ja weithin nicht einem einzelnen moralische Verantwortung für solche Übel zusprechen kann.

d) Jene Auffassung, „welche in unklarer Weise die *soziale Sünde* der *personalen Sünde* entgegengestellt und dadurch mehr oder weniger unbewußt dazu führt, die *personale* Sünde abzuschwächen und fast zu beseitigen, um nur noch *soziale* Schuld und Verantwortung zuzulassen“ (ebd). Diese Redeweise von sozialer Sünde wird mir Recht abgelehnt. Die Erklärung fügt hinzu, daß diese Rede „in bestimmten Bereichen oft vorkommt“, und verweist in einer eigenen Anmerkung auf die Instruktion der Glaubenskongregation über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“. Offensichtlich befürchtet man gerade von diesen Theologen, daß sie unter Hinweis auf Strukturen der Ungerechtigkeit die persönliche Verantwortung des Menschen nicht hinreichend berücksichtigen. Darum soll im folgenden noch kurz auf die von den Theologen der Befreiung verwendete Formulierung der „strukturellen Sünde“ eingegangen werden.

3. Die „strukturelle Sünde“ als gesellschaftliche Wirklichkeit

In Lateinamerika hat sich eine Theologie entfaltet, die aus der Glaubenspraxis der Basisgemeinden entstanden ist. Sie geht vor allem aus von dem unüberhörbaren Schrei ganzer Volksschichten nach Befreiung aus Armut und Unterdrückung. Eine solche „Befreiung“ sieht man eng mit der heilsgeschichtlichen Befreiung des Menschen verbunden. Denn Glaube und Leben dürfen nicht voneinander getrennt bleiben; was in Jesus Christus zählt, ist ein Glaube, der durch die Liebe wirksam wird. Es geht hierbei um eine kritische Reflexion der Wirklichkeit im Lichte des Glaubens und um eine Pastoral, die als „freiheitsstiftende Praxis“ zu verstehen ist. Die konkrete Glaubenspraxis als freiheitsstiftende Praxis wird zum Ausgangspunkt und zum Ziel theologischer Reflexion genommen. Die Option für die Armen erweist sich zugleich als eine Option gegen jene herrschenden Gesellschaftsformen, in denen die Kluft zwischen Armen und Reichen immer größer wird. Aus der Sendung Jesu heraus richte sich seine Botschaft zunächst an die Armen, die in ihrer wirtschaftlichen Einschränkung den Ort einer Theophanie und Christophanie markieren. Wer sich mit ihnen solidarisiert, erfährt die befreiende Dimension des Glaubens und sieht Schrift und Tradition in einem anderen, konkreteren Licht. Soll die im Glauben verheißene endzeitliche und endgültige Befreiung einen Sinn haben, so muß sie auch jetzt schon real und konkret wirksam werden. Befreiung ist nicht nur Befreiung von Sünde und Schuld, sondern auch Befreiung von den Folgen der Sünde: von Armut, Not und Unterdrückung.

Bei der Theologie der Befreiung steht die Gemeinschaftsstruktur menschlichen Lebens und Zusammenlebens im Vordergrund. Der Blick soll geschärft werden für jene strukturelle Ungerechtigkeit, die Solidarität und Brüderlichkeit verhindert und Unterdrückung verfestigt. Dabei ist keineswegs an eine gewaltsame Veränderung der Verhältnisse gedacht. Doch soll eben Befreiung nicht nur alle Menschen, sondern auch alle Dimensionen menschlichen Lebens und Zusammenlebens im Auge behalten. Jesus selbst beginnt sein Wirken in Galiläa, indem er im Rückgriff auf die Worte des Propheten Jesaja (61, 1f) in der Synagoge von Nazareth verkündet: „Er hat

mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe“ (Lk 4, 18 f.); und er fügt hinzu: „Heute hat sich das Schriftwort, das ihr eben gehört habt, erfüllt“ (Lk 4, 21). Befreiung bedeutet also Heil für alle Menschen. Theologie der Befreiung aber „wird als eine kritische Reflexion auf die historische Praxis verstanden und ist damit befreiende Veränderung von Geschichte und Menschheit. Sie intendiert die Umkehr der Menschen, die sich zu Christus bekennen. Sie strebt also primär die Einheit von Glaubensvollzug und ethisch-sozialem Tun, von Theorie und Praxis an“⁵⁹. Gerade in Brasilien hat diese Theologie der Befreiung ein breites Echo gefunden, zugleich allerdings auch bei den herrschenden Schichten Widerspruch und Ablehnung hervorgerufen.

Auf diesem Hintergrund wird nun auch der Begriff der „strukturellen Sünde“ umschrieben. Wenn Glaube und Leben zusammengehören, dann bedeutet Sünde nicht nur Bruch mit Gott und Hindernis für das endzeitliche Heil des Menschen, sondern Störung menschlichen Zusammenlebens. Als innergeschichtliche, persönliche und gesellschaftliche Wirklichkeit hemmt sie menschliches Leben und Zusammenleben in seiner Entwicklung, steht also der uns aufgetragenen Befreiung des Menschen und somit auch der Erlösung entgegen. Sünde wird hier nicht einfach definiert, sondern in ihrem Erleben geschildert. Sie hindert den Menschen an gerechtem und liebevollem Handeln. Sie findet ihren Niederschlag in sozialen Strukturen. Wo immer Ungerechtigkeit, Armut und Unterdrückung vorliegen, wo Völker nach Befreiung aus kollektivem Elend schreien, mögen zwar natürliche Ursachen für dieses Elend verantwortlich gemacht werden. Sie sind aber auch Ergebnis wirtschaftlicher, sozialer und

⁵⁹ G. Hasenhüttl, *Freiheit in Fesseln. Die Chance der Befreiungstheologie*, Olten – Freiburg 1985, 88 f. Vgl. hierzu auch L. Boff, *Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie*, Düsseldorf ³1985; C. Boff, *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung*, München – Mainz ²1984.

politischer Strukturen, hinter denen menschliche Verantwortung steht. Dabei läßt sich im einzelnen persönliche Verantwortung schwer fassen. Auch jene Autoritäten, die die Macht inne haben, sind nicht allein verantwortlich. Vielmehr sind es die bestehenden Gewohnheiten und Strukturen, die im Kontext mit der jeweiligen gesellschaftlichen Ordnung den Charakter struktureller oder institutionalisierter Gewalt erhalten und bestehendes Unrecht verfestigen, wenn nicht gar verstärken.

Diese Situation struktureller Gewalt, wie sie besonders auch in einigen Ländern Lateinamerikas vorherrscht, wird als „Situation der Sünde“, als „strukturelle Sünde“ gewertet. Sie kommt im Elend der Völker der Dritten Welt besonders deutlich zum Ausdruck. Ihre Wurzel aber sind der individuelle wie der kollektive Egoismus, der in solchen Strukturen eine größere Verdichtung findet als in den einzelnen persönlichen Sünden. Wird aber Sünde im analogen Sinne so verstanden, dann bedeutet Annahme des Reiches Gottes nicht bloß persönliche Umkehr, sondern auch Rückkehr zu einer gerechten Gesellschaftsordnung. Es geht also auch darum, solche Triebkräfte, Strukturen der Ungerechtigkeit und Ausbeutung aufzudecken und als dem Willen Gottes widersprechend zu entlarven. Weil die Armen keine Stimme haben, mit der sie sich bemerkbar machen können, sollen sich jene Christen, die gehört werden, geradezu prophetisch zu Wort melden und sich auf diese Weise auch für die Armen einsetzen und mit den Armen solidarisieren. Kirche darf nicht nur eine Kirche für die Armen sein; sie ist auch eine Kirche der Armen.

Befreiung von Sünde und Schuld setzt die Umkehr des einzelnen voraus. Wenn aber Sünde in dieser Weise als „gesellschaftliche Wirklichkeit“ ihren Niederschlag gefunden hat, verlangt Umkehr auch eine Korrektur dieser Strukturen. Man kann darum die Befreiung des einzelnen und die Befreiung der Gesellschaft von der Knechtschaft der Sünde nicht voneinander trennen.

Es ist nun überraschend, daß gerade dieser Ansatz in der von der Glaubenskongregation am 6. August 1984 veröffentlichten Instruktion über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“ eine scharfe Ablehnung erfährt. Es heißt darin u.a.: „Deshalb kann die Befreiung des Exodus nicht auf eine Befreiung zurückgeführt werden, die

hauptsächlich und ausschließlich politischer Natur wäre“⁶⁰. Und weiterhin: „Man darf folglich den Bereich der Sünde, deren erste Wirkung es ist, die Beziehung zwischen Mensch und Gott in Unordnung zu bringen, nicht auf das beschränken, was man ‚die soziale Sünde‘ nennt ... Man darf auch nicht das Böse vorrangig und allein in den ökonomischen, sozialen und politischen ‚Strukturen‘ orten, als hätten alle anderen Übel ihre Ursache und Quelle in diesen Strukturen ... Die Wurzel des Bösen liegt in den freien und verantwortlichen Personen, die durch die Gnade Jesu Christi bekehrt werden sollen, um als neue Geschöpfe zu leben und zu handeln“⁶¹. Die römische Erklärung nennt keinen Befreiungstheologen mit Namen, wohl aber der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Höffner, in seiner Ansprache bei der Vollversammlung der deutschen Bischöfe im Herbst 1984. Eine Überprüfung des Schrifttums der hierbei auch genannten beiden Brüder Clodovis und Leonardo Boff zeigt, daß ihnen etwas unterstellt wird, was ihrer Position keineswegs entspricht. Es geht bei ihnen nicht um eine „ausschließlich“ politische Befreiung, auch nicht um eine Beschränkung der Sünde auf ökonomische, soziale und politische Strukturen. Anliegen ihrer Befreiungstheologie ist es vielmehr, neben der persönlichen Verantwortung auch auf jene ungerechten gesellschaftlichen und politischen Strukturen, die Armut und Elend sowie Ausbeutung der Armen fördern, hinzuweisen; diese werden in dem Augenblick unterschätzt, wo man Sünde und Umkehr nur in den individuellen Bereich des Menschen verlagert. Ein solcher individualistischer Ansatz klingt auch in der römischen Erklärung an, wenn es heißt, „daß die Quelle der Ungerechtigkeit im Herzen des Menschen liegt. Soziale Veränderungen, die wirklich im Dienste des Menschen sind, wird man nur dadurch erreichen, daß man an die ethischen Fähigkeiten der Person und an die beständige innere Umkehr appelliert“⁶².

⁶⁰ Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“ vom 6. August 1984 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Heft 57), IV. n. 3.

⁶¹ Ebd. IV n. 14–15.

⁶² Ebd. XI n. 8.

Den Befreiungstheologen wird vorgeworfen, daß sie den sozialen Strukturen vor der Entscheidung des einzelnen einen exklusiven Primat zusprechen — und das sei ja Marxismus. Die Folge seien Klassenkampf, Identifizierung der Armen der Heiligen Schrift mit dem Proletariat von Marx usw. — Kardinal Arns von São Paulo in Brasilien betonte, daß er keinen Theologen kenne, der die marxistische Analyse so verwende, wie sie fälschlich in der Instruktion beschrieben wird⁶³. Auch Leonardo Boff schildert, wie in den kirchlichen Basisgemeinden versucht wird, „die Unrechtsstrukturen in der Gesellschaft zu überwinden ... durch Respektierung der Schwächeren und durch Ausübung der Macht als Dienst“⁶⁴. Gleichzeitig sagt er immer wieder, daß man den strukturellen Charakter der sozialen Sünde gegenüber der persönlichen Umkehr nicht überbetonen darf; beides erscheint erforderlich. Auch der Vorsitzende der Brasilianischen Bischofskonferenz, Kardinal Lorscheider, trat am 7. September 1985 in Limburg anläßlich der dortigen Domfestwochen in einem Vortrag für eine „echte Theologie der Befreiung“ ein, eine Befreiung von politischer Unterdrückung, von Ungerechtigkeit und von der „regionalen oder internationalen Abhängigkeit“. Er lobte dabei das mutige und prophetische Auftreten der Kirche und betonte: „Alles soziale Wirken muß befreiend sein; auch die Strukturen der Kirche müssen befreit werden“, wobei ein „Umschreiben der Theologie“ erforderlich sei: „Dieses mutige Umschreiben der Theologie geschieht nicht allein im Büro des theologischen Forschens, sondern das ist meines Erachtens nur möglich im Leben der gläubigen Gemeinde, im Miterleben aller menschlichen Probleme“⁶⁵.

Es wird letztlich darum gehen, das Verhältnis zwischen persönlicher Sünde und „struktureller Sünde“ als ein dialektisches zu sehen — unbeschadet der Tatsache, daß bei struktureller Sünde „Sünde“ in einem übertragenen Sinne verstanden wird. Das Verhältnis zwi-

⁶³ Vgl. G. Hasenhüttl, aaO, 87 f.

⁶⁴ L. Boff, Kirche, 229. Vgl. hierzu auch A. Baumgartner, Stichwort „strukturelle Sünde“ oder: Kann die Gesellschaft schuldig werden?, in: Katechet. Blätter 109 (1984) 601—605.

⁶⁵ Nach dem Bericht der Süddeutschen Zeitung n. 207 v. 9. Sept. 1985 S. 6.

schen Personen und gesellschaftlichen Strukturen läßt sich nicht einseitig nach dem Modell „Ursache — Folge“ denken. Die Person in ihrer Freiheit ist einerseits Ursache des Handelns und im weiteren Sinne auch gesellschaftlicher Strukturen; zugleich aber handelt der Mensch ja stets in einer konkreten geschichtlichen Wirklichkeit und wird dabei von diesen gesellschaftlichen Strukturen wesentlich mitbestimmt. In diesem Sinne betont auch Bischof Franz Kamphaus von Limburg in seinen „Überlegungen eines Bischofs zur Befreiungstheologie“⁶⁶: „Dieses personalistische Schema ist im wahrsten Sinne des Wortes einseitig. Es verkennt, daß der konkrete Mensch immer auch zugleich in konkreten geschichtlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen lebt, daß er ohne diesen Kontext auch nicht Mensch sein kann. Das personalistische Schema bedarf der Erweiterung durch die gesellschaftlichen Gegebenheiten, das gesellschaftliche Schema der Vertiefung durch die personalen Dimensionen. Beide lassen sich nicht auf das jeweils andere reduzieren; keines von beiden beschreibt die menschliche Wirklichkeit ganz ohne das andere“. In der Tat hat sich im alltäglichen christlichen Glaubensvollzug doch eine Privatisierung des Sündenverständnisses breit gemacht: Eine Erforschung des Gewissens bezieht sich oftmals nur auf die ganz persönlichen Lebensverhältnisse, ohne den gesellschaftlichen Hintergrund, das Wirken der „bösen Mächte und Gewalten“ — von denen die Bibel spricht — zu bedenken. Es gibt eben auch eine kollektive Verblendung. Das Böse bleibt ein abgründiges Geheimnis, das in den traditionellen Definitionen von Sünde und Schuld nicht hinreichend erfaßt wird, das sich aber in vielfacher Weise in unserem Leben niederschlägt. Wir werden also von einem Wechselbezug zwischen persönlicher Sünde und „struktureller Sünde“ sprechen müssen. Es gibt Situationen und Umstände, innerhalb derer der einzelne trotz guten Willens zu einem Verhalten gedrängt, ja genötigt

⁶⁶ Vor der deutschen Kommission „Justitia et Pax“ trug Franz Kamphaus, Bischof von Limburg, als deren Vorsitzender Gedanken zur Theologie der Befreiung vor: „Sich gegenseitig ernst nehmen. Überlegungen eines Bischofs zur Befreiungstheologie“, in: Herderkorrespondenz 39 (1985) Heft 4 171—177, hier 175.

werden kann, das zwar für ihn noch keine persönliche Schuld mit sich bringt, in den Auswirkungen aber in keiner Weise dem Willen Gottes entspricht. Es gibt Strukturen eines Wirtschaftsgefüges, in denen der einzelne, will er überleben, einfach mitmachen „muß“, wobei dies gleichzeitig auf Kosten Unschuldiger oder Armer geht. So wenig eine nur materiale Mitwirkung am Unrecht oder ein Handeln aus Unwissenheit oder irrigem Gewissen persönlich zurechenbar ist, wenn entschuldigende Gründe vorliegen, so erweist es sich dennoch in seinen Auswirkungen als unheilvoll, da Unrecht und Ungerechtigkeit doch „fortgezeugt“ werden.

Selbst wenn die Umkehr Sache der persönlichen Entscheidung und Gesinnung bleibt, sie hat auch ihre „politische Seite“ : Sie muß die Änderung jener strukturellen Gegebenheiten mit einbeziehen, die Unwahrhaftigkeit und Ungerechtigkeit geradezu hervorrufen — wobei keineswegs an eine gewaltsame Veränderung gedacht ist. Dies kann unter Umständen bedeuten, daß man Unrecht und Verfolgung sowie Einschränkung der Glaubens- und Gewissensfreiheit in einer Diktatur so lange hinnehmen muß, als jeder Versuch einer Änderung nur noch schlimmere Folgen nach sich ziehen würde. „Hinnehmen“ bedeutet aber noch nicht „gutheißen“. Wo in einem demokratischen Gesellschaftsgefüge bei der politischen Willensbildung die Stimme des einzelnen gehört werden kann, beinhaltet Umkehr auch, daß man sich für gerechte gesellschaftliche Strukturen einsetzt und Unrecht eben „Unrecht“ nennt.

Die Wunder Jesu sind ja Zeichen dafür, daß Erlösung oder Befreiung bereits innerweltlich ansetzt, selbst wenn sie darin nicht aufgeht. Die Theologie der Befreiung hat dieses elementare Anliegen unterstrichen. Sie kann auf diese Weise existentiell wirksam werden und dem inkarnatorischen Element christlichen Glaubens entsprechen, insofern sie im sozialen Kontext Kritik an Unrechtsstrukturen übt. Anderenfalls verfällt christlicher Glaube in eine Gnostik oder Weltflucht. Eine solche „unpolitische“ Verflüchtigung christlichen Glaubens auf das jenseitige Heil und auf den rein privaten Bereich („Sakristei-Christentum“) entspräche durchaus den Vorstellungen und Wünschen atheistischer Ideologen.

4. Ablehnung der Dreiteilung:

läßliche Sünde — schwere Sünde — Todsünde

Die römische Erklärung über Versöhnung und Buße hält an der traditionellen Zweiteilung von „Todsünde“ und „läßlicher Sünde“ fest (a. 17). Dabei wird die Todsünde einmal von der materialen Seite, zum anderen vom handelnden Subjekt her bestimmt. Nach dem materialen Gehalt heißt jene Sünde Todsünde, „die eine schwerwiegende Materie zum Gegenstand hat und die dazu mit vollem Bewußtsein und bedachter Zustimmung begangen wird“. Ausdrücklich wird noch hinzugefügt, „daß einige Sünden, was ihre Materie betrifft, *von innen her* schwer und todbringend sind. Das heißt, es gibt Handlungen, die durch sich selbst und in sich, unabhängig von den Umständen, immer schwerwiegend unerlaubt sind wegen ihres objektiven Inhaltes. Wenn solche Handlungen mit hinreichender Bewußtheit und Freiheit begangen werden, stellen sie immer eine schwere Schuld dar“⁶⁷. Diese Aussage scheint auf eine bedingungslose sittliche Verurteilung einzelner Akte hinauszuweisen. Die traditionelle Moraltheologie hat allerdings schon immer um den bedingten Charakter sittlicher Urteile gewußt, selbst wenn in den lehramtlichen Aussagen der Kirche einige auf eine bedingungslose sittliche Verurteilung einzelner Akte hinauslaufen, etwa in der Enzyklika *Humanae vitae* die absichtliche Ausschaltung der Fruchtbarkeit des ehelichen Aktes. — Doch bleiben in diesem Zusammenhang die Aussagen der römischen Erklärung ganz allgemein.

Bezüglich des handelnden Subjekts wird betont: „Mit der ganzen Tradition der Kirche nennen wir denjenigen Akt eine *Todsünde*, durch den ein Mensch bewußt und frei Gott und sein Gesetz sowie den Bund der Liebe, den dieser ihm anbietet, zurückweist, indem er es vorzieht, sich selbst zuzuwenden oder irgendeiner geschaffenen endlichen Wirklichkeit, irgendeiner Sache, die im Widerspruch zum göttlichen Willen steht.“

Auf der römischen Synodenversammlung hatten einige Väter eine dreifache Unterscheidung vorgeschlagen: läßliche Sünde, schwere

⁶⁷ *Reconciliatio et Paenitentia* a. 17.

