



Leid
Schuld
Versöhnung

Paulus Gordan (Hrsg.)

Salzburger
Hochschulwochen
1989

Styria

LEID SCHULD VERSÖHNUNG

Im Auftrag des Direktoriums
der Salzburger Hochschulwochen
als Jahrbuch
herausgegeben von

Paulus Gordan

VERLAG STYRIA

Der vorliegende Band
enthält die Vorlesungen der Salzburger Hochschulwochen,
die in der Zeit vom 24. Juli bis 5. August 1989
unter dem Thema
„Leid – Schuld – Versöhnung“
an der Universität Salzburg abgehalten wurden.

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des
Katholischen Hochschulwerkes in Salzburg.

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Leid – Schuld – Versöhnung :
die Vorlesungen der Salzburger Hochschulwochen 1989 /
Paulus Gordan (Hrsg.).
Graz ; Wien ; Köln : Verl. Styria, 1990
ISBN 3-222-11931-7

NE: Gordan, Paulus [Hrsg.]; Salzburger Hochschulwochen <1988>



© 1990 Verlag Styria Graz Wien Köln
Alle Rechte vorbehalten
Printed in Austria
Umschlaggestaltung:
Zembsch' Werkstatt, München
Gesamtherstellung:
Druck- und Verlagshaus Styria, Graz
ISBN 3-222-11931-7

INHALT

Geleitwort . . 7

Rudolf Kirchschräger
Kann Recht Schuld sühnen? . . 11

Richard Schaeffler
Menschlich leben im Angesicht von Tod und Schuld? . . 23

Eugen Biser
Sündenvergebung und Sinngebung . . 43

Raymund Schwager
Der Böse, das Böse und der gute Gott . . 69

Jacob Kremer
Der barmherzige Vater (Lk 15). . 91

Hermann Häring
Theologie der Erbschuld . . 119

Bernhard Uhde
Leidüberwindung durch Selbsterlösung . . 143

Brita Steinwendtner
Hiobs Klage heute . . 161

Übersicht über die Lehrveranstaltungen
der Salzburger Hochschulwochen 1989 . . 185

Die Autoren dieses Bandes . . 187

SÜNDENVERGEBUNG UND SINNGEBUNG

I.

ANTHROPOLOGISCH-THEOLOGISCHER EINSTIEG

Wer von Sünde spricht, wirft einen Blick in den Abgrund, den der Mensch nach einem berühmten Augustinuswort in sich trägt, genauer gesagt, der er – sich selber ist. „Welch abgrundtiefes Geheimnis ist doch der Mensch“, heißt es im vierten Buch der augustinischen Konfessionen, das auch eine der tiefsten Aussagen zum Todesproblem enthält; „selbst seine Haare, die du, Herr, gezählt hast und von denen keines bei dir verlorengelht, sind leichter zu zählen als die Regungen und Bewegungen seines Herzens“.¹ Und jedermann wird auch der Behauptung zustimmen, daß mit dem Begriff „Sünde“ die dunkelste Stelle in diesem Abgrund angesprochen ist: der Tiefpunkt menschlicher Verlorenheit. Dem entsprechen auch die Bestimmungsversuche, mit denen Augustinus das Unwesen der Sünde auf den Begriff zu bringen sucht. Er empfindet es als geradezu „monströs“, daß der menschliche Geist zwar dem Körper Befehle zu erteilen vermag, daß er aber auf eine fast unübersteigbare Barriere stößt, wenn er sich selbst zu gebieten sucht. Doch dazu kommt es, weil der Sünder Gott, dem Quell des Lichts, den Rücken kehrt.² Durch die Sünde gerät der Mensch demgemäß in einen Zustand der „incurvatio“; er, der doch durch die Fähigkeit zum aufrechten Gang ausgezeichnet ist, krümmt sich gegen den Zug seines Wesens in sich selber ein. An eine zweite Bestimmung erinnerte Walther Rehm zu Beginn seiner Studie zur dichterischen Gestaltung des Unglaubens.³ Der Mensch, der zum Bild und Gleichnis Gottes geschaffen ist, hat in Gott seine wahre Sinnmitte, so daß er umso mehr bei sich ist, je mehr er von sich abläßt, um sich auf Gott hinzuordnen. Doch in seiner Gier, die ihm zugestandene Eigenmacht auszukosten, versucht er sich selbst zum Mittelpunkt der Welt aufzuwerfen. Darin besteht das Unwesen der Sünde; sie ist das vermessene „experimentum suae medietatis“.⁴

Gemeinsam ist diesen Bestimmungen, daß sie die Sünde als den Extremfall menschlicher Selbstentfremdung darstellen. Im Bestreben, sich in sich selbst zu verschließen und dadurch zum Zentrum der Welt zu erheben, vergreift der Mensch sich derart an seinem eigenen Wesen, daß er dem extremen Selbstverlust verfällt. So zieht er das Urteil des Evangeliums auf sich: „Wer sein Leben zu gewinnen sucht, wird es verlieren“ (Lk 9,24).