Sünde und todbringende Sünde. Sie wollten damit verdeutlichen, daß es bei schweren Sünden durchaus Unterschiede gibt. Doch diese Dreiteilung wird ausdrücklich abgelehnt, da es eben zwischen Leben und Tod, zwischen einer Sünde, die die Liebe zerstört, und einer, die das übernatürliche Leben nicht tötet, keinen mittleren Weg geben kann. Eine Beschränkung der Todsünde „auf den Akt einer Grundentscheidung gegen Gott“ („optio fundamentalis“), unter der man dann eine „ausdrückliche und formale Beleidigung Gottes oder des Nächsten versteht“, ist unzureichend und wird abgelehnt. Auch dann kann eine Todsünde vorliegen „wenn sich der Mensch bewußt und frei aus irgendeinem Grunde für etwas entscheidet, was in schwerwiegender Weise der Ordnung widerspricht“.

Aus diesen Bemerkungen spricht die Befürchtung, nur die formelle Abwendung von Gott werde als Todsünde angesehen. Der Würzburger Theologe *Hermann Schell* (1850-1906) hatte ja einst in seiner Dogmatik den Ernst der Todsünde dadurch unterstrichen, daß er den Unterschied zwischen läßlicher Sünde und Todsünde nur von Gott her, dem Zielgut des Menschen, begründete: „Die formale Todsünde ist die Todsünde mit aufgehobener Hand, die Sünde wider den Hl.Geist, die freiwillige Abwendung von Gott, die freilich in jeder Sünde vorhanden sein kann; nur sie ist es, welche eine so scharfe Bestimmtheit an sich trägt, wie sie dem Unterschied von Tod und Krankheit entspricht; sie ist überall, wo der Wille sich Gott widersetzt und verschließt und zwar mit voller Selbstbestimmung, wenn dies auch um eines geschaffenen Gutes willen stattfindet. Das formale Wesen der Todsünde liegt nach Thomas in der Abwendung von Gott; die Hinwendung zum Endlichen ist an sich läßliche Sünde“⁶⁸. Diese seine Aussagen wurden im Zusammenhang mit seiner gesamten katholischen Dogmatik am 15. Dezember 1898 indiziert, wobei sich Schell zwar unterwarf, doch ohne wesentliche inhaltliche Änderungen seine Vortrags- und Seelsorgetätigkeit fortführte. In einem eigenen Beitrag rechtfertigte er seine Position mit den Worten: „Ich habe indes niemals in Abrede gestellt, jede vorsätzliche Übertretung eines göttlichen Gebotes in einer wichtigen Sache sei eine Todsünde.

⁶⁸ H. Schell, *Katholische Dogmatik* Bd. 3, 2. Teil, Paderborn 1893, 742.

Ich anerkenne vielmehr diese Begriffsbestimmung; nur ist damit noch nicht entschieden, was jeweils der Natur der Sache zufolge wichtig sei oder nicht ... Ich hob vielmehr hervor, bei der wesentlichen Verschiedenheit zwischen Todsünde und läßlicher Sünde müsse der Unterschied in formaler wie sachlicher Hinsicht ein ganz deutlicher und offener sein, bestimmt durch die Natur der Sache selbst⁶⁹.

Hier wird mit Recht die subjektive Seite der persönlichen Sünde deutlich herausgestellt. Der Aspekt einer verobjektivierten Sünde aber bleibt außer Betracht. Er findet jedoch in der Tradition innerhalb der Ausführungen zur „Sünde aus Unwissenheit“ eine Berücksichtigung. Im Anschluß an das Psalmenwort „Sprich mich frei von Schuld, die mir nicht bewußt ist“ (Ps 19, 13), gehen die Theologen auf jene schicksalhafte Verblendung ein, die die Folge einer verschuldeten Unwissenheit sein kann. Innerhalb der traditionellen Theologie wurde in diesem Zusammenhang von einer überwindlichen Unwissenheit gesprochen, die durchaus schuldhaft ist, wie von einer unüberwindlichen Unwissenheit, die ohne persönliche Schuld — eher schicksalhaft — eingetreten ist. Letztere ist ohne persönliche Schuld. Sie bleibt aber dennoch ein Übel und ist auf ihre Weise Ausdruck des in der Welt noch wirkenden Bösen und seiner Macht⁷⁰.

5. Verhältnis von persönlicher Sünde und struktureller Sünde — personaler Schuld und transpersonaler Schuld

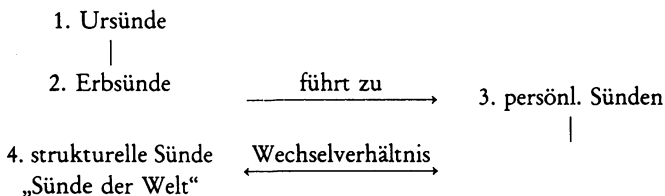
Zwischen persönlicher Sünde und struktureller Sünde, aber auch zwischen personaler Schuld und transpersonaler Schuld besteht ein Wechselverhältnis, das mit folgender Skizze zumindest angedeutet werden kann:

⁶⁹ H. Schell, Die Todsünde, in: Renaissance 6 (1905) S. 578—593, hier 580.

⁷⁰ Vgl. hierzu F. Scholz, Zum Thema „Unwissenheit und Verantwortung“, in: Königsteiner Studien 17 (1971) 105—118. Scholz zeigt in diesem Beitrag auf, daß Jesuiten eine großzügigere, die Dominikanertheologen eine gestrengere Auffassung der Zurechenbarkeit der Handlungen aus (unüberwindlicher bzw. überwindlicher) Ignoranz einnehmen.

Sünde als Zustand

Sünde als Tat



Zu 1: „*Ursünde*“ als Hinweis darauf, daß die Schöpfung nicht so ist, wie sie Gottes Willen entspricht, und daß des Menschen Versagen am Anfang der Geschichte bereits Spuren hinterlassen hat.

Zu 2: „*Erbsünde*“ : Ausdruck der Zugehörigkeit des Menschen zu diesem Menschengeschlecht; Solidarität in der Sünde, die zwar als „wahre Sünde“, dennoch nicht als sündhafte Tat, sondern als zuständige Wirklichkeit gewertet wird.

Zu 3: Die *konkrete sündhafte Verfehlung*, die mit Wissen um den Unrechtscharakter und mit freiem Willen begangen wurde und somit persönliche Schuld nach sich zieht.

Zu 4: „*Strukturelle Sünde*“ als Verdichtung des Bösen, des Egoismus, als Ungerechtigkeit, Sklaverei, Verblendung, Unwissenheit, schicksalhafte Verstrickung; dies ist nicht nur Folge, sondern zugleich auch Mitursache weiterer sündhafter Taten und Verfehlungen.

Personale Schuld: setzt ein Wertwissen, ein Wissen um den konkreten Unrechtsgehalt und einen entsprechenden sündhaften Willen bzw. ein „Anders-handeln-Können“ voraus.

Transpersonale Schuld: Verfehlung ohne Wissen — aufgrund irrigen Gewissens — als materiale Mitwirkung zum Bösen — aufgrund von Willensschwäche bzw. „weil man nicht anders kann“ — als Flucht vor der Verantwortung — als „gutes Gewissen aus Mangel an Gewissen“ — als Verdrängung von Schuld und Sündenbockdenken — als „Mitläufertum“ — als „Gesetzesmoral“ — „Schuldig-werden-Müssen“ u.a.m.

6. *Dialektik des Bösen in der Welt*

Wie die vorausgehenden Überlegungen gezeigt haben, müssen die Begriffe „Sünde“ und „Schuld“ in einem doppelten Sinne verstanden werden: einmal personal, d.h. die Person unmittelbar betreffend als konkrete sündige Tat oder persönlich zu verantwortende Schuld, zum anderen transpersonal: Sünde als Zustand, der dennoch die Person in ihrer Verantwortung zumindest mit „betrifft“, Schuld als etwas, was zwar nicht wahrgenommen wird, aber im weiteren Sinne doch auch das Handeln der Person berührt. Der Begriff „transpersonal“ ist ein Sammelbegriff und umfaßt eine vielschichtige Wirklichkeit. Er soll aber eine Zuständlichkeit, die zugleich einen entscheidenden Einfluß auf menschliches Handeln besitzt, ausdrücken. So sehr die Begriffe Sünde und Schuld zunächst personal verwendet werden, sie begegnen uns doch auch in einem weiteren transpersonalen Sinne. Es gibt notvolle Verstrickungen in ungerechtes Geschehen, in die der einzelne hineingezogen wird, wobei er „schmutzige Finger“ bekommt; es gibt Konfliktsituationen, aus denen heraus man — selbst wenn mit bestem Wissen und Gewissen ein Kompromiß gewählt wird — nicht mit dem Gefühl einer glatten und für alle befriedigenden Lösung herauskommt.

Man kann auch von einer Dialektik des Bösen in der Welt sprechen: Böses und Ungerechtigkeit zeichnen sich bald als Tat eines einzelnen ab, der persönlich schuldig wird und entsprechend zur Verantwortung gezogen werden kann, bald aber auch als ein Geschehen, das den Menschen in Verstrickungen bringt und schicksalhaft in eine Mittäterschaft einbezieht. So wenig sich eine undifferenzierte Redeweise von einem „Schuldig-werden-Müssen“ moraltheologisch halten läßt, setzt man für Schuld Werteinsicht und ein entsprechendes Maß an Freiwilligkeit voraus, so erhält eine solche besonders in der protestantischen Theologie verwendete Redeweise dann ihre Berechtigung, wenn man den Sünden- und Schuldbegriff auch auf jene notvollen Verstrickungen bösen und ungerechten Geschehens ausweitet, in das der einzelne hineingerissen wird. Man könnte hier von einer Verleiblichung, von einem verfestigten Niederschlag der verschiedenen Bosheiten der Menschheit in unserer Welt und Gesell-

schaft sprechen, die wiederum eine Rückwirkung auf menschliches Tun besitzen und „Böses zeugen“⁷¹. Das Versagen und die Sünde des einzelnen Menschen haben innerhalb der Menschheitsgeschichte ihre eigene Wirkgestalt; sie haben eine Atmosphäre geschaffen, in der Unglaube, Egoismus, Selbstgerechtigkeit und Streit einen Nährboden finden. Noch vor jeder persönlichen Stellungnahme bleibt der Mensch in diese Strukturen einbezogen. Die Erbsündenlehre ist ein Versuch, diese Tatsache ätiologisch aufzuarbeiten.

Bisher wurden jedoch weithin Sünde und Schuld in einer eindimensionalen Weise gesehen. Innerhalb der katholischen Moralthologie lag eine Reduktion des Bösen lediglich auf die Person und deren bösen Willen vor. Dieser Ansatz übersah, daß es eben auch Böses, Sünde und Schuld als struktureles Geschehen, als schicksalhafte Unheilsmacht gibt. Auch in den letzten offiziellen kirchlichen Äußerungen herrscht noch eine solche Sicht vor. Die extreme Reaktion auf diese individualistische Position ist jedoch jene Meinung, die das Böse lediglich auf die Gesellschaft reduziert und in den Strukturen und Institutionen einer etablierten Gesellschaft den eigentlichen Ort des Bösen annimmt. Dementsprechend erwartet man nicht durch eine Änderung des Menschen, sondern *nur* durch eine Änderung der verfestigten Strukturen und Institutionen, durch eine Revolution der Gesellschaft Besserung und Heil. Diese zweite Position ist keineswegs die der Befreiungstheologen; sie entspricht jedoch in etwa einem marxistischen Verständnis des Bösen. In beiden Positionen steckt eine Teilwahrheit, die es zu retten gilt. Oft wird eine klare Abgrenzung von personaler und transpersonaler Schuld, von Sünde als Zuständlichkeit und Sünde als konkrete Tat nur schwer möglich sein; die Grenzen sind aufgrund der Wechselbeziehungen beider fließend. Hinter jedem kriminellen Geschehen steht doch als ein in irgendeiner Weise noch schuldig zu sprechender Mittäter seine Umwelt, seine Familie, die Strukturen der Gesellschaft und ebenso das ihn mehr oder weniger belastende Erbe, das er

⁷¹ Vgl. hierzu J. Gründel, Das Verständnis von Sünde und Schuld in geschichtlicher Entwicklung, in: A. Hertz u. a. (Hg.), Handbuch der christlichen Ethik Bd. 3, Freiburg u. a. 1982, 130—159.

übernommen hat. Will man darum zu einer humanen Gestaltung dieser Welt ernsthaft beitragen, so genügt es nicht, den Täter als solchen und nur ihn allein zu sehen und auf seine Verantwortung hin zu prüfen. Vielmehr sind auch die weiteren Faktoren zu bedenken, die zu einem solchen Unheilsgeschehen beigetragen haben. Trotz der mit Jesus Christus begonnenen Erlösung leben wir eben in einer unheilen Welt, in der die Macht des Bösen *noch* herrscht, selbst wenn seine endgültige Herrschaft durch das Heilswerk Jesu Christi bereits gebrochen wurde. Die Personifikation des Bösen im Teufel ist ein Niederschlag dieser Unheilsmacht. Auf dem Hintergrund einer solchen Dialektik des Bösen in der Welt muß dann auch Umkehr *und* Versöhnung als Abwendung von persönlicher Schuld und als Abkehr von dem, was transpersonale Schuld bzw. strukturelle Sünde meint, verstanden werden.

Kapitel 3

Umkehr und Versöhnung

Wo von Schuld, erst recht wo von Sünde gesprochen wird, geht man davon aus, daß mit dem Menschen etwas nicht in Ordnung ist, daß etwas anders werden muß. Schuld ruft darum geradezu nach Sühne, nach Vergebung, nach Versöhnung. Irgend etwas am Menschen muß sich ändern — was, das hängt nicht zuletzt davon ab, wie Schuld verstanden, wo sie lokalisiert wird. Zunächst wird es darum gehen, daß der Mensch den Aufruf zur Umkehr vernimmt, um dann auch einen Weg zur Versöhnung zu finden. Wird dieser Schritt nicht vollzogen, dann allerdings wird der einzelne versuchen, dieser inneren Spannung zwischen dem, was er sein soll, und dem, was er wirklich ist, dadurch auszuweichen, daß er Schuld nicht mehr wahrnimmt, sondern verdrängt. Damit ist sie nicht beseitigt, sondern führt im Unbewußten ein Eigenleben und dürfte sich immer wieder unangenehm bemerkbar machen: Schuld wird auf andere projiziert oder anderweitig kompensiert. Nimmt man jedoch die Tatsache ernst, daß Schuld ein Teil unserer menschlichen Wirklichkeit ist, dann lebt derjenige, der sie nicht wahrhaben will, an dieser Wirklichkeit vorbei. Sein Leben wird in bestimmten Bereichen unentfaltet bleiben, verkümmern oder auch gänzlich mißglücken. Wer sich jedoch der Schuld stellt und Wege der Versöhnung beschreitet, für den wird Schuld zur „glückseligen Schuld“. Angesichts der Menschwerdung Jesu Christi und der damit geschenkten Erlösung bezeichnet Augustinus die Schuld Adams als eine glückselige Schuld, da sie einen solchen Erlöser hervorgebracht hat.

I. Der Umgang mit Schuld

1. Lösung des Schuldproblems aus psychologischer Sicht

Was die Befreiung von Schuldgefühlen und von Schuld betrifft, so sind sich alle tiefenpsychologischen Schulen darin einig, daß das Schuldproblem nur durch eine Art von Umkehr oder durch ein „Opfer“ bewältigt werden kann. Dieses Opfer — verstanden als persönlicher Einsatz oder Verzicht — besitzt eine heilende und verwandelnde Wirkung. Nur sind die Wege zur Befreiung von Schuld nach Meinung der einzelnen Psychologen sehr verschieden — je nach dem zugrundeliegenden Verständnis von Schuld.

Sigmund Freud sieht in der Schuld ein Gefühl, das aus unbewußten Triebkonflikten entstanden ist: aus der Spannung zwischen Lebens- und Todestrieb. Für ihn besteht das Ziel darin, den Triebkonflikt zu lösen; dann würden auch die Schuldgefühle abklingen. Das Opfer, das dafür verlangt wird, ist der Verzicht auf die Vorherrschaft des Lustprinzips zugunsten der Anpassung an das Realitätsprinzip. Der Mensch muß sich den Ansprüchen der Wirklichkeit stellen und bereit sein, persönliche unmittelbare Bedürfnisse zurückzustellen.

Alfred Adler (1870—1937) — Schüler Freuds und Begründer der Individualpsychologie — sieht Schuld begründet in der unbewußten ichhaften Leitlinie des Menschen, die er bereits in der frühen Kindheit erworben hat und die ihn in Gegensatz zur Gemeinschaft stellt. Bei ihm sind das Böse und die Schuld lokalisiert in der Ichhaftigkeit des Menschen. Aufgabe des einzelnen ist es dementsprechend, seine ichhafte Leitlinie abzubauen. Das „Opfer“ vollzieht sich in der Unterordnung des einzelnen unter die Gemeinschaft.

Nach *Carl Gustav Jung* liegt die Schuld des Menschen darin, daß er es versäumt hat, sich der Aufgabe der Selbstwerdung zu stellen. Der Schuldige steht im Gegensatz zum kollektiv Unbewußten. Aufgabe des schuldigen Menschen bleibt es, seine Selbstwerdung oder Individuation nachzuholen. Das „Opfer“, das hierbei von ihm verlangt wird, besteht darin, auf dem Weg zur Individuation die Spannungen und Gegensätze durchzustehen, zu durchleiden.

Für die Vertreter der anthropologischen Psychotherapie bleibt Schuld ein äußerst komplexes Phänomen; sie gilt als Existenzschuld jenes Menschen, der sich „ins Dasein geworfen“ weiß (*M. Heidegger*), als Schuld am Nächsten, Schuld an einer Werteordnung, insofern eine falsche Hierarchie der Werte festgehalten wird; Schuld wird auch gesehen als Flucht vor der Verantwortung, die sich symptomatisch niederschlagen kann im plötzlichen Krankwerden, in Mißgeschick und Unfall. Wo eine Lebenssituation nicht gemeistert wird, weicht der Betreffende gern aus und flieht vor der Verantwortung: „Mir ist nicht wohl, ich bin krank.“ Ziel der anthropologischen Psychotherapie bei der Lösung von Schuldproblemen ist es, den verengten Daseinsentwurf zu erweitern, sich vor allem der Verantwortung zu stellen. Das „Opfer“ besteht im Selbstopfer des Schuldigen, in Umkehr und Reue. Diesen tiefenpsychologischen Richtungen ist gemeinsam, daß sich der Mensch nicht aus sich selbst heraus verstehen kann, sondern nur von einem außerhalb seiner selbst liegenden Bezugspunkt her, auf den hin er offenbleiben muß. An dieser Offenheit oder der Transzendenz des Menschen kann dann auch die Theologie ansetzen, wenn sie den Menschen im letzten von Gott her versteht, wobei in der vertikalen Ausrichtung des Menschen auch die horizontale Beziehung zum Nächsten und zu sich selbst mit einbezogen bleibt.

Von den Tiefenpsychologen wird jedoch diese Transzendenz oft nur analog und immanent verstanden: Bei Freud ist es die immanente Transzendenz der Triebe. Dem Menschen ist aufgegeben, seine Triebbedürfnisse zu steuern. Für Adler rückt der soziale Aspekt stärker in den Vordergrund. Der Mensch hat sich zu öffnen auf die ideale Gemeinschaft hin. C. G. Jung entscheidet sich für eine innerpsychische Transzendenz des kollektiv Unbewußten — eine Spiegelung der vertikalen Beziehung des Menschen zu Gott. Doch bleibt Jung bewußt im innerweltlichen Bereich; auch bei ihm fehlt das transzendente Gegenüber eines personalen Gottes. Die anthropologische Therapie ist sich bewußt, daß eine Psychotherapie auch einer tragfähigen Anthropologie als Grundlage bedarf. Aufgabe einer christlichen Anthropologie aber wird es sein zu verhindern, daß Teilaspekte der menschlichen Wirklichkeit — ob es die Triebord-

nung, die biologische Physis, die Gemeinschaft oder das Selbst ist — einen Rang erhalten, der ihnen nicht zukommt, d.h., daß sie an die Stelle Gottes treten.

Bezüglich der Schuld bestehen aber innerhalb der Tiefenpsychologie bisweilen noch verhängnisvolle Vorurteile: Religiosität und christlicher Glaube werden bisweilen als neurotisierend eingeschätzt — dementsprechend wertet man auch Schuld als ein neurotisches Symptom. Ursache eines solchen Vorurteils dürfte die Tatsache sein, daß gerade Psychotherapeuten mit kranken Menschen zu tun haben, deren Glaube auch entsprechend ihrer eingegengten Charakterstruktur in einer verengten Form realisiert wurde und sich tatsächlich neurotisierend auswirkt, vor allem, wenn mit diesem Glauben eine enge Gesetzesmoral gekoppelt ist. Wahrer Glaube gründet auf dem Angebot einer personalen Beziehung oder Partnerschaft Gottes mit dem Menschen; er ist auf Freiheit und Hoffnung hin ausgerichtet, wirkt dementsprechend „befreiend und erlösend“. Es erscheint darum notwendig, einen lebendigen und einen ideologisch erstarrten Glauben voneinander zu unterscheiden, was für einen „Außenstehenden“, d.h. für einen Menschen ohne eigene Glaubenserfahrung, schwer möglich sein dürfte. Oft wird dann Ideologie mit Glaube gleichgesetzt.

Als weiterem Vorurteil begegnet man gelegentlich der Meinung, Psychotherapie müsse notwendigerweise in einem wertfreien Raum erfolgen; eine weltanschauliche Bindung des Therapeuten vertrage sich nicht mit seiner Arbeit. Eine solche Wertfreiheit gibt es jedoch nicht. Jedem tiefenpsychologischen Schuldverständnis und dementsprechend auch jedem psychotherapeutischen Handeln liegt bereits eine bestimmte Wertung zugrunde — selbst der Verzicht auf jede Form einer Wertung ist schon eine Weltanschauung, nämlich eine negativ vorgenommene Wertung. Wertfreiheit bleibt eine Illusion. Eine bewußte Wertentscheidung ist weniger gefährlich als die Illusion einer nicht vorhandenen Wertfreiheit. Doch muß noch nicht jeder Therapeut, der sein persönliches Leben auf dem christlichen Glauben aufbaut, unmittelbar zum Missionar seines Glaubens werden. Er könnte dadurch beim Patienten innerhalb der Therapie von vornherein die Freiheit der Glaubensentscheidung stören. Vielmehr

wird ihm seine Wert- und Glaubensentscheidung nur dazu verhelfen, den Menschen in einer tieferen Weise zu sehen und vor allem nicht einen Teilaspekt zu verabsolutieren. Er dürfte so auch dem Problem der Schuld besser gerecht werden und zwischen jener Schuld, die als Schuldgefühl in seinen Aufgabenbereich fällt, und religiös sittlicher Schuld, deren Lösung dem Therapeuten nicht zukommt, besser unterscheiden.

Dabei wäre es notwendig, daß eine gewisse Verzahnung zwischen empirischem und religiösem Bereich erfolgt. Auch die Tiefenpsychologie muß beachten, daß Sünde und Schuld wie auch Umkehr und Gnade nicht rein abstrakte theologische Fakten sind, sondern sich vielmehr auch im konkreten menschlichen Alltagsleben niederschlagen und bis in die leibliche und seelische Verfassung hinein ihre Auswirkungen behalten. Wird die psychologische Eindimensionalität der Schuld aufgebrochen, gewinnt menschliches Leben an Tiefe und wird geöffnet auf weitere Bereiche, letztlich auch für die Transzendenz Gottes. Im übrigen müßte heute der Zusammenhang von Sünde und Krankheit neu aufgeschlüsselt werden. Selbst wenn sich die alttestamentliche Auffassung einer Kausalverknüpfung von Sünde und Krankheit nicht mehr aufrechterhalten läßt — Krankheit galt als Strafe für die Sünde —, so wurde doch auch noch im Mittelalter Krankheit weithin als Folge der Sünde angesehen. Heute kann eine anthropologische Psychotherapie uns darauf aufmerksam machen, daß der von Gott abgefallene Mensch auch die schicksalhafte Möglichkeit besitzt, krank zu werden. Sünde und Krankheit werden hier als Ausdruck eines gestörten Verhältnisses zu Gott angesehen. Im 19. Jahrhundert wies schon Sören Kierkegaard auf die Verslossenheit der Besessenen hin; hier komme eine tiefe Verbindung zwischen Sünde und Krankheit zum Ausdruck.

2. „Ent-Schuldigung“ als Schuldentlastung — *mißglückte Selbstrechtfertigung*

Ist uns ein Fehler unterlaufen, haben wir versagt, so entschuldigen wir uns mit dem Hinweis auf die Umstände, auf Überreiztheit, auf das Klima (den Föhn), auf die schwachen Nerven usw.; Entschuldi-

gung will Schuldentlastung bringen. Gerade für den ichschwachen Menschen und für den Neurotiker ist es kennzeichnend, daß er seiner Schuld — sei es eine Tatschuld, sei es eine Seinsschuld — nicht zu begegnen vermag. Unter dem Druck seines autoritären Über-Ichs hat er den Mut verloren, sich vorhandener Schuld zu stellen. Zur Schuldentlastung aber verwendet er eine Vielzahl neurotischer Mechanismen — es sind Abwehrmechanismen der Verschiebung, der Verdrängung; es sind Versuche zur Schuldentlastung.

Auch in der Psychotherapie wird sich der einzelne in dem Augenblick schnell von seiner Verantwortlichkeit freisprechen, wo rein naturwissenschaftlich kausal gedacht und gearbeitet wird; Schuld liegt dann in der frühen Kindheit, bei den Eltern, in der Umwelt. Soll jedoch der Weg zu einer Änderung des Verhaltens und zur Eigenverantwortung beschritten werden, dann muß man sich auch der vorhandenen Schuld stellen. Von den anderen kompensierenden Versuchen einer Schuldentlastung geht jedoch keine befreiende Wirkung aus; sie müssen stets in quälender Weise neu wiederholt werden. Erlösung bzw. Befreiung von Schuld aber wird den Betroffenen nicht zuteil. Auch diese Art von Schuld — als psychologisches Schuldgefühl, das noch nicht sittliche Schuld beinhaltet — weist über sich hinaus und ruft nach einer weiteren Form von „Erlösung“ und Befreiung.

Es dürfte aufschlußreich sein, an einem literarischen Beispiel zu zeigen, wie verdrängte Schuld bewußt gemacht wird, wie aber zugleich ein Mensch mit der neu wahrgenommenen Schuld verstärkt nach Sühne und Rechtfertigung verlangt, der Weg einer Selbstjustiz aber ein mißglückter Rechtfertigungsversuch bleibt.

Friedrich Dürrenmatt (geb. 1921) hat in seiner Erzählung „Die Panne“ einen beeindruckenden Versuch unternommen, den Umgang des Menschen mit Schuld und das Bedürfnis nach Sühne oder Rechtfertigung darzustellen. Er kennzeichnet gleichzeitig diese unsere technisierte und wissenschaftsgläubige Welt als eine „Welt der Pannen“, in der die Angst vor einem „Weltuntergang aus technischem Kurzschluß“ vorherrscht. Dabei hat Dürrenmatt den gleichen Erzählstoff inzwischen in drei gattungsmäßig verschiedenen Ausführungen dargestellt: in einem Hörspiel, in einer Erzählung und als Komödie. Für das Hörspiel erhielt er 1956 den Preis der Kriegsblinden.

Es geht hierbei um eine grotesk anmutende Geschichte, um die nicht wahrgenommene Schuld eines Menschen und um seine Reaktion, als ihm vorhandene Schuld bewußt gemacht wird. Alfredo Traps, Generalvertreter in der Textilbranche, hat eine Autopanne in einem kleinen Dorf; diese zwingt ihn, die Fahrt zu unterbrechen. Da alle Gasthöfe ausgebucht sind, verweist man ihn zu einer Villa, deren Hausherr ihm kostenlos Herberge anbietet und Traps zum bevorstehenden Herrenabend in seinem Hause einlädt. An diesem Abend spielen vier Greise — ein ehemaliger Staatsanwalt, ein pensionierter Advokat, der Ochsenwirt als ehemaliger Henker und der Gastgeber als ehemaliger Richter — ihre früheren Berufe. Der übernachtende Gast wird gebeten, die Rolle des Angeklagten zu übernehmen. Während des lukullischen Mahles, das das ganze Spiel hindurch andauert, beginnt das Verhör. Ohne die Bemerkung des Staatsanwalts zu beachten, eine Schuld werde sich schon finden lassen, beteuert Traps zu Beginn dieses Spieles belustigt und scherzhaft seine Unschuld. Das Gericht befragt ihn, wie er denn zu seinem lukrativen Posten eines Generalvertreter gekommen sei. Unter dem Einfluß der Wirkung des Weines, dem alle Teilnehmer dieses Spieles kräftig zusprechen, erzählt Traps unbekümmert, wie er einst als noch abhängiger und schlecht verdienender, aber ehrgeiziger Textilreisender unter seinem Vorgesetzten, dem Generalvertreter Gygax, zu leiden hatte. Um sich an diesem zu rächen, knüpfte er mit dessen Frau ein Verhältnis an und ließ Gygax die Untreue seiner Frau durch einen Dritten wissen. Während eines Föhnsturms erlitt Gygax einen tödlichen Herzinfarkt. Auf diese Weise gelangte schließlich Traps an die Stelle des Generalvertreter. — Das Gericht der pensionierten Freunde kommt zu dem Urteil, daß Alfredo Traps mit böswilligem Vorsatz gehandelt habe; darauf verwiesen schon die Tatsachen, daß er „einerseits selbst den Skandal provoziert, andererseits nach dem Tode des Obergangsters (Gygax) dessen leckeres Frauchen nicht mehr besucht habe, woraus zwangsläufig folge, daß die Gattin nur ein Werkzeug für seine blutrünstigen Pläne gewesen sei, die galante Mordwaffe sozusagen, daß somit ein Mord vorliege, auf eine psychologische Weise“¹. — Der

¹ F. Dürrenmatt, *Die Panne*, Zürich 1956; die Zitate beziehen sich auf die Taschenausgabe der Erzählungen von F. Dürrenmatt: „Der Hund, Der Tunnel, Die Panne“, Zürich 1980, hier S. 100f.

Staatsanwalt beantragt die Todesstrafe; der inzwischen vollkommen betrunkene Richter spricht auch das Todesurteil aus; „denn nichts Höheres, Edleres, Größeres könne es geben, als wenn ein Mensch zum Tode verurteilt würde“². Von Traps aber heißt es, daß in ihm „eine Ahnung von höheren Dingen, von Gerechtigkeit, Schuld und Sühne“ hochstieg und ihn mit Staunen erfüllte. Er nimmt das Urteil beglückt und zugleich gerührt an, zieht sich in das Schlafzimmer zurück, während die Greise sein Todesurteil auf ein Pergament „zur angenehmen Erinnerung an diesen Riesentrunke“ kritzeln³. Der nächste Morgen dämmt bereits, als sie das Papier dem Textilreisenden aufs Bett legen wollen. Doch erblicken sie Traps am Fensterkreuz erhängt. Das Spiel ist unversehens in Wirklichkeit umgeschlagen.

Im Unterschied zu diesem Abschluß der Erzählung ist das Ende im Hörspiel und in der Komödie weniger grotesk: Alfredo Traps erhängt sich nicht, sondern das Spiel endet vor dem Schlafengehen; er legt sich zu Bett, um am anderen Tag mit seinem reparierten Wagen weiterzufahren, neuen geschäftlichen Erfolgen und Morden entgegen.

In diesem Stück geht es nicht so sehr um die Frage, ob bei Traps tatsächlich objektive und judiziable Schuld vorliegt, das heißt, ob hier wirklich vorsätzlich ein psychischer Mord gegeben war oder ob nur eine Bedingung gesetzt wurde, die zum Tode des Betroffenen (Gygax) geführt hat und die darum nicht die Basis für ein solches Urteil bietet. Ausschlaggebend für Dürrenmatt bleibt, daß in diesem Stück die Hauptgestalt dadurch zum Helden wird, daß persönliche Schuld anerkannt wird und eine Einsicht und Bereitschaft zur Sühne besteht. Dürrenmatt möchte mit diesem Stück — ähnlich wie auch in seinem Werk „Besuch der alten Dame“ — gegen die Verdrängung von Schuld und die Abschiebung von Verantwortung protestieren. Insofern ist Alfredo Traps keine Einzelfigur, sondern Typ für den Kleinbürger und Geschäftsmann in der Hochkonjunktur einer Leistungsgesellschaft. Bereits 1954 charakterisiert Dürrenmatt

² Ebd. 82.

³ Ebd. 93.

die Einstellung seiner Zeitgenossen zur Schuld in einer Rede zu den Theaterproblemen mit folgenden Worten: „In der Wurstelei unseres Jahrhunderts, in diesem Kehraus der weißen Rasse, gibt es keine Schuldigen und keine Verantwortlichen mehr. Alle können nichts dafür und haben es nicht gewollt ... Wir sind zu kollektiv schuldig, zu kollektiv gebettet in die Sünden unserer Väter und Vorväter ... Das ist unser Pech, nicht unsere Schuld: Schuld gibt es nur noch als persönliche Leistung, als religiöse Tat. Uns kommt nur noch die Komödie bei.“⁴

Die Selbsterkenntnis und Schuldeinsicht von Alfredo Traps hebt diesen Handlungsreisenden aus der Anonymität der modernen Gesellschaft heraus. Dieser erkennt seine Schuld an und bittet den Richter nicht nur um das Urteil, sondern auch um eine gerechte Bestrafung. Schuld verlangt nach Sühne. Traps erfährt durch diese Selbsterkenntnis sein Menschsein in einer neuen Weise: „Ich fühle mich verstanden und beginne auch, mich zu verstehen, als mache ich mit einem Menschen Bekanntschaft, der ich selber bin, den ich vorher nur von ungefähr kannte.“⁵ Er weist auch den Einwand des Verteidigers zurück, sein Mandant sei der Schuld unfähig. Er bittet um das Urteil und um die Strafe, da ihm erst jetzt aufgegangen sei, was es heiße, ein wahrhaftiges Leben zu führen. Traps will Schuld sühnen, was ja in diesem Spiel nicht möglich ist. So erhängt er sich in einer Art Selbstjustiz, ohne langes Nachdenken, am Fenster.

Die eigentliche „Panne“ dieses Stückes liegt aber offensichtlich darin: Schuld erfordert zwar Sühne; doch bei einem rein innerweltlichen Verständnis von Schuld und Sühne ist auch der Versuch einer Selbstjustiz vergeblich. Er ist eine mißglückte Selbstrechtfertigung. Insofern bleibt dieser Tod für die vier Greise ebenso unbegreiflich und unerwartet wie für den Leser des Stückes. Diese vier Greise, die ihm den Weg zur Selbsterkenntnis und Schuldeinsicht eröffneten, vermochten ihm keinen Weg aufzuzeigen, mit der Schuld umzugehen und den Weg der Sühne als „Versöhnung“ anzutreten. So wurde für Traps seine Schuld eine nicht mehr zu tragende Last, der er sich

⁴ F. Dürrenmatt, Theaterprobleme, Zürich 1955. Vgl. H. Oesch (Hg.), Der unbequeme Dürrenmatt, Basel – Stuttgart 1962.

⁵ F. Dürrenmatt, Die Panne, 79.

durch seinen Suizid als einer naheliegenden Konsequenz zu entledigen versuchte: die mißglückte Selbstrechtfertigung eines Schuldigen. Die schuldige Welt richtet sich selbst; Alfredo Traps als Schuldiger wird sein eigener Henker. — Auch in den „Physikern“ von Dürrenmatt ist es die Welt selbst, die die Atombombe hervorbringt und so sich selbst richtet.

Eine interessante Assoziation legt sich bei dem Stück „Die Panne“ nahe: Die gespielte Gerichtsverhandlung findet während eines großen Mahles statt, bei der einzelne Speisen oder „Gerichte“ aufgetragen werden. Auch Jesus speiste oft mit Sündern und Ausgestoßenen. Bei seinem letzten Abendmahl mit den Jüngern — kurz vor der gerichtlichen Verurteilung — ist er es, der die Schuld der Welt auf sich nimmt und die Menschheit mit Gott durch seinen Kreuzestod versöhnen will. — Es ist auffallend, daß im Stück „Die Panne“ Traps als Schuldiger erst in der freundschaftlichen Geborgenheit dieser vier Greise die Wahrheit erfährt. — Nicht in der Isolation, sondern in der Geborgenheit einer Gemeinschaft ist der einzelne in der Lage, bisher noch nicht oder nur halb wahrgenommene Verschuldung anzuerkennen und mit allen Konsequenzen auf sich zu nehmen. Mit seinem Schuldbekenntnis erfährt er auch im Kreis der vier Greise eine ganz andere Aufnahme: er ist nun „ebenbürtig und würdig geworden, in ihr Kollegium als Meisterspieler aufgenommen zu werden“⁶.

In allen Werken Dürrenmatts spielt neben der Gerechtigkeit aber auch die Gnade eine entscheidende Rolle, wenngleich dies oft nur indirekt angedeutet wird. Bei der Selbstjustiz Traps' bleibt die Gnade Gottes zwar verborgen; sie wird aber angedeutet durch jene Ahnung von den höheren Dingen, von Gerechtigkeit, Schuld und Sühne, die Traps nunmehr erhält. Dürrenmatt selbst nennt sich in der Einführung zu „Der Richter und sein Henker“ einen „schreibenden Protestanten“ und betont: „Ich schreibe um das Absurde dieser Welt wissend, aber nicht verzweifelnd, denn, wenn wir auch wenig Chancen haben, sie zu retten — es sei denn, Gott sei uns gnädig —, bestehen können wir sie immer noch.“⁷

⁶ Ebd. 92.

⁷ Vgl. hierzu F. Dürrenmatt, *Der Richter und sein Henker*, Rom 1952, Einführung.

3. Annahme des Schattens — Stehen zur eigenen Schuld

Dem Menschen bleibt die Auseinandersetzung mit dem Bösen und der Umgang mit vorhandener Schuld aufgetragen. In einer technologisch und bürokratisch weithin geregelten und zudem ungestalteten Arbeitswelt werden viele Interaktionen wertfrei begriffen⁸. Dies dürfte einer der Gründe sein, warum Schuldenerfahrung und Schuldbewußtsein zurückgehen oder sich verlagern. Insoweit sich auch soziale Strukturen lockern und auflösen, verlieren Menschen zunehmend Halt und Orientierung. So bleibt uns aufgegeben, nach weiteren Möglichkeiten einer Auseinandersetzung mit dem Bösen und nach Wegen der Versöhnung zu suchen.

Aus moralpsychologischer Sicht stellt sich zunächst die Aufgabe, vorhandene Schuld — mag sie persönliche sittliche Schuld sein, mag sie in einem weiteren Sinne eine Form der transpersonalen Verschuldung beinhalten — bewußt zu machen. Schuld gehört zum Menschen als Individual- und Sozialwesen dieser unserer Gesellschaft. Erst wenn sie bewußt gemacht ist, kann sie auch angenommen werden und einen Prozeß der Heilung einleiten. Bleibt jedoch Schuld unverarbeitet, so trifft sie das Wertgefühl des Menschen, führt — wie bereits angedeutet wurde — zu Verdrängung, Leugnung und zu fragwürdigen Kompensationen. Nur ich-starke Persönlichkeiten sind auch in der Lage, vorhandene persönliche Schuld zu sehen, anzunehmen, blinde Flecke und nicht wahrgenommene Mitschuld anzuerkennen. Es reicht aber nicht aus, Schuld nur bewußt-zumachen. Wir müssen den Umgang mit der Schuld lernen. Die Gesellschaft reagiert nach dem Ausgleichsprinzip der Gerechtigkeit und verlangt für Schuld Sühne im Sinne der Vergeltung. Das Evangelium hingegen verkündet nicht Vergeltung und Wiedergutmachung, sondern die durch Jesus Christus bereits erfolgte Versöhnung.

C. G. Jung hat gerade die Annahme der dunklen Seite unseres Lebens, der verdrängten Gehalte, als „Annahme des Schattens“ bezeichnet. Das ist die Aufgabe des Menschen — besonders in der

⁸ Vgl. hierzu E. Struck, Einige Aspekte zum Problem der Schuld, 72ff.

zweiten Hälfte seines Lebens: den dunklen Bruder in uns als unseren Nächsten anzunehmen und nicht in eine „Nächsten- oder Fernstenliebe“ auszuweichen. Wir wollen unsere eigenen Schwächen nicht wahrhaben. Dennoch können wir nur auf diese Weise zu unserer Identität finden, wenn wir das Maskenspiel aufgeben und in grundlegender Redlichkeit alle Höhen und Tiefen unserer Lebensgeschichte als uns zugehörig bejahen.