Damit tritt das Problem der Sünde in einen größeren Zusammenhang. Sie erscheint als Grenzfall menschlicher Selbstentfremdung. Was Karl Marx den spätkapitalistischen Produktionsverhältnissen anlastete, hat offensichtlich eine multifaktorielle Veranlassung. Nicht nur äußere Lebensumstände, zu denen selbstverständlich auch die Arbeitsbedingungen gehören, sondern auch innere Fehlentscheidungen können den Menschen in ein Mißverhältnis zu sich selber bringen. Er ist dann nicht mehr derjenige, der er von seiner Wesensbestimmung her sein soll, noch nicht einmal mehr derjenige, der er sein möchte. So gerät er in eine paradoxe Abdrift von sich selbst, in einen Zustand des Selbstzerwürfnisses und der Exzentrizität, der nicht genauer als mit dem Begriff „Entfremdung“ beschrieben werden kann.⁵ Für die Zuordnung der Sünde ist ihre Beschreibung in der Geschichte vom ersten Brudermord (Gen 4,6ff) aufschlußreich, in der die Sünde als lauender Dämon erscheint, der den Menschen in seine Gewalt bringt, sofern er nicht von ihm, dem Versuchten, beherrscht wird:

Der Herr sprach zu Kain: Warum überläuft es dich heiß, und warum senkt sich dein Blick? Nicht wahr, wenn du recht tust, darfst du aufblicken; wenn du aber nicht recht tust, lauert an der Tür die Sünde. Auf dich hat sie es abgesehen; doch du werde Herr über sie!⁶

In einer weniger bildhaften Sprache sagt Paulus im Römerbrief dasselbe, wenn er den Zwiespalt des Sünders mit den Worten umschreibt:

Ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will. Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, bin nicht mehr ich es, der so handelt, sondern die in mir wohnende Sünde ... In meinem Innern freue ich mich am Gesetz Gottes; doch fühle ich ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das mit dem Gesetz meiner Vernunft im Streit liegt und mich gefangen hält im Zwang der Sünde, von dem meine Glieder beherrscht werden. Ich unglücklicher Mensch; wer wird mich von diesem todverfallenen Leib befreien! (Röm 7,19–24)⁷

Wie aber kommt es zu dieser Selbstentfremdung des Menschen, von der die Sünde, wie der die Paulusstelle beschließende Notschrei zeigt, lediglich einen Grenzfall bildet? Wie kommt es, radikaler noch gefragt, daß der Mensch von der ihm zubestimmten Seinshöhe und damit von sich selber abfallen kann? Wie kommt es, daß im Blick auf ihn gefragt werden muß: Ist der Mensch, was er sein kann?⁸ Das ist die Grundfrage einer Anthropologie, die im Unterschied zur klassischen nicht von einem feststehenden Besitzstand des Menschen ausgeht, sondern von einem „Potential“, über das er, zumindest im Regelfall, nicht voll verfügt. Es ist somit die Grundfrage einer Anthropologie, die das Menschsein mehr noch als durch sein „Wesen“ durch Modalbegriffe wie „können“, „sollen“ und „dürfen“ bestimmt sieht und im Unterschied zur klassischen Wesensanthropologie deshalb als Modal-Anthropologie gekennzeichnet werden könnte. Sie hat ihren Ansatz darin, daß der Mensch größer gedacht ist, als er meist selbst wahrhaben will; daß er sich in seinem Seinkönnen – als Individuum wie als Gattung – noch längst nicht voll eingeholt hat; daß er der Welt und sich selbst mehr verspricht, als er faktisch hält und leistet.