C. G. Jung ist der Meinung, daß man nichts ändern könne, was man nicht annehme. Verurteilung befreit nicht, sondern unterdrückt nur. Die nicht auflösbaren Schatten der eigenen Persönlichkeit, aber auch die Isolation und die daraus entstehende Projektion von Schuld muß aufgelöst werden; denn unverarbeitete Schuld trifft den Menschen in seinem Selbstwertgefühl, führt schließlich wieder zum Verdrängen, Verleugnen und Verstecken und macht den einzelnen unfrei. Letztlich aber können wir Schuld nicht annehmen, sondern nur tragen helfen⁹.

Wir Menschen sind allerdings nicht in der Lage, einfach mit der Schuld zu leben, da sie sich als eine Last erweist, deren man sich entledigen möchte. Um so wichtiger erscheint es, den Zusammenhang von Schuld und Sühne, aus christlicher Sicht von Schuld und Veröhnung, im Auge zu behalten. Denn nur in der Hoffnung auf mögliche Vergebung kann Schuld getragen und ertragen werden. Es gibt also durchaus eine Sehnsucht des schuldig gewordenen Menschen nach Heil und Erlösung. Sie spiegelt sich in Bildern von Erzählungen und Märchen wieder. Als S. Freud zu Beginn unseres Jahrhunderts mit seinen tiefenpsychologischen Erkenntnissen und Interpretationen menschliche Schuld als solche in Frage stellte und die freie Entscheidung aufgrund des Einflusses des Unbewußten bezweifelte, erschien dies so manchem zunächst als Enlastung und Befreiung — dies um so mehr, als gerade die traditionelle Moral von einer klein-karierten Kasuistik und von Sünden- und Beichtängsten geprägt war. Doch war dies keine Befreiung von Dauer. Innerhalb der Literatur begegnen uns zahlreiche Anstöße dazu, Schuld nicht nur wie einen Schatten anzunehmen, sondern auch nach Wegen der Befrei-

⁹ Ebd.

ung von Schuld Ausschau zu halten. Auf zwei charakteristische Versuche, die gewissermaßen prophetischen Charakter tragen, soll im folgenden kurz eingegangen werden.

4. *Aufgerufen zur Entscheidung zwischen Gut und Böse*

Der englische Schriftsteller und Philologe *John R. R. Tolkien* (1892—1973) hat in seiner Trilogie „Der Herr der Ringe“ (1954/55 — deutsch 1969/70) — einem mythologischen Zaubermärchen — den Kampf zwischen Hell und Dunkel, zwischen Bewußtem und Unbewußtem, letztlich aber auch zwischen Gut und Böse eindrucksvoll in Bildern dargestellt. In der Geschichte des Helden Frodo deutet er an, daß das Dunkle in der Welt nicht eine letzte Größe ist, sondern vergeht, daß das Helle den Sieg erringt. Für Tolkien lebt der Mensch in einer Welt, die ihre ursprünglich vorhandene Harmonie verloren hat; so bleibt er nun eingespannt in den Kampf zwischen Licht und Schatten, zwischen Hell und Dunkel, Gut und Böse. In welche Richtung sein Leben verläuft, dies hängt letztlich von der Grundentscheidung ab. Erfolgt sie für das Gute, so ist der Weg des Menschen segenbringend, selbst wenn er in seinem äußeren Tun einmal von dieser seiner Grundentscheidung abweicht. Die Hinwendung zum Dunklen hingegen führt zur Selbstentfremdung. Dieser Weg ist kein elitärer Weg; er steht Starken wie Schwachen offen. Im Menschen ist allerdings nicht nur der Wille zum Guten, sondern auch zum Bösen vorhanden; bisweilen muß der Mensch geradezu ohnmächtig erleben, daß dieser böse Wille, der seiner ursprünglichen Absicht entgegengesetzt ist, an Kraft und Stärke zunimmt. Wird der Mensch schuldig, so liegt doch im Augenblick des Schuldigwerdens bereits die Möglichkeit einer tieferen Selbsterkenntnis und Umkehr verborgen. An einem solchen äußersten Tiefpunkt, der ohne Hoffnung zu sein scheint, kann sich jedoch eine Selbsterkenntnis, der persönliche Durchbruch des Menschen zu Rettung und Erlösung anbahnen.

Der im biblischen Bericht vom Sündenfall genannte Baum der Erkenntnis von Gut und Böse (Gen 3, 3—5) ist offensichtlich Aus-

druck jener Erfahrung, die der Mensch in seiner Schuld zu machen vermag. In dieser Situation ist er nicht allein, sondern kann erfahren, daß ihn auch jetzt noch auf seinem Wege eine gütige Macht stützt. Diese Reifung zur Selbsterkenntnis und Selbstwerdung ist für Tolkien zugleich die Grundlage für die Erkenntnis, daß sich menschliches Handeln im Angesichte Gottes als dem Urgrund alles Guten vollzieht, daß das Böse überwunden wird — selbst wenn der Name „Gott“ nicht genannt wird.

Während bei C. G. Jung die Spannung zwischen Gut und Böse mit der Forderung nach der Integration des Schattens in die Persönlichkeit zu einer gewissen Gleichgültigkeit gegenüber dem Bösen (Schatten) führen kann, wird bei Tolkien der Gegensatz von Hell und Dunkel nicht aufgehoben. Der Mensch steht in dieser Spannung und muß sich bewußt werden, welches sein eigener Standpunkt ist. Hat er einmal die Grundentscheidung getroffen, dann wird sie seinen Lebensvollzug immer stärker prägen. Er kann allerdings diese Entscheidung auch jederzeit wieder zurücknehmen. Doch Schuld wird dann zur „glückseligen Schuld“ (*felix culpa*), wenn der Mensch erkennt, daß seine Entscheidung falsch ist und seiner eigentlichen Bestimmung zuwiderläuft. In seiner Gebrochenheit als der Grundbefindlichkeit menschlichen Lebens wird ihm deutlich, daß er auf Vergebung und Heil verwiesen bleibt. Tolkien nennt dies die „Eukatastrophe“, die allerdings erst im Tode ihre Vollendung erfährt. So steht also hier der Mensch zwischen Gut und Böse, er ist zur Entscheidung aufgerufen. Entscheidet er sich für das Gute, dann ist dies auch der Weg zur Selbstwerdung, zur eigentlichen Bestimmung des Menschen¹⁰.

¹⁰ J. R. R. Tolkien, *Der Herr der Ringe*, Stuttgart 1984. Wesentliche Gedanken hierzu verdanke ich der theologischen Diplomarbeit von Franziska Marschall, *Schuld und Erlösung im Werk J. R. R. Tolkiens und J. Wittigs* (München 1985).

5. Schuld und Vergebung nach den „Erlösten“ von Joseph Wittig

Über Sünde und Schuld sollte der Christ nicht sprechen ohne Blick auf das Heilsgeschehen Jesu Christi und die damit erfolgte Erlösung. Das war das Anliegen des Grafschafter Theologen und Schriftstellers *Joseph Wittig* (1879-1949). Aus seiner eigenen Kindheit wußte er, wie stark das gläubige Volk von „Sündennot, Gewissensqualen und Gesetzeslast“ bedrückt ist und von der Frohbotschaft der Erlösung wenig verspürt. Wenn uns aber Jesus Christus erlöst hat, dann müßte auch ein Strahl dieses Heilsgeschehens schon in unser Leben fallen. So schreibt Wittig 1922 in der Zeitschrift *Hochland* seinen kleinen Beitrag „Die Erlösten“ und als weiteres Werk „Herrgottswissen von Wegrain und Straße“ (Freiburg 1922). Im Anschluß an Augustinus und dessen Auseinandersetzung mit dem Pelagianismus geht Wittig davon aus, daß mit der Taufe als der Wiedergeburt der Kinder Gottes der Mensch zwar schon in das Erlösungsgeschehen einbezogen wurde, dennoch aber noch unter dem Gesetz der Sünde steht. Dabei ist die sündhafte menschliche Handlung „ihrem Wesen nach ein ganz geheimnisvolles Zusammenwirken Gottes und des Menschen“¹¹; sie bietet dem Menschen die Möglichkeit tieferer Selbsterkenntnis und der Umkehr zu Gott. Wittig unterstreicht gerade die Erfahrung, daß dort, wo menschliches Leben in seinem Grundentscheid auf Gott ausgerichtet bleibt, auch die einzelne Sünde etwas von ihrer Furchtbarkeit verliert und zur „felix culpa“ wird: „Wie ist man kalt gegen Gott, wenn einem schon längere Zeit keine Sünde passiert ist! Man geht am Kreuze Christi vorüber ... Pharisäerhaftigkeit breitet sich über die ganze Seele ... Ist nicht etwa gar die Sünde notwendig, um überhaupt Gottes göttlichste Eigenschaft zu erfahren? ... Wer die gekreuzigte Barmherzigkeit in Glauben und Vertrauen erfaßt, der hat die große Liebe, der empfängt den ‚guten Willen‘, der ist erlöst“¹².

Wittig berichtet aus seinen Jugenderinnerungen, wie in der Fastenzeit ein Zug von Freude durch die Dorfbewohner gegangen sei,

¹¹ J. Wittig, *Meine „Erlösten“ in Buße, Kampf und Wehr, Habelschwerdt* 1923, 35.

¹² Ebd. 39ff.

wenn sie gläubig beteten: „Denn durch dein heiliges Kreuz hast du die ganze Welt erlöst!“ Diese Erfahrung der Erlösung sollte christliches Leben weitaus stärker durchdringen. Darum äußert er sich in seiner Ostergeschichte „Die Erlösten“ weiter: „Jesus hat uns erlöst, indem er uns die Möglichkeit gab, durch das Sakrament der Buße Verzeihung unserer Sünden zu erlangen“, — doch der in dieser Geschichte ihn begleitende Schulkamerad murmelt dazwischen: „Hätte er uns lieber vom Beichten erlöst.“ Dieser Einwurf wird für Wittig Anlaß zur Frage, was es denn eigentlich mit der Erlösung auf sich habe: „Bin ich erlöst?“ — er erhält aber die innere Mahnung: „Vertraue auf mich!“ — Dieses Grundanliegen bleibt bestimmend auch für die weiteren Werke Wittigs, selbst wenn sie keine kirchliche Anerkennung, sondern eine Indizierung erfuhren. Wie wirkt sich die Erlösung Christi in meinem Leben aus? An dem Grafschafter Osterlied, das jedes Jahr gesungen wurde: „Getröst, getröst, wir sind erlöst, die Hölle ward zu schanden“, fragt Wittig, ob denn noch etwas von diesem Erlöstsein in unserem Leben angesichts der konkreten Beichtpraxis spürbar sei. Wittig betont ausdrücklich die Notwendigkeit der Beichte: „Wer einmal richtig glaubt, so daß der Glaube wie ein himmlisches Feuer in ihm brennt, dem entzündet sich auch die Liebe, dem kommt alles auf einmal, auch die willige Bereitschaft und der Wunsch und der Vorsatz, das Sakrament der Buße zu empfangen“¹³. Gerade dieser Glaube, mit dem sich der Mensch in vollkommener Reue und Liebe Gott zuwendet, vermittelt die Versöhnung mit Gott. — Solche Äußerungen galten Dogmatikern und Vertretern des kirchlichen Lehramtes als häretisch, ja als protestantisch. So wurde in einem Artikel des Schweizer Dogmatikers Gisler Joseph Wittig als wiedererstandener Luther („Luther redivivus“) bezeichnet. Die 1925 erfolgte Indizierung einer Reihe seiner Schriften, vor allem des Beitrages „Die Erlösten“, und die ein Jahr später erfolgte Exkommunikation waren kirchlicherseits die Reaktion auf diese von Wittig gegebenen pastoralen Impulse. Sicherlich hat Wittig 50 Jahre zu früh gelebt. Nach dem II. Vatikanischen Konzil wäre eine solche Verurteilung wohl nicht erfolgt.

¹³ Ebd. 49.

Selbst der neu herausgegebene katholische Erwachsenenkatechismus betont auch die Versöhnung durch Gott in der vollkommenen Reue — also bereits vor dem Empfang des Bußsakramentes: „Eine solche Reue hat die Kraft, die alltäglichen Sünden zu vergeben; sie schenkt auch die Vergebung der schweren Sünden, wenn sie mit dem festen Vorsatz zum sakramentalen Bekenntnis verbunden ist“¹⁴. — Genauer müßte man allerdings theologisch so formulieren: Nicht die Reue als solche hat die Kraft, Sünden zu vergeben, sondern durch die innere Umkehr und reumütige Einstellung des Sünders wird die mit dem Heilswerk Jesu Christi bereits erfolgte Versöhnung im Menschen wirksam. Denn gerade das ist ja christlicher Glaube, daß in Jesus Christus die Erlösung und damit auch die Versöhnung des Menschen mit Gott bereits erfolgt ist; nur wo sich der Mensch von Gott abwendet, wo er sich in einer schweren sündhaften Tat dem Willen Gottes widersetzt und damit auch dem Gnadenwirken Gottes verschließt, kann diese Versöhnung nicht wirksam werden. Doch bleibt — und das ist ja das für Wittig so Befreiende und Erlösende am christlichen Glauben — auch einem solchen Menschen die Umkehr und damit die Versöhnung mit Gott als Möglichkeit offen, solange er lebt.

Die negative kirchliche Reaktion auf die Aussagen Wittigs lag darin begründet, daß man die bildhafte und dichterische Sprache als solche mit den Methoden einer streng wissenschaftlichen dogmatischen Sprache überprüfte, dazu noch mit einer Dogmatik, die den Gedanken der Dogmenentwicklung nur wenig kannte. Gerade weil Wittig darum wußte, daß Glaubenswahrheiten sich niemals hinreichend in Worte fassen lassen, versuchte er, sie in Bildern und in einer allgemein verständlichen Sprache zu artikulieren. Die damals noch weithin neuscholastisch geprägte Theologie war nicht bereit, diese Ansätze Wittigs, die ja auch für das ökumenische Gespräch, vor allem für das Verständnis der Rechtfertigungslehre Luthers und seinen Sündenbegriff eine Bedeutung haben, aufzugreifen. Dabei traute Wittig dem einfachen Volk durchaus eine größere Unterscheidungs-

¹⁴ Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), *Katholischer Erwachsenenkatechismus: Das Glaubensbekenntnis der Kirche* Bd. 1, Bonn 1985, 369.

gabe zu, als dies damalige kirchliche Autorität tat. Sie sah es, gestützt auf eine abstrakte Schultheologie, als notwendig an, die Aussagen Wittigs zu indizieren. Der J. Wittig nahestehende Berliner Philosoph Eugen Rosenstock (1888—1973) wandte sich gegen eine solche „ewige Verlängerung des 14. Lebensjahres“ und gegen ein Gottesverhältnis, das nur von Gesetz und Furcht statt von der Kindschaft und Liebe geprägt war¹⁵.

II. Schuld — Sühne — Strafe

In der Religionsgeschichte begegnet uns in vielfältiger Weise der Gedanke, daß zur Tilgung von Schuld und Sünde Sühne gefordert werde. Bestimmte religiöse Kulthandlungen sollen den Zorn der Götter beschwichtigen. Opfer und Waschungen sowie Gebete, aber auch vergeltende Maßnahmen werden als Weg zur Tilgung der Schuld angesehen. Dabei rückt der Gedanke der Sühne in engen Zusammenhang mit dem der Strafe; Strafe ist zunächst Reaktion der Rechtsgemeinschaft auf ein begangenes Unrecht. Dabei spielt unter den Strafzwecken die Vergeltung eine — bisweilen sogar die wichtigste — Rolle; sie wird gewertet als Akt der ausgleichenden Gerechtigkeit und soll die gestörte Ordnung im Sinne eines Ausgleiches zumindest theoretisch wiederherstellen.

1. Sühne und Strafe im Alten Testament

Im Alten Testament wird Schuld und Sünde wesentlich als Ungehorsam gegenüber dem Bundesgott angesehen. Dementsprechend soll in der Sühne der Gotteszorn besänftigt und der durch die Sünde gebrochene Bund wieder hergestellt werden. Rituelle Reinigungen, Gebete des Sünders um Verzeihung, Fürsprache der Frommen und schließlich auch Sühne der Gemeinschaft durch die die Gemein-

¹⁵ Vgl. hierzu die von E. Rosenstock zusammen mit Wittig herausgegebenen Akten und theologischen Gutachten zum Schrifttum Wittigs in E. Rosenstock — J. Wittig, *Das Alter der Kirche*, Berlin 1927.

schaft reinigende Todesstrafe (vgl. Dtn 13, 6; 17, 7) werden als Sühneriten genannt. Verschiedene Kulthandlungen wie die Schlachtung eines Opfertieres durch den Opfernden selbst (Lev 4, 15) und die Besprengung mit dem Blut des Tieres zählten zu den Opferriten. Am Versöhnungstag wurde für die Sünden des Volkes ein Bock geschlachtet (Lev 16, 9) und ein zweiter „Sündenbock“ in die Wüste gejagt; zuvor wurden ihm durch Handauflegen symbolisch die Sünden des Volkes übertragen (Lev 16, 21f.). Nahezu alle Sühneopfer waren verbunden mit der Besprengung des Volkes mit dem Blut der Opfertiere. Mord konnte nur durch das Blut des Täters (Num 35, 33) oder seiner Nachkommen (2 Sam 21) gesühnt werden. Nur auf diesem Hintergrund wird dann auch das Zeugnis Johannes des Täufers für Jesus verständlich: „Seht, das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt“ (Joh 1, 29).

Neben dem Gedanken der Sühne als Vergeltung wird aber zugleich stets auf den medizinischen Charakter göttlichen Strafens verwiesen: Es geht um Umkehr und Besserung des Sünders.

In den Offenbarungstexten der Bibel wird vor allem Gottes gnädiges Heilshandeln verkündet. Zu den Grundaussagen des Alten Bundes zählt die Geduld Gottes mit seinem Volk, das sich von ihm abgewandt hat. Gott bleibt zwar durchaus ein Gott der Gerechtigkeit; aber noch höher steht sein Erbarmen: „Jahwe ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Huld und Treue. Er bewahrt Tausenden Huld, nimmt Schuld, Frevel und Sünde weg, läßt aber (den Sünder) nicht ungestraft“ (Ex 34, 6—7). Nicht die Vernichtung des Sünders, sondern die Rettung ist Ziel Gottes — dies gilt auch von der in der Bibel bekundeten Bestrafung des Volkes Gottes. Strafe soll zunächst die Schuld aus der Verborgenheit herausnehmen und den asozialen Charakter des Vergehens verdeutlichen. So heißt es im Gottesgericht über David: „Du hast es heimlich getan, ich aber werde es vor ganz Israel und am hellen Tage tun“ (2 Sam 12, 12). Mit dieser öffentlichen Bekundung der Straftat Davids vor dem ganzen Volk Israel soll das Volk gleichzeitig aufgerufen werden, bei der Umkehr des Schuldigen diesen wieder aufzunehmen.

Auch im biblischen Bericht vom Sündenfall wird die Ausrichtung der Strafe auf Rettung des Menschen deutlich: Mit dem Verbot des

Baumes war zwar der Tod verbunden. Doch wird diese Strafe an Adam und Eva nicht vollzogen; vielmehr ändert sich für den Menschen nach Begehen der Straftat die Welt — was mit dem Bild von der Vertreibung aus dem Paradies zum Ausdruck kommt. Für den schuldigen Menschen trägt die Erde Dornen und Disteln; sein Leben ist nunmehr ein „Leben zum Tode“. Insofern trägt das Vergehen auch schon seine Strafe in sich. Für den straffälligen Adam wird der Modus des Lebens wesentlich verändert. Das Leben des schuldig gewordenen Menschen ist ein Leben vor einer verschlossenen Welt. Dennoch steht auch die Vertreibung aus dem Paradies bereits unter der Hoffnung auf Verheißung jenes Retters, der „der Schlange den Kopf zertritt“ (vgl. Gen 3, 15). — Gleiches gilt für den Brudermörder Kain. Er ist ebenfalls dem Tode verfallen. Gott straft ihn zwar: Unstet und flüchtig soll er sein! Doch gibt er ihm ein Zeichen zum Schutz seines eigenen Lebens (Gen 4, 15). Auch hier ist Strafe nicht auf Vernichtung, sondern auf Bewahrung ausgerichtet. Sie will letztlich die innere Umkehr des Bestraften erreichen.

2. Sühne und Strafe im Neuen Testament

Wenngleich Paulus davon spricht, daß Jesus mit seinem Blut Sühne geleistet hat (Röm 3, 25), so geht es ihm dennoch nicht so sehr um Abwendung der Strafe und Sühne, sondern darum, daß mit dem Heilswerk Jesu Christi der „Dienst der Versöhnung“ (2 Kor 5, 18) gegeben ist. Die Frohbotschaft Jesu im Neuen Testament ist eine Botschaft der verzeihenden Liebe Gottes für den, der umgekehrt ist und die Zukunft neu zu gestalten versucht. Auch hier liegt das Wesen der Sühne wesentlich in der Versöhnung. Aus theologischer Sicht bleibt darum die Strafe stets zukunftsorientiert: Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehrt und lebt. Strafe bleibt darum begleitet von der Hoffnung auf Umkehr des Straftäters, auf Abkehr von der Unrechtstat und auf Rückkehr in die Gemeinschaft, die durch die Straftat geschädigt wurde. Natürlich setzt diese Umkehr auch die Bereitschaft voraus, nach Möglichkeit den angerichteten Schaden wiedergutzumachen.

Aus dieser Perspektive heraus wird der Christ Sühne vor allem als Versöhnung und nicht so sehr als Vergeltung ansehen. Sicherlich kann in einer Welt, in der noch Ungerechtigkeit, Sünde und Schuld vorherrschen, niemals auf Strafvollzug verzichtet werden. Schon Martin Luther deutete gegenüber schwärmerischen Vorstellungen an, daß der Verzicht auf Strafe und die grundsätzliche Begnadigung des Straftäters kein gangbarer Weg für die Gestaltung dieser Welt sei: Die Welt mit dem Evangelium regieren, hieße die Bestien loslassen! — Dennoch hatte das Argument gewisser Schwärmer insofern recht, als eben in einer humanen oder gar christlichen Rechtsgemeinschaft auch der Gedanke der Barmherzigkeit, der Geduld Gottes und vor allen Dingen der zu bestrafende Mensch, der wieder in die Gemeinschaft eingegliedert werden muß, stärker zum Tragen kommen sollte. Dieser gesellschaftliche Aspekt der Strafe wie der Sühne — Sühne als Versöhnung — ist auch für die christliche Bußforderung von großer Bedeutung. Doch sollte der Gedanke der Versöhnung in der christlich-abendländischen Geschichte zunächst von dem Gedanken der Vergeltung überlagert werden.

3. Das traditionelle Verständnis von Sühne und Strafe

Unter innerweltlicher gesellschaftsbezogener Perspektive wird Strafe als Reaktion der Gemeinschaft auf eine Unrechtstat angesehen. Doch liegt ihr Sinn nicht — zumindest nicht vornehmlich — in der Wiedervergeltung. Eine zwecklose Vergeltung dient ja weder dem Täter noch der Gesellschaft; sie würde zudem die Würde der menschlichen Person verletzen. Auch die Abschreckung — als Individualprävention wie als Generalprävention — oder die Funktion der Besserung, die man der Strafe zuweisen will, bleibt umstritten. Ausschlaggebend dafür, ob ein Vergehen unter Strafe gestellt werden soll oder nicht, ist nicht so sehr die Unsittlichkeit eines Verhaltens als solches, sondern die Sozialschädlichkeit desselben. Insofern besteht der Sinn der Strafe vornehmlich im Schutz des einzelnen und der Gesellschaft vor verbrecherischen Taten anderer. Wenngleich nicht jede Schuld bestraft werden muß, so stehen doch

Schuld und Strafe in einer engen Beziehung zueinander. Nur schwer sozialschädliches Verhalten, das vom einzelnen verschuldet wurde, darf unter Strafe gestellt werden. Strafe setzt also Schuld voraus. Kann der Täter für seine Unrechtstat nicht verantwortlich gemacht werden, so lassen sich zwar Maßnahmen zur Wiederherstellung des Rechtes des Geschädigten ergreifen. Aber eine eigentliche Bestrafung des Täters im engeren Sinne erscheint nicht möglich, höchstens eine Sicherheitsverwahrung. Selbst wenn sich tatsächlich vorhandene Schuld niemals adäquat feststellen läßt und darum Tendenzen zur Abschaffung der Schuldstrafe immer wieder aufbrechen, man wird von einer Bestrafung schwerer Vergehen und dabei vom Zusammenhang von Schuld und Strafe niemals ganz absehen können. Insofern gilt der Grundsatz: Keine Strafe ohne Schuld. Die Schuld besitzt für die Strafe eine konstitutive Bedeutung. Sie ist aber auch regulativ für die Strafzumessung: Die Strafe sollte niemals die Höhe der Schuld überschreiten. Sie muß nicht schuldadäquat sein, sondern kann unter Umständen auch geringer sein als die Schuld des Täters. Schuld ist im säkularen Bereich nur Maßstab für die obere Grenze der Strafe. Eine bloße Maßregelung jedoch wird man nur dort, wo keine zurechenbare Schuld vorliegt, aber zugleich eine allgemeine Gefährdung gegeben ist, und bei einem dringenden öffentlichen Interesse anordnen.

Auch im Bereich der katholischen Theologie spielte bis in unsere Zeit hinein bei der Bewertung der Strafe der Vergeltungsgedanke eine entscheidende Rolle; bisweilen wurde er als Hauptzweck der Strafe angesehen. Dabei setzte man menschliche und staatliche Autorität einfachhin parallel zum strafenden Gott — wobei nicht das christliche Gottesbild eines sich erbarmenden und verzeihenden Gottes sichtbar wurde, sondern der Gott der Gerechtigkeit vorherrschend blieb. Eine so legitimierte Strafe erhielt gewissermaßen göttlichen Charakter. Aufschlußreich ist die Definition der Strafe im „Lexikon für Theologie und Kirche“¹⁶: „Die Strafe ist Antwort der Rechtsgemeinschaft auf begangenes Unrecht. Sie stellt die Einbuße dar, welche dem einer Straftat Schuldigen zum Ausgleich auferlegt

¹⁶ A. Scheuermann, Strafe, in: LThK 9 (1964) 1096—1098.

wird für das, was er sich widerrechtlich angemäßt hat ... Dem Schuldigen wird entweder ein Übel zugefügt (poena sensus), wie die körperliche und die Todesstrafe, oder es wird ihm ein Gut entzogen oder vorenthalten (poena damni) ... Der Sinn der Strafe (manchmal auch ‚Grundzweck‘ oder ‚innerer Zweck‘ genannt) ist die Vergeltung ... So übt die Strafe Vergeltung, was am deutlichsten bezeichnet ist in der Art, wie Gott den Menschen nach beendeter Pilgerschaft straft.“ Ein solches Verständnis von Strafe mag im gesellschaftlichen Bereich noch angehen, innerhalb der Theologie versperrt es eher den Zugang zum Heilsgeschehen Gottes, das Voraussetzung für Umkehr und Versöhnung ist.

4. Sühne — Vergeltung oder Versöhnung?

Schuld wird weder durch Verdrängung, noch durch Ablenkung, noch durch Projektion aufgehoben; Schuld kann letztlich nur vergeben werden. Voraussetzung hierfür aber ist, daß der Schuldige auch zu seiner Schuld steht und sie verantwortlich übernimmt. Erst dann kann er auch vom Vorwurf, versagt zu haben, befreit werden. Dies ist das eigentliche Wesen der Sühne. Sühne sollte nicht einfach mit Vergeltung gleichgesetzt werden. Vergeltung entspricht dem Talion-Prinzip, wie es uns im Alten Testament begegnet und in dem in der Rechtsgemeinschaft immer wieder erforderlichen Ausgleichsdenken entsprechend dem Grundsatz „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ (vgl. Ex 21, 24). Vergeltung fügt dem Unrechtstäter für seine Tat ein Übel zu. Vergeltung ist passiv auferlegte Bestrafung, Reaktion auf die Straftat und die damit zusammenhängende Schuld; sie ist aber noch nicht Wiedergutmachung des Vergehens — erst recht nicht Beseitigung jenes Tatbestandes, daß im sittlichen Bereich ein Wert verletzt, eine Verantwortung nicht richtig wahrgenommen wurde. Sühne kann nicht erzwungen werden, sondern ist aktive sittliche Leistung, die der Schuldige selbst mit zu vollziehen hat. Sie sollte besser positiv verstanden werden als „Versöhnung“. Sie ist also nicht so sehr Wiedergutmachung der Tat, sondern jenes sittlichen Übels, das in der persönlichen Schuld liegt. Wer sühnt, will die mit der

Umwelt abgebrochenen Beziehungen wieder aufgreifen. Er darf aber auch erwarten, von der Gemeinschaft wieder angenommen zu werden. Der korrespondierende Begriff für Schuld ist darum nicht Vergeltung, sondern Sühne. Schuld erfordert Sühne, damit der Schuldige durch sie zur Befreiung von dem Schuldvorwurf und zur Wiederherstellung des Friedens mit sich und seinen Mitmenschen gelangt. Ebendies aber ist zugleich auch der beste Weg zur Resozialisierung¹⁷.

Schuld läßt sich nicht „vergeltet“ oder zurückzahlen. Wo ein Mensch echte Schuld erlebt, bedarf er geradezu der Versöhnung oder Sühne, will er wieder „gesund“ sein. Er muß die Möglichkeit erhalten, die unterbrochene Verbindung mit der Gemeinschaft wieder aktiv aufzunehmen. Gerade in der Sühne zeigt sich die schwerwiegende Verpflichtung, dem schuldig gewordenen Menschen eine Eingliederung zu ermöglichen, sich um seine Resozialisierung zu bemühen. Dies ist eine Angelegenheit und Aufgabe der Gesellschaft wie des Schuldigen. Die Gesellschaft muß dem Straftäter die Chance einer solchen Wiedereingliederung gewähren. Der einzelne aber hat sie selbst zu vollziehen. Resozialisierung ist also nur dann möglich, wenn sie auch vom Schuldigen aktiv vollzogen wird. Wer sich darum bemüht, den Resozialisierungsgedanken in das Strafrecht einzubringen, zugleich aber den Gedanken von Schuld und Sühne völlig ausscheidet, sägt den Ast ab, auf dem er sitzt.

Wenn aber Sühne und die mit der Sühne zusammenhängende Resozialisierung ohne aktive Beteiligung des Straftäters nicht möglich ist, dann erscheint jedes bloße „Absitzen von Strafe“, jede Dressur oder Züchtigung, jede Abrichtung eines Straftäters auf eine rechte Ordnung hin als unzureichend, ja als menschenunwürdig. Nur wenn der Schuldige die Schuld selbst verantwortlich mit übernimmt, vermag er sich auch von ihr zu lösen und seinerseits den ersten Schritt in die Gemeinschaft zu machen.

¹⁷ Vgl. A. Dombois, Mensch und Strafe, Witten 1957, 103.

5. Sühne als Leistung — Versöhnung als Geschenk

„Schuld verlangt Sühne“ — dieser Grundsatz liegt allen innerweltlichen Strafsanktionen zugrunde. Auf ein solches Ausgleichsdenken wird in einer Welt, in der noch Ungerechtigkeit, Sünde und Schuld vorherrschen, niemals verzichtet werden können. Im bürgerlichen Bereich ist Strafe zunächst die verständliche und wohl auch notwendige Reaktion der Gemeinschaft auf eine Unrechtstat. Allerdings liegt der Sinn der Strafe nicht so sehr in der Wiedervergeltung. Zwar haben Kant und Hegel in ihren Straftheorien das Prinzip der Wiedervergeltung in besonderer Weise herausgestellt. Hegel ist der Überzeugung, daß in der Strafe die Würde des Unrechtstäters als eines vernunftbegabten Wesens und sein Anspruch auf ungeschmälerte Gerechtigkeit anerkannt werde; der Rechtsbrecher habe darum ein Recht auf Strafe; er werde als vernünftiges und zurechenbares Wesen gerade in der Strafe geachtet. Dennoch wäre es zu wenig, Strafe als gerechte Sühne für eine Verbrechen anzusehen; wäre doch Sühne nur Vergeltung des Übels mit einem Übel¹⁸.

Insofern der Schuldige Strafe auf sich nimmt, sich unter Umständen sogar selbst bestraft, könnte er Schuld selbsttätig sühnen. Eine solche „Selbstgerechtigkeit“ erscheint nun doch fragwürdig. Im Mittelhochdeutschen verstand man unter „Suone“ soviel wie „Urteil, Gericht, Friede, Versöhnung“. Man will für das begangene Unrecht die göttliche Rache abwenden und bemüht sich darum, den Beleidigten zu versöhnen. Sühneleistung wäre demnach dort gegeben, wo jemand eine Strafe, eine Belastung oder ein Leiden auf sich nimmt, um mit Gott und der Welt versöhnt zu werden. Eine solche absolute „Sühnethorie“ gibt es. Sinn der Strafe für die strafende Gemeinschaft wäre dann, dem Übeltäter die Möglichkeit der Sühne zu gewähren. Solche Sühne dürfte nur dort auferlegt werden, wo sie der Täter auch begehrt, wenn sie sittliche Leistung des Übeltäters sein will. Dennoch wurde im säkularen Bereich diese Sühnethorie durchaus in Frage gestellt. Aber auch die abschreckende oder bes-

¹⁸ Ausführlicher hierzu J. Gründel, Strafen und vergeben, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Bd. 13, Freiburg u. a. 1981, 122—160.

sernde Funktion der Strafe bleibt umstritten. Ausschlaggebend dafür, ob etwas unter Strafe gestellt werden soll oder nicht, ist — wie bereits oben gezeigt wurde — die Sozialschädlichkeit des Vergehens. Insofern besteht der Sinn der Strafe vornehmlich im Schutz des einzelnen und der Gemeinschaft vor verbrecherischen Taten anderer.

Der Begriff Sühne wurde aber auch im bürgerlichen Verständnis nicht nur auf Vergeltung eingeschränkt, sondern auch als „Versöhnung des Täters mit der Gemeinschaft“ verstanden. Friedrich Schleiermacher hat diesen Akzent bei der Wertung der Strafe besonders herausgestellt. Der Gemeinschaft kommt die Verpflichtung zu, sich um eine Wiedereingliederung des Täters zu bemühen; denn nicht nur der Täter ist der allein Schuldige, auch die Umwelt und das Milieu, Lebensgeschichte und Erbmasse des Straftäters können für eine Freveltat disponierend sein. Insofern kommt auch den anderen eine Mitschuld zu¹⁹.

Zum christlichen Gottesbild gehört jedoch, daß Gott nicht nur ein Gott der Strafe, sondern vornehmlich mit seinem Heilswerk ein Gott des Erbarmens ist, der dem Menschengeschlecht Versöhnung und damit Vergebung von Sünde und Schuld angeboten hat. Menschliches Versagen und menschliche Schuld verlieren somit jenen Fluch, der den Menschen in Verzweiflung sinken läßt. Allerdings kann solche Versöhnung nur als Geschenk von Gott entgegengenommen werden; sie ist nicht menschliche Leistung, sondern Gnade. Doch kann sie im Menschen nur wirksam werden, wenn er dem Ruf zur Umkehr Folge leistet.

6. Umkehr — Forderung des Evangeliums

„Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium!“ (Mk 1,15). Nach dem Bericht des Markusevangeliums beginnt Jesus mit diesen Worten sein öffentliches Wirken in Galiläa. „Umkehren“ (metanoein) meint nicht bloß wie das Profan-

¹⁹ Ebd. 155—157.

griechische ein Umdenken, eine Änderung des Sinnes. Dies wäre zu schwach. Gefordert ist vielmehr eine radikale Kehrtwendung des Lebensweges, der offensichtlich bisher ein falscher war. Während noch Johannes der Täufer seinen Ruf zur Umkehr mit der Forderung der Bußtaufe zur Vergebung der Sünden verbindet (Mk 1,4), ist bei Jesus nicht unmittelbar von der Taufe die Rede. Vielmehr fordert er den Glauben an die Frohbotschaft, das heißt an sich selbst, denn dem Evangelium glauben bedeutet soviel wie Jesus glauben und ihm nachfolgen. Umkehr würde somit bedeuten, daß nun die verkündete Gottesherrschaft alle Bereiche menschlichen Lebens zu umgreifen hat.

Die hier geforderte Umkehr ist zunächst nach dem Verständnis des Evangeliums eine einmalige und doch für immer gültige Tat: die Kehrtwendung vom falschen auf den rechten Weg. Sie beinhaltet eine Umstellung des Menschen in seinem tiefsten Wesen, einen Umbruch und Aufbruch in seinem Inneren, eine Umwandlung — die allerdings nicht der Mensch bewirkt, sondern die Gnade, d. h. die mit Jesus anbrechende Gottesherrschaft. Der Zustand vor der Umkehr ließe sich bezeichnen als ein Leben, in welchem Gott nur die Nebensache, das eigene Ich aber die Hauptsache ist. Kern und Mitte des ganzen Denkens bleibt die eigene Person als Maßstab allen Denkens und Trachtens. Paulus umschreibt diesen Zustand mit dem Bild vom „Fleischesmenschen“, dem er das neue Sein in Christus als „Geistesmenschen“ gegenüberstellt: „Alle, die vom Fleisch bestimmt sind, trachten nach dem, was dem Fleisch entspricht, alle die vom Geist bestimmt sind, nach dem, was dem Geist entspricht. Das Trachten des Fleisches führt zum Tod, das Trachten des Geistes aber zu Leben und Frieden“ (Röm 8, 5—6). Dies ist auch mit der Bekehrung zu Gott und mit der Forderung einer radikalen Gottesliebe „mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele“ (Dtn 6, 5; Mt 22, 37) gemeint. Nach der Umkehr ist die Existenz des Betreffenden ganz ausgerichtet auf die Erfüllung des Willens Gottes. Darum gibt es nach der Forderung Jesu nur zwei Möglichkeiten: seinen Lebensweg (sprich: „das Herz“) ganz auf Gott auszurichten (und damit auch auf den Mitmenschen) — oder es ihm zu verweigern. Dazwischen bleibt kein „Mittelweg“: „Niemand kann zwei Herren dienen“ (Mt 6, 24).

Es wird verständlich, daß für die frühe Kirche eine solche Umkehr einen das Leben bestimmenden einmaligen Vorgang bildete. Hier kommt ein Rückfall nicht mehr in Frage.

Doch widerspricht dies nicht der Wirklichkeit? Offensichtlich wird hier zunächst nur gesagt, daß eine solche Umkehr und Umstellung nur dann radikal und total ist, wenn sie nicht auf Zeit, sondern für das ganze Leben vorgenommen wird mit der inneren Bereitschaft zur Treue. Dementsprechend wird vermutet, daß jene, die im Verlauf ihres Lebens sich dem Glauben und der Gemeinde entfremden, die im Evangelium geforderte Umkehr in ihrer Radikalität überhaupt noch nicht vollzogen haben. Von dieser Sicht aus wird verständlich, daß die christliche Bußpraxis in den ersten Jahrhunderten lediglich eine einmalige Buße im Leben eines Menschen zuließ.

Nur von dieser radikalen Entscheidung in der Tiefe des menschlichen Herzens her läßt sich auch ermessen, was eigentlich mit Tod-sünde gemeint ist: eine im tiefsten Grunde des Herzens vollzogene Kehrtwendung, eine Zieländerung, die das ganze Leben auf eine falsche Fährte bringt. Natürlich kann sich eine solche Kehrtwendung in einem langdauernden Prozeß allmählich und zunächst un bemerkt vollziehen; aber sie beinhaltet eine grundlegende Änderung der Zielrichtung des Lebens.

Eine so vollzogene Umkehr, wie sie das Evangelium fordert, hat eigentlich nur den erwachsenen Menschen vor Augen. Als Kind und in der frühen Jugend bleibt der einzelne auf die Entfaltung der eigenen Kräfte angelegt. Einer sich selbstlos schenkenden Liebe und einer Hingabe an den Nächsten und an Gott ist er noch nicht fähig, selbst wenn er getauft ist und am sakramentalen Leben der Kirche teilnimmt. Doch als Erwachsener wird er aufgerufen, seine bisher ichhafte Einstellung auf Reife und Mündigkeit hin zu wandeln. Dies schließt auch die rechte Selbstliebe nicht aus, sondern ein; sie ist etwas anderes als Egoismus. Viele von uns sind in der religiösen Entwicklung an irgendeiner Stelle in der allzu ichhaften Einstellung steckengeblieben, mehr oder weniger religiös unreif. Wenn sich aber die hier geforderte Umkehr bis in die Tiefe des menschlichen Herzens zu vollziehen hat, dann bleibt sie doch — trotz der Einmaligkeit — ein immer wieder neu zu vollziehender bzw. zu versuchen-

der Akt. Uns allen tut also eine wirkliche Bekehrung und Umkehr not. Wer aber umkehrt, wendet den Blick von der Vergangenheit in die Zukunft; er gewinnt im Glauben jenes Vertrauen, das ihm auch die Kraft zur Meisterung schwerer Lebenssituationen gibt.