Dem Unterschied der Konzeption entspricht die andersartige Fragestellung. Die klassische Anthropologie fragte nach dem Wesen des Menschen. In einem luziden Durchblick zeigte Immanuel Kant, daß ihre Ausgangsfrage nicht nur dem Menschen selbst auf den Grund ging, sondern alle möglichen Frageweisen umfaßte; denn die Frage der Philosophie „Was kann ich wissen?“ kann zusammen mit der Frage der Ethik „Was soll ich tun?“ und der Religion „Was darf ich hoffen?“ auf die Grundfrage zurückgeführt werden: Was ist der Mensch? Schon eine relativ geringfügige Erweiterung dieser Reduktion führt zur Erkenntnis, daß im Grunde sämtliche Kulturleistungen auf die anthropologische Wesensfrage zurückbezogen sind, so daß umgekehrt alles, was Philosophie, Wissenschaft, Technik, Literatur und Kunst im Laufe der Jahrtausende hervorbrachten, als der umfassende Versuch des Menschen angesehen werden kann, die Frage nach dem, was er „ist“, zu beantworten.

Gegen alle Wahrscheinlichkeit geht die Modal-Anthropologie nun aber davon aus, daß diese offenkundige Grund-Frage nochmals, und jetzt durch eine buchstäblich „radikalere“ Fragestellung, überholt werden kann: durch eine Frage, die sich auf die Möglichkeit menschlicher Selbstentfremdung und Selbstüberschreitung richtet. Sie sieht sich darin durch jene bahnbrechenden Denker bestätigt, die den großen „Umbruch des Denkens“ (Steinbüchel) in diesem Jahrhundert vollzo-

gen.⁹ Von dem fraglos bedeutendsten von ihnen, Franz Rosenzweig, versichert der ihm eng verbundene Martin Buber:

Die wesentliche Gesprochenheit des Du ist ihm in Gottes an Adam gerichtetem „Wo bist du?“ gefaßt, und dieses ausdeutend fragt er: „Wo ist ein solches selbständiges, dem verborgenen Gott frei gegenüberstehendes Du, an dem er sich als Ich entdecken konnte?“ Daß nun von hier aus innerbiblisch ein Weg zu jenem „Ich habe dich beim Namen gerufen. Du bist mein“ sichtbar wird, mit dem Gott sich „als der Urheber und Eröffner dieses ganzen Zwiegesprächs zwischen ihm und der Seele“ ausweist; das ist Rosenzweigs bedeutungsvoller theologischer Beitrag zu unserer Sache.¹⁰

Tatsächlich stößt diese Wo-Frage, durch die Gott den schuldig gewordenen Menschen zur Verantwortung zieht, die Tür zu jener Dimension auf, die von der klassischen Was-Frage weder umgriffen noch ausgeschöpft werden konnte. Es ist die Frage nach dem wesentlichen Aufenthalt des Menschen, nach dem Ort seiner Geborgenheit und sinnerfüllenden Zugehörigkeit. Als solche wird sie ihm auf seinem ganzen Weg in die Geschichte nachgehen und diese zu dem nie zum Abschluß gekommenen Versuch gestalten, die verlorene Geborgenheit des Ursprungs durch Schaffung stets neuer Ersatzparadiese zu kompensieren.

Doch die paradiesische Wo-Frage führt nicht nur in die Geschichte des Menschen hinein; sie eröffnet vielmehr auch jenen Prozeß, den man als seine „Geschichte mit sich selbst“ bezeichnen kann. Denn die Frage nach der Geschichtsfähigkeit des Menschen bleibt so lange ungeklärt, als nicht deutlich wurde, daß er, bevor er in seine durch Taten und Leiden, Leistungen und Versagen, Glücksfälle und Rückschläge gekennzeichnete Geschichte eintritt, eine „Geschichte mit sich selbst“ durchlebt. Wie jede Geschichte ist auch sie durch Siege und Niederlagen bestimmt. Doch die Niederlagen bestehen in diesem Fall in den unterschiedlichen Formen, in denen es zum „Abfall“ des Menschen von seiner ureigenen Seinshöhe kommt, und die auch alle Möglichkeiten seiner Selbstentfremdung umfassen. Demgegenüber sind die „Siege“, die er auf dem Feld dieser Geschichte erringt, die Entscheidungen, durch die er von seinen Möglichkeiten den jeweils besseren Gebrauch macht, die ihn somit ebenso sehr vom Strom der breiten Masse unterscheiden wie zu seinem personalen Selbstbesitz führen. Nie vermöchte der Mensch in das große Geschichtsgeschehen, an dem er ohnehin meist als ein in Mitleidenschaft Gezogener beteiligt ist, einzugreifen, wenn es diese „Einübung“ dazu im Binnenraum seiner eigenen Existenz nicht gäbe.