7. Umkehr als Weg zur Versöhnung mit Gott und mit der Gemeinschaft

Soll die von Jesus Christus dem Menschen angebotene Versöhnung auch wirksam werden, so ist Voraussetzung hierfür die innere Umkehr des Sünders. Die neutestamentliche Forderung der *Metanoia* bleibt entscheidend für das personale Verständnis von Sünde und Schuld. Umkehr vollzieht sich nicht durch die Erfüllung einzelner Gesetzeswerke, sondern durch die Zieländerung des gesamten Lebens. Es bedeutet ein inneres „Sich-Umstellen“, ein Leben aus dem Geiste Jesu Christi. Diese innere Umkehr bildet nur die personale Voraussetzung dafür, daß Gottes Heilswirken beim Sünder ankommen kann und auf diese Weise Sünde und Schuld vergeben werden. Tilgung persönlicher Sünde und Schuld geschieht im eigentlichen Sinne nicht durch die Umkehr des Sünders, sondern durch die Liebe Gottes, der auf die Rückkehr des Sünders wartet. Die biblischen Gleichnisse vom verlorenen Sohn, vom verlorenen Schaf und von der verlorenen Drachme wollen dies verdeutlichen. Insoweit auch der in die glaubende Gemeinschaft Aufgenommene, der Getaufte und Gerechtfertigte, sein Gehorsamverhältnis zu Gott zeit lebens noch nicht in einer letzten radikalen Entschiedenheit realisiert, sondern immer wieder erneuern und vertiefen muß, gilt auch für ihn der biblische Ruf zu täglicher Umkehr und Buße.

Versteht man aber Sünde und Schuld — wie oben aufgezeigt — nicht nur als personales, sondern zugleich auch als ein transpersonales Geschehen, so erhält das in der Gemeinschaft immer wieder geübte allgemeine Sündenbekenntnis als Ausdruck von Umkehr und Buße ein besonderes Gewicht: Es bezieht sich dann nicht nur auf die persönlich begangene sündhafte Tat oder Haltung, sondern auf jene Grundsuld der Menschheit, auf die Gottesferne von Welt und

Mensch, die trotz persönlicher Umkehr immer noch bestehen bleibt. Es bezieht sich ebenso auf unsere Mitschuld für die Freveltaten und Vergehen anderer. Es bezieht sich darüber hinaus auch auf alle unsere „blinden Flecke“, auf das „gute Gewissen aus Mangel an Gewissen“, auf die „schuldhafte Schuldlosigkeit“, wie sie in literarischen Zeugnissen beeindruckend dargestellt wird.

In der allgemein vollzogenen Buße, im Akt des allgemeinen Bekenntnisses, vollzieht sich gleichsam stellvertretend für die vielen anderen Mitschuldigen das Bekenntnis der Sündigkeit und Schuld dieser Welt als Ausdruck der Umkehr und Hinwendung zu dem, der durch sein Heilsgeschehen alle Sünde und Schuld von dieser Welt zu nehmen vermag. Nach Paulus sind auch die Völker der Nicht-Christen und Juden mit in die Verantwortung von Sünde und Schuld einbezogen.

Dieses gemeinsame und auch für andere mitvollzogene Schuldbekenntnis und die darin zum Ausdruck kommende Umkehr schließt jedoch aus, daß die vom einzelnen Menschen geforderte persönliche Umkehr durch einen anderen stellvertretend geleistet oder durch irgendeinen äußerlich vollzogenen Akt ersetzt werden kann. Jedes dingliche Verständnis von Versöhnung oder vom Sakrament der Buße als „Gnadenmittel“ in dem Sinne, daß bereits durch den äußeren Vollzug als solchen die Gnade wirksam werde, muß als Mißverständnis des sakramentalen Heilsgeschehens abgelehnt werden. Heil vollzieht sich immer nur in der personalen Begegnung mit Gott in der glaubenden Gemeinde. Auch das sakramentale Geschehen realisiert sich zutiefst und wesentlich als personale Christus-Begegnung in der Gemeinschaft der Kirche.

Umkehr ist eine Angelegenheit des einzelnen Christen; sie muß unvertretbar vom einzelnen vollzogen werden. Dennoch sollte sie nicht individualistisch verstanden werden. Wie Sünde und Schuld asozialen Charakter tragen und immer auch das ganze Leben der Gemeinschaft und der Kirche mitbetreffen, so besitzen auch Umkehr und Rückkehr des einzelnen Gliedes der Gemeinschaft zu Gott wesentlich eine soziale und ekklesiale Dimension. Darum hat die Gemeinschaft der Kirche seit jeher ein elementares Interesse sowohl am Ausschluß des Sünders aus der Gemeinschaft wie auch an der

Zulassung und Wiederaufnahme in die Gemeinschaft gehabt; sie hat auch die fälligen Entscheidungen entsprechend beeinflusst. Der gemeinschaftlich vollzogene Bußakt gehört darum wesentlich zum religiösen Leben einer christlichen Gemeinde. Wenn er in der Vergangenheit weniger geübt wurde oder im Bewußtsein des Volkes nicht mehr gegenwärtig war, so stellt dies eine Verkümmernng des Bußverständnisses dar und bedarf heute einer entsprechenden Korrektur. Auf die verschiedenen Formen und Möglichkeiten der Umkehr und Vergebung unserer alltäglichen Sünden durch Gott soll im folgenden noch hingewiesen werden.

III. Buße und Versöhnung

Das Bußsakrament ist heute in eine schwere Krise geraten. Dies wurde bereits in der großangelegten Umfrage zur Vorbereitung der gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland sichtbar. Es zeigt sich aber auch konkret in der Abnahme der Beichthäufigkeit, vor allem darin, daß nicht wenige Christen an dem Sinn der bisherigen Beichtpraxis Zweifel anmelden. Dabei mag zunächst offenbleiben, inwieweit einer solchen skeptischen Einstellung ein vordergründiges Verständnis des Bußsakramentes zugrunde liegt, in dem der Charakter des Gerichtes und der Sühne vorherrscht und die Aufmerksamkeit mehr auf eine geradezu magisch anmutende Wirkung bestimmter Riten statt auf das gnadenhafte und barmherzige Geschehen Gottes gerichtet ist.

Ausdruck für eine notwendig erscheinende Neuordnung ist die von *Papst Paul VI.* am 2. 12. 1973 approbierte Ordnung der Buße (*Ordo Paenitentiae*). Darüber hinaus hat sich 1983 in Rom eine eigene Bischofssynode mit diesem Thema befaßt.

Dennoch ist es nicht das erste mal, daß gerade das Bußsakrament in eine Krise geraten ist. Ein Blick in die Geschichte der kirchlichen Bußpraxis zeigt, daß auch schon früher, in Zeiten eines allgemeinen religiösen Umbruches, gerade die Praxis dieses Sakramentes in Frage gestellt und eine Änderung vorgenommen wurde. Wohl bei keinem anderen Sakrament hat sich im Verlauf der Geschichte ein so großer

Wandel vollzogen wie beim Bußsakrament. Zum Verständnis der heutigen Situation erscheint es darum lohnend, die Grundzüge der geschichtlichen Entwicklung der kirchlichen Bußpraxis kurz zu charakterisieren²⁰.

1. Die einmalige Buße in der frühen Kirche als „römische Praxis“

Die in der Taufe vollzogene Umkehr und die Aufnahme in die Gemeinschaft der „Heiligen“ war für die frühchristliche Gemeinde ein so entscheidendes Ereignis, daß ein Zusammenleben mit einem schweren Sünder oder mit einem, der zum Heidentum abfiel, unmöglich erschien. Er wurde mit dem Ausschluß aus der Gemeinschaft bestraft. *Paulus* mahnt die Korinther, einen Mann ihrer Gemeinde, der in Blutschande mit der Frau seines Vaters zusammenlebt, aus der Gemeinde auszustoßen (1 Kor 5, 1–2). Dabei stellte sich die Frage: Kann ein solcher Sünder überhaupt hoffen, durch die Buße noch einmal zum Heil in Christus und in die Gemeinschaft der Glaubenden zu gelangen?

Die um die Mitte des 2. Jahrhunderts verfaßte Bußschrift „*Hirt des Hermas*“ vermittelt einen Einblick in die Bußpraxis der Judenchristen. Sie verkündet für den Sünder, der bereits getauft, aber in schwere Schuld gefallen ist, die Möglichkeit der Vergebung — allerdings nur als einmalige Möglichkeit in seinem Leben. Anfang des 3. Jahrhunderts schilderte *Tertullian* in seiner Schrift „Über die Buße“

²⁰ Vgl. A. Elsässer, Die Erfahrung mit dem Bußsakrament und die Krise der Moral, in: K. Baumgartner (Hg.), Erfahrung mit dem Bußsakrament Bd. 2, München 1979, 302–321. Die wichtigsten Entwicklungen der kirchlichen Bußpraxis sind kurz zusammengestellt von A. Grillmeier, Verpflichtung zur Buße oder Gnade der Buße?, in: Hilfen zur Arbeit mit der neuen Bußordnung, hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Köln 1975, 49–59. Vgl. außerdem B. Poschmann, Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter, Breslau 1930; ders., *Paenitentia secunda*, Bonn 1940; E. C. Suttner (Hg.), Buße und Beichte, Regensburg 1972; W. Kasper, Wesen und Formen der Buße in Glaube und Geschichte, Mainz 1970.

ausführlich, wie die alte Kirchenbuße vollzogen wurde: Der Sünder mußte durch öffentliche Akte der Buße in einem strengen Lebenswandel sein Sündersein „bekennen“ und Gottes Barmherzigkeit herabrufen. Die glaubende Gemeinde und die Priesterschaft begleiteten ihn mit ihrem fürbittenden Gebet. Diese öffentliche Buße vollzog sich entweder vor der Kirche oder im Vorraum, später im Kirchenraum selbst, wobei der Büßer von der Gemeinschaft der Eucharistie ausgeschlossen blieb. Dadurch sollte das Mißverhältnis zu Christus und der glaubenden Gemeinde herausgestellt werden. Die Buße endete dann mit der Wiederversöhnung, die ebenfalls öffentlich durch Handauflegung des Bischofs am Gründonnerstag vollzogen wurde. In diesen öffentlichen Bußakten bestand das eigentliche „Bekenntnis“.

Im 3. Jahrhundert verbreiteten besonders die Anhänger von *Novatian* und die Montanisten eine rigorose Einstellung zur Buße. Tertullian vertritt in seinen Spätschriften aus seiner montanistischen Zeit die Auffassung, daß unter den Kapitalsünden jene Trias „Götzendienst, Mord und Ehebruch“ unvergebbare Sünden seien. Wer sie begeht, könne zwar noch in persönlicher Buße Gott um Vergebung bitten; doch sei für ihn die Fürbitte der Kirche unwirksam. Es ist kennzeichnend, daß sich die römische Kirche einer solchen rigorosen Einstellung nicht angeschlossen hat. Vielmehr bezeichnete das Erste Allgemeine Konzil von Nikaia (325) die Verweigerung der einmaligen Rekonziliation als eine „novatianische Grausamkeit“²¹. Auch *Ambrosius* setzt sich als Bischof von Mailand in seiner Bußschrift (um 380/390) für eine milde und barmherzigere Praxis der Kirche ein. In der Einschränkung zur Vollmacht der Vergebung der Sünden erblickt er ein großes Unrecht gegen Christus, den Stifter der Buße.

In der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts bezeugt *Papst Leo I.* in einem Brief an einige Bischöfe, daß der Sünder vor der Übernahme der Buße und des Bußgewandes nach einem geheimen Bekenntnis seiner Sünde vom Bischof die Buße erbat. Der Papst wendet sich in diesem Schreiben gegen eine Bußpraxis, die das Bekenntnis in einem

²¹ Vgl. Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum* n. 212 u. 236.

schriftlichen Verzeichnis festhält und öffentlich der Gemeinde bekanntgibt; es sei vielmehr genug, „wenn die Schuld des Gewissens den Priestern allein in geheimer Beicht dargelegt werde ... Jenes Bekenntnis reicht nämlich aus, das erst vor Gott abgelegt wird und dann vor dem Priester, der für die Vergehen der Büßenden als Fürbitter eintritt. Denn nur dann kann eine große Zahl von Menschen zur Buße ermuntert werden, wenn das Gewissen der Beichtenden nicht öffentlich zu Ohren des Volkes kommt“²².

Nach diesem Bericht haben also bereits neben dem Bischof auch Priester die Auflegung der Buße vollzogen. Sie ist mit einem Bekenntnis der Sünden verbunden. Doch es bleibt dabei, daß diese sakramentale Form der Buße nur einmal im Leben vollzogen werden konnte. Einer solchen kirchlichen Buße mußten Kapitalsünden wie Mord, Ehebruch, Abfall vom Glauben, Götzendienst u. a. unterworfen werden. Dabei waren die Bußzeiten je nach der Schwere der Sünde sehr verschieden — für vorsätzlichen Mord und Ehebruch konnten zehn bis zwanzig Jahre, für Abfall vom Glauben eine lebenslange Buße gefordert werden. Doch besaß der Bischof die Möglichkeit, mit Rücksicht auf die subjektive Verfassung des Büßers die Zeit abzukürzen. „Wer aber einmal die Buße auf sich genommen hatte, dem war es zeitlebens verboten, Militärdienst zu leisten, Handel zu treiben, einen Prozeß zu führen, eine Ehe einzugehen oder in der zuvor geschlossenen Ehe die ehelichen Rechte auszuüben, in den Klerikerstand einzutreten“²³.

Es war verständlich, daß eine so gestrenge Praxis der einmaligen Kirchenbuße zu Heuchelei und Scheinheiligkeit Anlaß gab; Büßer galten als Menschen zweiter Klasse; kirchliche Buße war nur für eine kleine Zahl von Christen praktikabel. Man verschob die Buße schließlich auf das Sterbebett. Die altkirchliche Bußpraxis mußte so in die Krise geraten.

²² So P. Leo I. in seinem Brief an die Bischöfe der Campania, vgl. Migne, *Patrologia Latina* 54, 1210f.; A. Grillmeier, aaO. 51f.

²³ Vgl. A. Grillmeier, aaO. 53.

2. Die öftere „Beichte“ als iro-schottische Bußpraxis

Im 7. und 8. Jahrhundert bahnte sich nun eine völlig neue Entwicklung an. Mit den iro-schottischen Missionaren, die als Glaubensboten in das Frankenland kamen, wurde die alte römische Bußpraxis durch eine andere verdrängt. Auf dem Inselland hatte es die öffentliche Kirchenbuße kaum gegeben. Dafür kannte man eine mehr private Form der Buße, die nicht vor der versammelten Gemeinde, sondern zwischen Büsser und Priester vollzogen wurde. Sie hatte keine lebenslänglichen und diffamierenden Folgen, war auch nicht nur für Kapitalsünden, sondern für jede schwere Sünde vorgesehen und — was besonders bedeutsam war — sie konnte öfters wiederholt werden. Auch weniger schwere Sünden wurden in diese Buße mit einbezogen. Eigene Bußbücher — aus privater Initiative entstanden — gaben entsprechende „Bußtaxen“ an. Nach Ableistung der auferlegten Buße kehrte der Sünder nochmals zum Priester zurück, um in einem eigenen Akt die Wiederversöhnung zu erhalten.

Im germanischen wie im keltischen Bereich gab es sehr bald auch die Möglichkeit, durch ein Sühnegeld die auferlegte Buße und Bußzeit zu verkürzen und abzulösen. Es war naheliegend, daß eine solche Praxis sehr bald als „Loskauf von der Schuld“ verstanden werden konnte und Buße nicht mehr so sehr als persönliche Umkehr, sondern vielmehr als sachliche Wiedergutmachung und Sühne verstanden werden konnte.

Gleichzeitig gewann das Sündenbekenntnis ein weitaus größeres Gewicht; es war nicht mehr Voraussetzung zur Einleitung des Bußverfahrens oder für die Zumessung des richtigen Bußtarifes, sondern rückte so in den Vordergrund, daß es als eigentlicher und entscheidender Bußvorgang empfunden wurde. Dies führte auch dazu, daß man Sündenbekenntnis und Rekonziliation nicht mehr als zwei zeitlich voneinander getrennte Formen ansah, sondern zusammenlegte. Unmittelbar nach dem Bekenntnis erfolgte die „Lossprechung“. Der sakramentale Vorgang wurde nun zunehmend „Beichte“ (confessio) genannt, die Rekonziliation aber nicht mehr als „Wiederversöhnung“, sondern als „Lossprechung“ bezeichnet.

Eine solche neue Akzentsetzung mußte ebenfalls zu einer Krise führen; denn nunmehr bestand die Gefahr einer sehr laxen Bußpraxis, zumal bereits um 800 allen Gläubigen im Frankenland die Pflicht auferlegt wurde, wenigstens einmal im Jahr — und zwar an Ostern — zu beichten. Um aus einer solchen Krise herauszukommen, rief Kaiser Karl der Große zu einer umfassenden Reform der kirchlichen Bußpraxis auf. Auf verschiedenen Partikularsynoden zwischen 813 und 847 (Mainz) klagte man nun über die laxe Pastoral der Geistlichen, verurteilte Bußbücher und forderte die Rückkehr zur alten strengen kanonischen Buße. Die alten irisch-angelsächsischen Bußbücher wurden verurteilt und zum Teil verbrannt; es entstanden neue Bußbücher mit der Forderung, für öffentliche Sünden auch öffentlich zu büßen. Die Seelsorger sollten darüber hinaus den Gläubigen die jährliche Pflicht zur Beichte einschärfen. Für öffentliche schwere Vergehen wollte man an der einmaligen unwiederholbaren öffentlichen Buße festhalten. Doch diese Reformversuche scheiterten. Praktisch setzte sich zunehmend die private, nicht-öffentliche Form der Buße — jetzt als „Beichte“ bezeichnet — endgültig durch.

3. Die „Beichte“ im Hochmittelalter und in der Neuzeit

Im Mittelalter hatte das äußere Bußverfahren im wesentlichen jene Form erreicht, die uns bis heute bekannt ist: Bekenntnis der Sünden, Auflegung der Buße und Lossprechung, wobei die Beichte beliebig oft wiederholt werden konnte und für alle Gläubigen eine Pflicht blieb. *Thomas von Aquin* findet diesen Brauch vor, wenngleich er — in Anlehnung an ein Väterwort — beim Bußsakrament von der „zweiten (rettenden) Planke nach dem Schiffbruch“ spricht²⁴. Dieses zitierte Väterwort erinnert noch daran, daß es in der Frühzeit des Christentums nach der Taufe diese „Rettungsmöglichkeit“ nur einmal gab. Thomas kennt den Einwand von Ambrosius, daß eine Wie-

²⁴ Thomas behandelt den ganzen Fragenkreis der Buße in seiner *Summa Theol.* III qu. 84—90; vgl. hierzu auch *Deutsche Thomasausgabe* Bd. 31, Heidelberg u. a. 1962, 492ff.

derholung der Buße ein Lockmittel zur Sünde sei, da ja die Gelegenheit zum Sündennachlaß zu leicht in Anspruch genommen würde; darum war eben für Ambrosius nur *eine* Buße wie auch nur *eine* Taufe möglich. Doch er entgegnet auf diesen Einwand, es sei ein Irrtum, anzunehmen, wer einmal die Liebe besessen habe, könne sie nie mehr verlieren. Zudem widerspräche die einmalige Buße der neutestamentlichen Lehre von der göttlichen Barmherzigkeit. Es gibt keine Sünde, die so groß ist, daß der Sünder keine Verzeihung erlangen könne. Die Kirche ist keine absolut heilige Kirche, sondern auch Kirche der Sünder. Gottes Barmherzigkeit kenne darum keine Grenzen. Dem aber habe auch die Praxis des Bußsakramentes zu entsprechen. In besonderer Weise stellt Thomas die Akte der Buße heraus; ihr entscheidendster ist die Reue, in der zugleich auch die falsche Willensrichtung aufgegeben wird. Diese Akte der Bußtugend bilden geradezu die „Materie“ des Sakramentes der Buße, während die Lossprechung des Priesters das formale Element des Sakramentes sei. Gott selbst jedoch rechtfertige den Menschen durch das Heilswerk Christi, das sakramental vermittelt wird. Insofern Gottes gnadenhaftes Erbarmen der eigentliche Grund der Vergebung bleibt, ist es nicht möglich, daß eine läßliche Sünde nachgelassen werden kann ohne Nachlaß der Todsünde²⁵. Das Neue in der kirchlichen Bußpraxis des Mittelalters besteht nun darin, daß jetzt das Schwergewicht nicht mehr auf die persönliche Bußleistung, sondern auf die innere Einstellung der Reue gelegt wird. Dabei hält man am Primat der Gnade fest: Es ist bereits Wirkung der Gnade Gottes, wenn der Sünder umkehrt und sein Tun bereut.