Zu jeder Geschichte gehört ein Chronist, da geschichtliche Fakten bekanntlich erst durch ihre Protokollierung zu voller, dem Vergessenwerden entzogener Relevanz gelangen. Erst im Spiegel der Geschichtsschreibung gelangt die Geschichte zu ihrer vollen Authentizität. Das gilt uneingeschränkt auch für die Geschichte des Menschen mit sich selbst. Durch die Frage nach der dafür kompetenten Instanz gerät man jedoch unwillkürlich in einen Widerstreit. So sehr es nahe liegt, die Frage mit dem Hinweis auf das Gewissen zu beantworten, fühlt man sich doch zugleich an das „Daimonion“ des Sokrates erinnert, das ihn davon abhielt, eine Fehlentscheidung zu treffen, und dessen Schweigen im Fall der Prozeßverhandlung ihn davon überzeugte, daß ihm durch das vorhersehbare Todesurteil nichts wirklich Schädliches widerfahren werde.¹¹ Die Lösung liegt in der Mitte, näher bei der ersten Option, jedoch in unverzichtbarer Beziehung zur zweiten, da das „Daimonion“ im Unterschied zur allbekannten Gewissensreaktion eindeutig mit der Sinnfrage des Menschen zu tun hat. Daß es Sokrates vom Beschreiten des Todesweges nicht zurückhält, heißt im Sinne Platons unzweifelhaft, daß er den Tod nicht als Abbruch, sondern als Vollendung der menschlichen Sinngestalt versteht. Wenn dieser Gesichtspunkt zum Gewissensbegriff hinzugenommen wird, fächert sich dieser in ungewohnter Weise auf, so daß mit einer Mehrzahl von Gewissensformen zu rechnen ist. Bekannt ist im allgemeinen nur die „ethische“, die über die Beziehung des Menschen zur Ordnung des Sittlich-Guten wacht und auf ihre Verletzung mit „Gewissensbissen“ reagiert. Indessen kennt der allgemeine Sprachgebrauch ebenso ein „ästhetisches“ Gewissen, auch wenn in diesem Fall von gutem oder schlechtem „Geschmack“ die Rede ist. Da dieser aber nichts mit kunst- und stilgeschichtlicher Schulung zu tun hat, bezieht er sich eindeutig auf das Grundverhältnis des Menschen zur Ordnung des Schönen, das im Fall des schlechten Geschmacks der ebenso notwendigen wie schwer vollziehbaren Korrektur bedarf. Und schließlich kennt der allgemeine Sprachgebrauch auch eine „kognitive“ Gewissensform, die immer dann gemeint ist, wenn von einem Menschen gesagt wird, daß er ein gutes oder schlechtes „Urteil“ habe. Auch dieses ist keine Funktion der philosophischen Schulung, sondern Ausdruck dessen, was man den intakten oder gestörten „Instinkt“ für die Wahrheit nennen könnte.¹²

Wenn aber die Ordnung der Lebenspraxis in einer inneren Entsprechung zu der des Denkens steht, wird man an dieser Stelle genauso wie Kant verfahren dürfen, als er die Hauptformen menschlichen Fragens

auf die Grundfrage „Was ist der Mensch?“ zurückführte. Den angesprochenen Gewissensformen muß dann eine noch ursprünglichere zugrunde liegen, in der es nicht um die Beziehung des Menschen zu den großen Wertordnungen, sondern um sein Verhältnis zu sich selber geht. Es liegt nahe, diese Grundform als das „Existenzgewissen“ zu bezeichnen. In ihm besitzt der Mensch das Sensorium, das darüber wacht, ob er sich fallen und treiben läßt oder ob er im Widerstand gegen die desintegrativen Tendenzen der Zeit sein unverwechselbares personales Antlitz auszugestalten sucht. Im Hinblick darauf sprach Guardini von der „Annahme seiner selbst“; und er umschrieb damit das Ziel, das man mit einer Wendung ins Ethische als die Kardinaltugend der Gegenwart bezeichnen könnte.