4. Bedeutung des Bekenntnisses persönlicher Schuld

Zunächst erscheint es wichtig, die positive Bedeutung des Schuldbekenntnisses, wie es im Hochmittelalter und in der uns bekannten Praxis gefordert wird, aufzugreifen. Wenn es stimmt, daß Sünde und

²⁵ Thomas, S. Th. III qu. 86 a. 5—6; Deutsche Thomasausgabe Bd. 31, 511—14.

Schuld nicht nur in der persönlich zurechenbaren Tat, sondern als eine Grundbefindlichkeit des Menschen zu sehen sind, dann nimmt der Mensch einen wesentlichen Bereich seines Menschseins nicht wahr, wenn er Sünde und Schuld leugnet. Bei der persönlich zu verantwortenden konkreten sündhaften Tat wird das Verhängnisvolle solchen Tuns im Augenblick des Vollzugs kaum erfaßt. Schon die Redeweise „mir ist dies oder das passiert“ oder „ich bin in Sünde gefallen“ deutet an, daß der Mensch von der Neigung zum Bösen oft überrollt, von der Sünde wie von einem Schicksal überfallen wird. Doch erfaßt der Sünder seine Verfehlung erst dann ganz, wenn er zu seiner sündigen Tat steht, sich dazu bekennt. Indem er seine Schuld annimmt, erkennt er seine Verantwortung, gleichzeitig aber auch Gott als Richter an. Vor ihm muß er alles verantworten. Insofern ist gerade für das Stehen zur Schuld und für die Annahme der Sünde das Bekenntnis von besonderer Bedeutung.

Das Bekenntnis setzt Erkenntnis der Schuld voraus. Wenn aber Schuld nach christlichem Verständnis „Sünde vor Gott“ und Abfall von der Gemeinschaft mit Christus wie der glaubenden Gemeinde ist, dann ist der legitime Ort der Schuldenerkenntnis und des Schuldbekenntnisses auch die Gemeinschaft der Glaubenden, die Kirche, der Christus seine Gegenwart verheißen hat. Der evangelische Theologe *Dietrich Bonhoeffer* (1906—1945) sieht in der Kirche „jene Gemeinschaft von Menschen, die durch die Gnade Christi zur Erkenntnis der Schuld an Christus geführt worden ist ... Die Kirche ist heute die Gemeinschaft der Menschen, die, gefaßt von der Gewalt der Gnade Christi, ihre eigene persönliche Sünde wie den Abfall der abendländischen Welt von Jesus Christus als Schuld an Jesus Christus erkennt, bekennt und auf sich nimmt“²⁶. Hier ist in das Bekenntnis nicht nur persönliche Schuld, sondern auch transpersonale Schuld und Sünde mit einbezogen. Bonhoeffer — selbst Märtyrer für seine Glaubensüberzeugung — sieht es als ein Zeichen der lebendigen Gegenwart Christi an, wenn Menschen nicht nur bei anderen den Abfall vom Glauben an Jesus Christus feststellen, sondern sich selbst an diesem Abfall als mitschuldig bekennen. „Das Bekenntnis

²⁶ D. Bonhoeffer, *Ethik*, hg. von E. Bethge, München 1975, 118.

der Schuld geschieht ohne Seitenblicke auf die Mitschuldigen. Es ist streng exklusiv, indem es alle Schuld auf sich nimmt. Wo noch gerechnet und abgewogen wird, dort tritt die unfruchtbare Moral der Selbstgerechtigkeit an die Stelle des Schuldbekenntnisses angesichts der Gestalt Christi ... Mit diesem Bekenntnis fällt die ganze Schuld der Welt auf die Kirche, auf die Christen, und indem sie hier nicht geaugnet, sondern bekannt wird, tut sich die Möglichkeit der Vergebung auf²⁷.

Schuldbekenntnis bedeutet noch nicht Versöhnung, ist aber ein entscheidender Weg zur Versöhnung.

Dabei geht es einmal um die Anerkennung jenes Sünderseins, das mit der Verflechtung in die Schuld der Menschheitsgeschichte — also der Erbsünde — gegeben ist. Darüber hinaus ist es ein Bekenntnis dazu, daß wir in vielfältiger Weise mitschuldig sind an den Vergehen anderer, an dem Unfrieden und der Gottlosigkeit dieser unserer Welt und an den vorherrschenden „sündhaften Strukturen“ in dieser unserer Welt. Schließlich besitzt aber auch das Bekenntnis meines Schuldigseins gegenüber anderen Mitchristen eine entscheidende psychologische Bedeutung. Wo straffällig Gewordene auch über ihr Vergehen sprechen und zu ihrer Schuld stehen, setzt bereits ein Wandlungsprozeß ein.

So wichtig das allgemeine Schuldbekenntnis auch ist, das konkrete Bekenntnis zu dieser oder jener Tat ist ebenfalls von ganz entscheidender Bedeutung dafür, daß ich mich zu diesem Tun — als mir zugehörig — bekenne und, so es eine Sünde war, auch auf diese Weise die Vergebung konkret hierfür empfangen kann. Gerade die Bußpraxis der Kirche stützt sich auf die Bedeutung eines solchen Schuldbekenntnisses.

Aus moralpsychologischer Sicht heraus stellt sich für den Menschen immer wieder die Aufgabe, wirklich vorhandene persönliche Schuld bewußt zu machen und sie als zur Person gehörig zu bejahen. Bereits das „Sprechen über ...“ ist für den sich anbahnenden Heilungsprozeß bedeutsam. Wie oft sagen wir: „Heute habe ich mich einmal richtig ausgesprochen.“ — Gibt es das überhaupt, daß ich *mich* aus-

²⁷ Ebd. 118—119.

spreche, kann ich mich von mir selbst lösen? Oder kommt nicht in dieser Redeweise zum Ausdruck, wie bedeutsam das Gespräch, das Wort werden kann, wenn ich mich in dieses Wort mit einbringe. Dagegen führt die Leugnung von Schuld stets zu fragwürdigen Kompensationen. Dennoch reicht das bloße Bewußtmachen verdrängter Schuld und das Bekenntnis derselben nicht aus, wie Friedrich Dürrenmatt in seinem Stück „Die Panne“ dargestellt hat. Sittliche Schuld bedarf der Läuterung und der Sühne; sie ruft nach Versöhnung.

Die Frage nach der Notwendigkeit des Bekenntnisses hat Thomas selbst nicht mehr behandelt; sie wurde nach seinem Tode im Ergänzungsband zur Summa zusammengestellt. Darin kommt klar zum Ausdruck, daß ohne die Kraft des Leidens Christi keine Sünde vergeben wird; das Bekenntnis aber bildet einen Teil der sakramentalen Buße. Diese Aussage wird begründet mit dem Hinweis auf den Jakobusbrief: „Bekennet einander eure Sünden!“ (Jak 5,16). Mit diesem Text kann man jedoch nicht unmittelbar das Bekenntnis konkreter Sünden begründen; vielmehr dürfte ein allgemeines reumütiges Bekenntnis der Sünde vor Gott und der Gemeinde gemeint sein. Dieses Bekenntnis vollzog sich in der frühen Kirche nicht so sehr mit dem Munde als vielmehr durch die Tat der öffentlichen Buße. Selbst wenn man an der Heilsnotwendigkeit des Sündenbekenntnisses festhält, so bleibt doch sehr wohl umstritten, ob und inwieweit auch das konkrete Bekenntnis aller Todsünden mit ihren Umständen als unbedingt verpflichtendes göttliches oder eben nur als ein bedingt verpflichtendes kirchliches Gebot gefordert ist. Das Vierte Laterankonzil (1215) fordert von allen Gläubigen wenigstens einmal im Jahr den Empfang der Sakramente der Buße und der Eucharistie. Das Konzil von Trient ruft diese Verpflichtung nochmals in Erinnerung²⁸. Dies ist Kirchengebot. Dabei dürfte im strengen Sinne der Empfang des Bußsakramentes jedoch nur dort gefordert werden, wo auch tatsächlich ein schweres Vergehen im Sinne einer Todsünde begangen wurde und für den Empfang der Eucharistie Bekehrung

²⁸ Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, n. 812 und n. 1679—1683.

und Buße notwendige Voraussetzungen sind. Wollte man das konkrete Bekenntnis aller schweren Sünden nicht bloß als kirchliches Gebot, sondern auch als göttliches Gebot ansehen, d. h. als unverzichtbare Forderung für die Vergebung von Sünde und Schuld, dann allerdings ergäben sich große Schwierigkeiten für den realen Vollzug der Bußpraxis; der Akzent würde — wie schon einmal in der Geschichte — wieder allzu stark auf das Bekenntnis, nicht auf die Umkehr und Reue gelegt. Dies gilt es zu bedenken, wenn sich heute neue Formen der Buße entwickeln und der Stellenwert der Bußfeier neben dem sakramentalen Vollzug der Buße bedacht werden soll.

5. Wandel der Bußpraxis heute — das Sakrament der Versöhnung

Das Zweite Vatikanische Konzil hat in der Konstitution über die Heilige Liturgie (n. 72) eine Revision des Bußsakramentes gefordert. Wenn Umkehr bzw. Buße nicht bloß eine Angelegenheit des einzelnen Christen darstellt und unvertretbar vollzogen werden muß, sondern auch ihre soziale und ekklesiale Dimension besitzt, dann wird es auch verständlich, daß seit frühester Zeit die Gemeinschaft der Kirche ein elementares Mitspracherecht über den Ausschluß des Sünders aus der Gemeinschaft wie auch über die Wiedenzulassung und Aufnahme desselben in die Glaubensgemeinschaft und zur innigsten Form gemeinschaftlichen Lebens, zur Eucharistie, anmeldet und ausübt. Unter diesem ekklesialen Gesichtspunkt erweist sich jedoch die bisher praktizierte Form der sakramentalen Einzel- und Ohrenbeichte als unzureichend. Der gemeinschaftlich vollzogene Bußakt gehört wesentlich zum religiösen Leben einer christlichen Gemeinde. In der Vergangenheit wurde er wenig geübt oder war zumindest im Bewußtsein des gläubigen Volkes kaum gegenwärtig.

Inzwischen haben sich neue gemeinschaftliche Formen der Buße entwickelt. Sie fanden in der von Papst Paul VI. am 2. Dezember 1973 approbierten Neuordnung (*Ordo Paenitentiae*) eine offizielle Anerkennung. Bereits der Titel „Ordnung der Buße“ läßt aufhorchen; es geht nicht um eine Neuordnung des Bußsakramentes, son-

dern der Buße überhaupt. Die Bußliturgie soll nicht auf den sakramentalen Vollzug eingeschränkt werden. Buße ist eben „mehr“ als nur das Bußsakrament²⁹. In dieser Neuordnung sind Bußfeiern als Gottesdienste der ganzen Gemeinde vorgesehen. Während sich fünfzig Seiten liturgischer Texte auf die verschiedenen Formen sakramentaler Buße beziehen, enthalten nicht weniger als vierzig Seiten dieses Rituals Texte für nicht-sakramentale Bußgottesdienste, die als Modell angeboten werden. — Gerade in einem solchen Bußgottesdienst kommt nun besonders deutlich zum Ausdruck, daß sich Kirche nicht nur als Gemeinschaft der Heiligen — wie Paulus seine Christen anredet —, sondern auch als eine Gemeinschaft der Sünder vor Gott versteht. Nicht nur der einzelne Sünder, sondern mit ihm die ganze Gemeinde bekennt sich schuldig und erfährt Vergebung und auf diese Weise auch eine noch intensivere Einbindung in diese Kirche als den geheimnisvollen Leib, dessen Haupt Christus ist. Zugleich wird durch diese Möglichkeit der Bußfeiern die Einzelbeichte in keiner Weise abgelöst, entspricht sie doch bereits unter psychologischem Gesichtspunkt einem archetypischen Verlangen der menschlichen Psyche: Persönliche Schuld wird als Versagen vor Gott, also im engeren Sinne als Sünde, ausgesprochen und konkret als mir zugehörig anerkannt. Der Mensch hat ja ein Bedürfnis, Konflikte, Fehlverhaltensweisen und Schuld auszusprechen. Gerade von der Bedeutung der Sprache als Konkretisation und Materialisation eines bestimmten Geschehens her erhält so das Aussprechen persönlich zu verantwortender Vergehen seine besondere Bedeutung; es wird zum Ausdruck der persönlichen Umkehr. Hier knüpft die theologische Forderung an. Darüber hinaus hat sich eine lange theologisch begründete Tradition — gestützt auf das Herrenwort „Wem ihr die Sünden vergebt, dem sind sie vergeben ...“ (Joh 20, 23) — herausgebildet, die das konkrete Schuldbekenntnis wenigstens für die wirklich gewichtigen, den Menschen zutiefst betreffenden Vergehen fordert. Diese Tradition hat sich bewährt, selbst wenn sie heute in eine Krise gekommen ist.

²⁹ Vgl. hierzu R. Kaczynski, Erneuerte Bußliturgie, in: Hilfen zur Arbeit mit der neuen Bußordnung, Köln 1975, 13–32.

Auch innerhalb der evangelischen Kirche, in der das konkrete Schuldbekennnis und die sakramentale Wertung der Buße weithin verloren gegangen war, zeichnen sich neue Tendenzen einer Wertschätzung der Beichte ab. — Auch wenn es dem Menschen niemals möglich sein dürfte, in adäquater Weise seine Sündhaftigkeit und Schuld zu erkennen und zu artikulieren, so besitzt doch das Bekenntnis einzelner Sünden den Charakter einer hier unmittelbar konkret werdenden Umkehr und Buße.

Aus theologischer Perspektive wird man auf diese psychologisch bedeutsamen Faktoren zu Recht Bezug nehmen. Aber auch das Wort der Lossprechung im Namen Gottes als erlösendes Wort über Sünde und Schuld trägt, wenn es über den einzelnen Sünder gesprochen wird, der sich konkreter Vergehen schuldig bekennt, eine größere Dichte; es läßt die unmittelbar zugesprochene Schuldvergebung unmittelbar „hören“ und Wirklichkeit werden, nimmt man das sakramentale Geschehen nicht nur als leeres Symbol, sondern als wirkkräftiges Zeichen ernst.

Was das Bekenntnis betrifft, so ist weder von seiten des Sünders eine volle Einsicht in das Ausmaß seiner Sündigkeit und somit eine adäquate Nennung seiner Situation gefordert, noch hat sich der Priester als Untersuchungsrichter oder Advokat eines Ermittlungsverfahrens zu verstehen. Er ist aber ebenso wenig Psychiater, der etwa über die Zurechnungsfähigkeit des Büßers zu entscheiden und gleich einem Psychotherapeuten ihn von seinen Komplexen und unbewußten Hemmungen zu befreien hat. Es geht vielmehr darum, das Sündersein, das sich in konkreten Verfehlungen äußert, aufrichtig zu bekennen und zumindest dort, wo es sich wirklich um schwerwiegende gemeinschaftsschädigende Verfehlungen im Sinne von Todsünden handelt, zu artikulieren. Das ist das äußere Zeichen, welches der Sünder als Glied der Kirche setzt; es ist Ausdruck der inneren reumütigen Gesinnung. Von der materialen Vollständigkeit des Bekenntnisses kann bei Vorliegen entsprechender Gründe durchaus abgesehen werden. Der Priester hat also bei seinem „Dienst im Namen des Herrn“ nicht zu ermitteln, sondern lediglich dem reumütigen und bußfertigen Sünder das erlösende Wort des barmherzigen Gottes, das ja eigentlich schon im Augenblick der inneren

Umkehr oder genauer bei der sog. Liebesreue wirksam wird, zuzusprechen.

Eine gut gestaltete Bußfeier wird die persönliche Verantwortung des einzelnen fördern, die Erkenntnis unseres Versagens und Sünderseins — auch im transpersonalen Sinne — vertiefen und den Vollzug der Umkehr und Buße fördern. Davon dürfte dann auch eine persönliche Beichte profitieren, selbst wenn sie nicht mehr so oft vollzogen wird, wie dies früher der Fall war. Auch wenn sich das konkrete Bekenntnis bisweilen armselig und stümperhaft ausnimmt, die Bemerkung „Ich weiß nicht, was ich beichten soll“ muß noch nicht Ausdruck religiöser Bequemlichkeit und Oberflächlichkeit sein. In ihr zeigt sich oftmals auch, wie komplex unser gesamtes Handeln ist und wie groß unser Unvermögen, die eigene Mitverantwortung im einzelnen genauer auszudrücken. Entscheidend bleibt das innere Bedürfnis des Menschen nach Gottes erlösender Begegnung im Raum der christlichen Gemeinde. Dieses Bedürfnis wird sich in den verschiedenen möglichen Formen sakramentaler und nicht- oder quasi-sakramentaler Sündenvergebung niederschlagen, wobei die Grenze zwischen beiden durchaus bisweilen fließend werden kann. Wo in der Gemeinde immer wieder neu Gottes Offenbarungswort verkündet wird, wo Menschen dieses Wort gläubig in ihrem Herzen aufnehmen, dürfte ihnen nicht nur ihr Unvermögen und ihre Sündigkeit stärker bewußt werden; vielmehr wird der befreiende Charakter der christlichen Botschaft von der erbarmenden Liebe Gottes aufleuchten. Das Evangelium ist eben nicht Drohbotschaft, sondern Frohbotschaft.

Wohl keine Bischofskonferenz hat so deutlich den Wandel in der heutigen Bußpraxis der Gläubigen, vor allem den Rückgang der Einzelbeichte wahrgenommen und in einer eigenen Stellungnahme zum Ausdruck gebracht wie die Schweizer Bischofskonferenz im Rundschreiben vom März 1982. Es heißt darin: „Wie wir alle wissen, ist seit einigen Jahren die Zahl der Einzelbeichten sehr stark zurückgegangen; sie wird in den meisten Pfarreien nur noch von wenigen Gläubigen regelmäßig gepflegt, was wir Bischöfe bedauern. Dagegen erfreuen sich die Bußfeiern großer Beliebtheit. Der Rückgang der Einzelbeichte hat aber schon begonnen vor der Einführung

der Bußfeiern; die gut besuchten Bußfeiern haben offenbar gemacht, wie tief die Krise der Einzelbeichte ist ... Die Praxis der öfteren Beichte konnte auch zur Folge haben, daß sich Gläubige unbefriedigt fühlten, weil das Beichten ihnen zu oberflächlich, zu schematisch erschien ... Aber auch jene, die selten beichteten, waren oft hilflos und haben das Beichten mehr als auferlegte Pflicht denn als Ruf zur Umkehr verstanden“³⁰.

Gegenüber diesen Bedenken kann man allerdings auch als positiv einbringen, daß heute die Beichten und Beichtgespräche bedeutend persönlicher sind, als dies früher der Fall war. Dennoch wäre es ein bedenkliches Zeichen, wenn zwischen Bußfeier und Bußsakrament eine Konkurrenz in der Weise entstehen würde, daß schließlich die persönliche Einzelbeichte völlig verloren geht und Erwachsene nurmehr an Bußfeiern teilnehmen. Eine solche Konkurrenz sollte von vornherein vermieden werden.

Bußgottesdienste erfreuen sich in zahlreichen Pfarreien einer großen Beliebtheit. Grund hierfür ist sicherlich u. a. das geschärfte Bewußtsein und Gespür für die soziale und ekklesiale Bedeutung von Sünde und Schuld, Umkehr und Vergebung. Zudem weiß man heute genauer, daß im strengen Sinne eine Verpflichtung zum Empfang des Bußsakramentes eigentlich nur dann besteht, wenn wirklich eine schwere Sünde begangen wurde — und vieles, was früher als Tod-sünde angesehen wurde, hat nach heutigem sittlichen Bewußtsein nicht mehr dieses Gewicht. Für so manche mag auch der Bußgottesdienst gegenüber der Einzelbeichte als bequemerer Weg erscheinen; doch die Betreffenden sollten den Ernst ihrer Bußgesinnung und Umkehrbereitschaft prüfen. Bußgottesdienste wurden in den Bußordnungen der Bischöfe auch empfohlen. Die besondere Bedeutung einer solchen Bußfeier liegt sicherlich in der gemeinsamen Gewissenserforschung, in der auch eine verstärkte Sensibilisierung der Gläubigen für ihre sittliche Verantwortung und für den Glauben erfolgen kann. Als Wortgottesdienst konnte hierbei die Verkündigung einschlägiger biblischer Texte und ihre Interpretation stärker

³⁰ Vgl. J. Heinzmann, Erfahrungen mit der neuen Bußpraxis in der Schweiz, in: *Studia Moralia* Bd. XXI/1 (1983) 137—156, hier 148—149.

miteingebracht werden. Die Bußfeier hilft einer Gemeinde neu zu entdecken, „daß Sündenvergebung eben auch ein kirchlicher Vorgang ist, daß also Gott in der Gemeinschaft der Kirche Sünden vergibt“³¹. Dabei zeigt sich, daß doch viele Gläubige die Frage stellen: Müssen wir nach einer solchen Bußfeier nochmals unsere Sünden beichten oder haben wir wirklich Lossprechung von Sünde und Schuld erhalten? Hier bricht wieder eine verengte Sicht durch, die die Sündenvergebung nur an die unmittelbare sakramentale Lossprechung koppelt. In einigen Schweizer Diözesen wurden Bußgottesdienste mit einer sakramentalen Generalabsolution gefeiert. Dies führte zu einer Polarisierung in dem Sinne: „Entweder gehe ich nur zur Beichte oder umgekehrt nur zur Bußfeier“³².

Die neue Römische Bußordnung enthält jedoch bezüglich der sakramentalen Generalabsolution folgende Forderung: „Wem durch Generalabsolution schwere Sünden nachgelassen worden sind, der muß — sofern ihm dies moralisch möglich ist — die Einzelbeichte ablegen, sei es vor erneutem Empfang der Generalabsolution, sei es wenigstens innerhalb eines Jahres. In jedem Bußgottesdienst mit sakramentaler Generalabsolution hat der Priester den Gläubigen diese Pflicht in Erinnerung zu rufen“ (n. 34). Dabei hinterläßt die hier genannte Unterscheidung zwischen „läßlicher“ und „schwerer“ Sünde durchaus ein Unbehagen, da es in der praktischen Seelsorge äußerst schwierig ist, diese Fragen konkret zu beantworten. Diese zusätzliche Verpflichtung ist allerdings relativiert durch den Einschub „sofern ihm dies moralisch möglich ist“.

6. Bedeutung der Bußfeier:

Kirche als Subjekt und Ort der Versöhnung

Wie Sünde und Schuld, so tragen auch Umkehr und Versöhnung stets sozialen bzw. ekklesialen Charakter in dem Sinne, daß sie ihre Auswirkung auf das Zusammenleben mit den Mitmenschen und auf

³¹ Ebd. 144.

³² Ebd. 145 f.

die Gemeinschaft der Glaubenden in der Kirche besitzen. Als Getaufter bleibt jeder Christ — selbst dann noch, wenn er sich von der äußeren Gemeinschaft und Zugehörigkeit seiner Kirche trennt — eingegliedert in diesen „geheimnisvollen Leib“ der Kirche, dessen Haupt Christus ist. Die gesamte kirchliche Gemeinschaft ist darum auch bei jenen Heilsereignissen, die wir Sakrament nennen, aktives Subjekt. Sakrament meint ja eine Wirklichkeit, die im Zeichen eine größere unsichtbare Wirklichkeit nicht nur andeutet, sondern auch wirksam werden läßt; doch vermag das Zeichen jenes Glaubensgeheimnis, das im sakramentalen Geschehen zum Ausdruck kommt (nämlich eine spezifische Form der Begegnung der Kirche mit Christus), nicht hinreichend auszudrücken. In diesem Sinne gibt es eigentlich keine Privatbeichte oder Privatbuße; Sünde und Schuld sind eben nicht etwas nur ganz persönlich Privates. Insofern ist auch Kirche — und zwar nicht so sehr als Haus Gottes, sondern als Gemeinschaft der Glaubenden — jener Ort, wo sich Umkehr und Versöhnung vollzieht.

So war es ein Gewinn, als nun in der neuen Bußordnung auch Bußfeiern als Gottesdienste der ganzen Gemeinde vorgeschlagen wurden. Die Verkündigung des Wortes Gottes, die Prüfung des Gewissens, das gemeinschaftliche Gebet für- und miteinander um Vergebung von Sünde und Schuld und das gemeinschaftliche Bekenntnis dieser Schuld vor Gott brachte weit besser diesen gemeinschaftlichen Charakter der Buße und Umkehr zum Ausdruck als die bisherige Form der Beichte, die sich ja außerhalb des Gottesdienstes und „privat“ vollzog. Es wäre sicherlich zu wenig, wollte man solche Bußfeiern nur als Vorbereitung auf den Empfang des Bußsakramentes im engeren Sinne verstehen. Sie besitzen ihren eigenständigen Wert. Selbstverständlich vollzieht sich im Bußgottesdienst an jedem reumütigen Sünder Vergebung seiner Sünde und Schuld. Insofern ist es ein Fortschritt, wenn nunmehr die Bußliturgie nicht auf den sakramentalen Vollzug eingeschränkt wird. Es zählt ja auch zur Überzeugung der Christenheit, daß in vielfältiger Weise Sünde und Schuld von Gott getilgt werden: durch die Lesung der Heiligen Schrift, durch Gebet, Almosengeben, Fasten, Opfer und gute Taten. Im traditionellen römischen Ritus der Meßfeier wurde etwa seit der

Jahrtausendwende nach der Verlesung des Evangeliums — allerdings meistens unhörbar leise und nur vom Priester — der Satz gesprochen: „Durch die Worte des heiligen Evangeliums mögen getilgt werden unsere Sünden“ (*per Evangelica dicta deleantur nostra delicta*)³³. Im neuen liturgischen Buß-Ordo finden sich zahlreiche Texte für nichtsakramentale Bußgottesdienste als Modell. Dies ist sicherlich ein Schritt „aus einer ungesunden Verengung und damit Verarmung des Glaubensbewußtseins bezüglich der Sündenvergebung“³⁴. Das Bußsakrament wird im neuen Rituale auch Sakrament der Versöhnung genannt. Dabei geht es nicht um eine vom Menschen versuchte Versöhnung mit Gott, nicht um alttestamentliche Praktiken, wie sie mit Opfern und Sühneriten erfolgten. Der Mensch kann nicht Gott umstimmen oder versöhnen. Vielmehr geht Versöhnung von Gott aus, der in dem einmaligen Opfer Jesu Christi die Welt ein für allemal mit sich versöhnt hat. Christus ist als *der* Hohepriester gekommen; er ist „ein für allemal in das Heiligtum hineingegangen, nicht mit dem Blut von Böcken und jungen Stieren, sondern mit seinem eigenen Blut, und so hat er eine ewige Erlösung bewirkt“ (Hebr 9, 12). Die Initiative jeder Erlösung geht von Gott aus. Gott wird nicht versöhnt, wird nicht umgestimmt; vielmehr hat er die Welt mit sich versöhnt — wie Paulus an die Korinther schreibt: „Aber das alles kommt von Gott, der uns durch Christus mit sich versöhnt und uns den Dienst der Versöhnung aufgetragen hat“ (2 Kor 5, 18). Was also im Bußgottesdienst und erst recht im Bußsakrament geschieht, ist „Dienst der Versöhnung“. Der einzelne und die Gemeinde werden so mit Gott versöhnt³⁵. Was die Kirche tut, ist nur, diese Versöhnung dem Menschen zuzusprechen, ihm zu vermitteln.

Theologisch gesprochen müßte man jedoch sagen: Wenn in Jesus Christus und durch sein Heilswerk Versöhnung bereits erfolgt ist, dann wird bereits in dem Augenblick in einem Menschen diese Versöhnung Gottes durch Jesus Christus wieder wirksam, als er sich innerlich für sie öffnet, ernsthaft vom Bösen abwendet, und somit das

³³ Vgl. R. Kaczynski, aaO. 14.

³⁴ Ebd. 15.

³⁵ Ebd. 17–19.

Erlösungsgeschehen in ihm versöhnend Heil wirkt. Eine solche Umkehr und Reue schließt das Bekenntnis der Schuld nicht aus, sondern ein. Selbst wenn bei einer Bußfeier nur ein allgemeines Bekenntnis der Sünde erfolgt, würde doch auch hier für den reumütigen Todsünder Versöhnung mit Gott geschehen — für Sonderfälle ist ja auch im Bußgottesdienst die Möglichkeit einer sakramentalen Lossprechung vorgesehen. Die Gefahr besteht natürlich, daß durch eine solche sakramentale Bußfeier das persönliche Bekenntnis ganz zurückgedrängt, das Bußsakrament als „Einzelbeichte“ ganz verloren geht. Darum wird auch in einem solchen Fall ausdrücklich daran festgehalten, daß bei späterer Gelegenheit wirklich vorhandene schwere Sünde in der Einzelbeichte nochmals bekannt werden sollte. Wie wir bereits sahen, ist die auf dem IV. Laterankonzil 1215 auferlegte Verpflichtung zur jährlichen Beichte kirchliches (und somit bedingtes) Gebot, das zudem nur für den streng verpflichtend ist, der sich tatsächlich einer schweren Sünde schuldig weiß.

In der neuen Lossprechungsformel kommt dieser „Dienst der Kirche“ zum Ausdruck, wenn es heißt:

„Gott, der barmherzige Vater, hat durch den Tod und die Auferstehung seines Sohnes die Welt mit sich versöhnt und uns den Heiligen Geist gesandt zur Vergebung der Sünden. Durch den Dienst der Kirche schenke er dir Verzeihung und Frieden. So spreche ich dich los von deinen Sünden. Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.“

Wenn die glaubende Gemeinde Ort der Versöhnung ist, dann erscheint es sinnvoll, nach Möglichkeit den sakramentalen Vollzug der Buße im Gotteshaus vorzunehmen. So sehr auch das sog. „Beichtgespräch“ im Sinne der geistigen Beratung heute begrüßt und zunehmend gesucht wird, die Spendung des Bußsakramentes sollte nicht ganz im privaten Bereich bleiben — ist sie doch Liturgie.

Für die Feier des Bußgottesdienstes ist jedoch nur in besonderen Ausnahmefällen als Formel die sakramentale Lossprechung gestattet; die Bischöfe der Schweiz haben für ihren Bereich solche Ausnahmeregelungen erlassen. In einem solchen Fall muß die Feier des Bußgottesdienstes von einem Priester gehalten werden. Normalerweise aber ist für den Bußgottesdienst die allgemeine fürbittende

Formel um Vergebung von Sünde und Schuld vorgesehen. Ein solcher Gottesdienst könnte auch von einem Pastoralassistenten gehalten werden. Im engeren kirchenrechtlich genau umschriebenen Sinn kann nur jene Bußfeier den Anspruch der *sakramentalen* Buße erheben, die sich an die für eine gültige Spendung des Sakramentes festgelegten Riten und Normen der kirchlichen Autorität hält. In einem weiteren Sinne könnte man wohl auch die Bußfeier als „sakramental“ (quasi-sakramental) ansehen — doch wird eine solche Bezeichnung von seiten der kirchlichen Autorität abgelehnt, weil damit eine Verwischung der Grenze zwischen Bußfeier und Bußsakrament im engeren Sinne befürchtet wird.

Das Apostolische Schreiben vom 2. Dezember 1984 über Versöhnung und Buße (*Reconciliatio et Paenitentia*) nennt als Wege und Mittel zur Versöhnung die Bekehrung des Herzens und die Überwindung der Sünde; das Hören des Wortes Gottes, das persönliche und gemeinschaftliche Gebet; die Sakramente als die wahren Zeichen und Mittel der Versöhnung, besonders das Bußsakrament (a. 8). Dabei wird ausdrücklich betont, daß der ganzen Kirche die versöhnende Sendung zukommt (a. 12).

7. Sakrament der Versöhnung — Vorwegnahme des letzten Gerichtes

In der traditionellen Interpretation wurde das Bußsakrament unter dem Gesichtspunkt des Gerichtsverfahrens gesehen. Das Konzil von Trient (1545—1563) unterstrich diesen Gerichtscharakter und setzte das Bußsakrament mit einem Gerichtsverfahren parallel. Der Priester fälle einen Richterspruch, nachdem er durch das Sündenbekenntnis eine genaue Kenntnis der Sünde und Schuld erlangt und eine entsprechende Buße auferlegt habe. Das Sündenbekenntnis gehörte somit als Beweisaufnahme unverzichtbar zum sakramentalen Bußritus hinzu³⁶.

³⁶ Vgl. hierzu J. Werbick, *Die Beichte: Brüderliches Gericht und „lösendes“ Gespräch*, in: K. Baumgartner (Hg.), *Erfahrungen mit dem Bußsakrament* Bd. 2, München 1979, 201—231, hier 206. Vgl. jetzt auch: ders., *Schulderfahung und Bußsakrament*, Mainz 1985.

Die Konzilsväter wollten damit einen Akzent setzen gegenüber bestimmten reformatorischen Aussagen, denen sie zu entnehmen glaubten, das Bußsakrament werde nur als ein Dienst der Verkündigung und als Erklärung des „Freigesprochenenseins durch Gott“ angesehen. Demgegenüber legte nun das Konzil von Trient seinerseits den Akzent auf die sakramentale Lossprechung. Damit hält es an der spätmittelalterlichen Tradition fest, wie sie besonders bei Johannes Duns Skotus zum Ausdruck kommt: Die Aufmerksamkeit wird einseitig auf die Lossprechung gerichtet; das Sakrament als solches erscheint als „Veranstaltung Gottes“. Eine solche juristische Sicht des Bußsakramentes erscheint aber doch problematisch; sie führt leicht dazu, Sühne als „Ausgleich“ oder äquivalente Wiedergutmachung zu verstehen, nicht so sehr als von Gott her gnadenhaft geschenkte Versöhnung.

Im Anschluß an die biblischen Aussagen über das Strafgericht Gottes am Jüngsten Tage wird heute auch vorgeschlagen, das Bußsakrament als „sakramentale Vorwegnahme des letzten Gerichts und als sakramentalen Nachvollzug des in Jesus Christus geschehenen Gerichts“, eines „brüderlichen Gerichts“ zu sehen. In diesem sakramentalen Geschehen soll eben sichtbar werden, wie es um den Sünder hier und jetzt steht. „In der Begegnung mit dem brüderlich richtenden Menschensohn weiß sich der Beichtende an seine geringsten Brüder, an all jene gewiesen, denen er etwas — mehr noch: sich selbst — schuldig geblieben ist. Diesen geringsten Brüdern soll er zum Bruder werden; an ihnen, seinen ‚Opfern‘, soll er sich den Wirkungen seines Verfehlens stellen. In der Solidarität mit seinen Opfern soll er sich von ihnen zeigen lassen, wer er ist. Der Schmerz dieser Begegnung trägt in der Bußtheologie den Namen Reue“.³⁷ Gerade hier käme der Gedanke der Solidarität gut zum Ausdruck. Dabei bleibt auch bei diesem Ansatz der Akzent noch stark auf dem Akt der Lossprechung: „Mit der *Lossprechung* durch den Priester unterbricht der, in dessen Namen die Lossprechung vollzogen wird, den Unheilszusammenhang meiner Verfehlungen; er *verzeiht* mir meine Schuld und das heißt hier im wesentlichen: er ‚entläßt‘ mich

³⁷ AaO. 218.

aus dem Unheilszusammenhang meiner Verfehlungen ... und beruft (befähigt) mich von neuem dazu, auf sein schöpferisches Handeln einzugehen und den geringsten Brüdern ein Bruder zu werden.“³⁸ Wenn im volkstümlichen Verständnis oft gesagt wird „der Priester vergibt die Sünden — natürlich im Auftrage Jesu Christi“, so erscheint eine solche Aussage problematisch. Sie erweckt leicht den Eindruck eines magischen Geschehens, führt auch zu einem Mißverständnis dessen, was die Theologie unter „ex opere operato“ versteht (daß das Sakrament aus sich heraus eine Wirkung enthält). Gott ist es, der durch Jesus Christus die Welt mit sich versöhnt hat und damit Versöhnung bzw. Verzeihung von Sünde und Schuld gewährt; priesterliches Wirken ist nur Dienst, Vermittlung dieses Geschehens, das jedoch bereits mit der vollkommenen Reue im Pönitenten wirksam wird. Nach der Auffassung der Dominikaner des 13. Jahrhunderts — Albertus Magnus und Thomas von Aquin — kommt der Sünder, der in der Liebesreue seine Vergehen bereut, bereits gerechtfertigt zum Sakrament.

Das Bekenntnis der Sünde galt zwar schon in der Väterzeit als Voraussetzung des kirchlichen Bußverfahrens. Es wurde jedoch mit der wiederholten lehrmäßigen Festlegung, alle nach der Taufe begangenen Todsünden mit ihren artändernden Umständen zu bekennen, verschärft. Dabei fehlt uns bis heute eine einheitliche Auslegung dieser Verpflichtung. Während die nachtridentinischen Theologen noch weithin das individuelle Sündenbekenntnis als Forderung des göttlichen Rechtes verteidigen, halten sie in ihren praktischen Anweisungen dennoch wie selbstverständlich daran fest, daß unter bestimmten Umständen auf eine formelle Vollständigkeit des Bekenntnisses verzichtet werden kann. Der neue Bußordo bezeichnet das persönliche Bekenntnis aller Sünden und die Lossprechung durch den Priester als den einzigen *ordentlichen* Weg des Gläubigen zur Versöhnung mit Gott und mit der Kirche; es nennt aber auch als *außerordentlichen Weg* die Möglichkeit einer sakramentalen Generalabsolution ohne vorhergehendes persönliches Bekenntnis, das nach Möglichkeit später — zumindest hinsichtlich der als Todsünde erkannten Vergehen — nachgeholt werden soll.

³⁸ AaO. 218.

Die Bußgottesdienste aber werden in der Neuordnung der Buße verstanden als Feiern, bei denen sich das Gottesvolk versammelt, um das Wort Gottes zu hören, das zur Umkehr und Erneuerung des Lebens aufruft und die Erlösung von der Sünde durch den Tod und die Auferstehung des Herrn verkündet. Sie dürfen allerdings nicht mit der Feier des Bußsakramentes verwechselt werden; dennoch helfen sie „zur Erweckung vollkommener Reue, durch die die Gläubigen, welche die Absicht haben, später das Bußsakrament zu empfangen, Gnade bei Gott erlangen“.

Wenn in der Eucharistiefeyer im dritten Hochgebet vom „Opfer der Versöhnung“ gesprochen wird, dann kommt in diesen Worten das zum Ausdruck, was das Bußsakrament sein will: die Zuweisung der Versöhnung an den reumütigen Sünder. Man sollte darum nicht so sehr von „Lossprechung“, sondern besser „vom Zuspruch der Versöhnung“ reden. Die Kirche als ganze ist an der Versöhnung beteiligt. Sie ist nicht nur eine Kirche für die Sünder, sondern auch eine Kirche der Sünder — wie sie auch nicht nur eine Kirche für die Armen, sondern auch eine Kirche der Armen darstellt. Sie erfährt also im reumütigen Sünder Versöhnung und wirkt ihrerseits an dem Werk der Versöhnung, das ihr von Gott anvertraut worden ist, mit. Sie ruft nämlich durch die Verkündigung des Wortes Gottes zur Buße, tritt fürbittend für den Sünder ein, vermittelt im sakramentalen Geschehen Gottes Heilswerk.

Wenn allerdings die Dimension der Versöhnung die Kirche als ganze betrifft, wenn Sünde keine Privatsache ist, sondern stets auch ihre soziale Dimension und ihre Auswirkung auf diese Welt behält, dann muß eine solche Versöhnung für den Menschen und für die ganze Gemeinschaft auch eine Auswirkung haben auf die Änderung jener Verhältnisse, die menschliches Leben und Zusammenleben erschweren oder unmöglich machen. Auch Strukturen der Sünde könnten somit aufgebrochen werden. Im Leben des einzelnen dürfte sich einiges ändern — solche Änderung hat auch ihre „politische Seite“, ihre Auswirkung auf unser alltägliches Leben.