Da es sich dabei um etwas ebenso Naheliegenderes wie weithin noch Unbekanntes handelt, sind Zeugnisse wichtig, die den Spruch dieses Existenzgewissens verdeutlichen. Sie finden sich vor allem dort, wo sich das Gespür für die Minderungen und Steigerungen des Menschseins deutlicher als sonst entwickelte: im Feld der christlichen Askese. So betet der Kirchenvater Cassiodor am Schluß seiner Betrachtung über die Menschenwürde (De anima):

Entreiß mich mir selbst und bewahre mich in dir. Bekämpfe, was mein Werk ist, erobere dir wieder dein eigenes Werk! Denn mein bin ich nur, wenn ich dir gehöre. Weg ohne Irrsal, Wahrheit ohne Doppelsinn, Leben ohne Ende! Laß mich erkennen, wie nichtig ich bin ohne dich, laß mich einsehen, was ich mit dir sein kann. Wissen will ich, was ich bin, um zu erreichen, was ich noch nicht bin!¹³

Wie eine Vorwegnahme von Heideggers Analyse der Alltäglichkeit und der in ihr herrschenden Nötigung zu einem angepaßten, dem Diktat des „Man“ unterworfenen Dasein wirkt ein Traumgesicht aus der Lebensgeschichte des Anselm von Canterbury, das ihm Menschen aus allen Ständen vor Augen führt, die sich von einem gewaltigen Strom treiben lassen und dabei das Schmutzwasser gierig in sich hineinschlingen; schließlich wird ihm das Bild mit den Worten gedeutet:

Wundere dich nicht; es ist der Wirbelstrom der Welt, den du siehst. In ihn werden die Weltmenschen hineingerissen, und sie lassen sich von ihm treiben.¹⁴

Vom Zuspruch des Existenzgewissens vermittelt demgegenüber die Stimme einen Begriff, die Nikolaus von Kues nach seiner Abhandlung über „Das Sehen Gottes“ (von 1453) in der Tiefe seines Herzens vernimmt:

Während ich so im Schweigen der Betrachtung verharre, antwortest du, Herr, in meinem Innern mit den Worten: Sei dein eigen, dann bin auch ich dein eigen!¹⁵

Gegen Ende der Neuzeit verdichtet sich die kritische Existenz-erfahrung zu programmatischen Äußerungen und suggestiven Bildern. In der persönlichsten seiner Schriften, „Die Wiederholung“ (von 1843) betitelt, klagt Kierkegaard seinem „stummen Mitwiser“, wobei er sich insgeheim auf die Gestalt des alttestamentlichen Hiob bezieht:

Mein Leben ist zum Äußersten gebracht, ich ekle mich am Dasein, es ist geschmacklos, ohne Salz und Sinn. Man steckt den Finger in die Erde, um zu riechen, in welchem Land man ist; ich stecke den Finger ins Dasein, es riecht nach – Nichts. Wo bin ich? Was will das besagen: die Welt? Was bedeutet dieses Wort? Wer hat mich in dieses Ganze hineingestellt und einfach stehen lassen? Wer bin ich?¹⁶

Hier ist nicht nur die biblische Wo-Frage, die Rosenzweig als den radikaleren Zugriff erwies, erstmals zu philosophischen Ehren gebracht; vielmehr erklingt an dieser Stelle auch das Wort „Sinn“ erstmals in seinem modernen Bedeutungsvolumen. Ebenso klar wird aber auch, daß dem Menschen nichts so unbekannt ist wie der Sinn seines Daseins, so daß er sich in der Frage danach geradezu verzehrt. Das ist für Nietzsche Anlaß, den Menschen grundsätzlich in Frage zu stellen. Er nennt ihn deshalb, lange vor Alexis Carrel, das „unbekannte Wesen“, einen „Lärm auf dunklen Gassen“, ein zwischen Tier und Übermensch geknüpftes Seil, das „noch nicht festgestellte Tier“, einen „Übergang und Untergang“.¹⁷ Und er fand darin die gegensinnige Zustimmung Max Schelers und Arnold Gehlens: des einen, der ihn in die Nähe der Gottheit rückte, sofern er in ihm das zur Vergegenständlichung der ganzen Welt befähigte, selbst aber „nicht gegenstands-fähige“ Subjekt erblickte; aber auch des andern, der ihn zum „Mängelwesen“ erklärte und damit am Gegenpol ansiedelte.¹⁸ Eine ungleich stärkere Resonanz löste Nietzsche jedoch dadurch aus, daß er durch seinen mit dem Passionswort „Ecce homo“ überschriebenen Lebensrückblick zum Ausdruck brachte, daß vom Menschen im Grunde nur exklamatorisch gesprochen werden kann, und damit das Stichwort zu der breitgefächerten Dokumentation des gebrochenen Menschseins in der modernen Literatur (Werfel, Musil, Broch, Faulkner, Frisch, Nossack), Malerei (Picasso, Beckmann, Chagall, Bacon) und Musik (Pfitzner, Hindemith, Berg) ausgab.

Wenn man sich diese Zeugnisse vergegenwärtigt, wird klar, daß mit dem Begriff Sünde, so Schreckliches er bezeichnet, der „Abgrund

Mensch“ noch nicht ausgelotet ist, weil die Möglichkeit seiner Selbstentfremdung tiefer reicht, bis dorthin, wo er ins Zerwürfnis mit sich selbst gerät. An diesem erstmals von Kierkegaard erreichten Tiefpunkt taucht dann allerdings auch erstmals der Schlüsselbegriff des heutigen Bewußtseins, der Ausdruck „Sinn“, auf. Offensichtlich muß das Problem über die mit „Sünde“ bezeichnete Zielmarke hinausgeführt werden, wenn klar werden soll, daß Sündenvergebung etwas mit Sinnfindung zu tun hat. Doch was trieb die Frage über die Zielmarke hinaus, an welcher die Erörterung bisher fast ausnahmslos innehielt? War es nur der neue Zugriff in Gestalt der Wo-Frage, oder kamen zusätzliche Faktoren ins Spiel? Darauf muß sich die Überlegung nun konzentrieren.

II.

KRISE DES SÜNDENBEWUSSTSEINS

Wenn man dem noch unbekanntem Faktor auf die Spur kommen will, ist es ratsam, auf die zeitkritischen Bemerkungen zu achten, mit denen Josef Pieper seine Abhandlung über den Begriff Sünde (von 1977) einleitet.¹⁹ Zwar geht er davon aus, daß man aus der bloßen Wortgebrauchsstatistik weder für vergangene Zeiten noch für die Gegenwart folgern könne, „die mit dem Wort ‚Sünde‘ gemeinte Realität sei schlechterdings aus dem Bewußtsein der Menschen verschwunden und in den Abstellraum der ‚Museumssphäre‘ verdrängt worden“. Denn die Sache sei offenbar „viel komplizierter, als sie dem ersten Hinblicken erscheint“.²⁰ Indessen führt er eine ganze Reihe von Zeugnissen auf, die auf den Untergang des Begriffs „Sünde“ schließen lassen. Schon vor Eröffnung der Diskussion hegt er den Verdacht, daß das Wort „Sünde“ nicht weniger tot sei, als dies nach einer Akademierede von Paul Valéry auf den Gegenbegriff „Tugend“ zutrifft.²¹ Man könnte seinen Verdacht mit einer Behauptung Paul van Burens verstärken; denn in seinem einst vieldiskutierten Werk „The secular Meaning of the Gospel“ hatte dieser die These gewagt:

Heutzutage können wir nicht einmal Nietzsches Ruf, daß Gott tot ist, verstehen, denn wäre dies der Fall, wie könnten wir es wissen? Nein, das Problem ist heute dies, daß das Wort „Gott“ tot ist.²²

Ungeachtet seiner eigenen Unschlüssigkeit läßt er in der Folge zwei profilierte Vertreter der Gegenwartsphilosophie zu Wort kommen, die übereinstimmend für die „Gegenstandslosigkeit“ des Aus-

drucks plädieren: Nicolai Hartmann mit seiner Behauptung, daß die Ethik für den Begriff Sünde „keinen Raum“ habe, und Martin Heidegger mit der gleichsinnigen These, daß „philosophisches Fragen grundsätzlich nichts von der Sünde weiß“.²³ Von da aus blendet er auf Nietzsche zurück, der sich in seinem „Zarathustra“ zu dem Anspruch verstieg: „Ich erwürgte selbst die Würgerin, welche Sünde heißt“, und der in der „Morgenröte“ (von 1883) unter dem Stichwort „Zur Pflege der Gesundheit“ in aller Form zur Abschaffung der Sünde aufruft:

Schaffen wir den Begriff der Sünde aus der Welt – und schicken wir ihm den Begriff der Strafe bald hinterdrein!²⁴

Dabei ließ sich Pieper freilich entgehen, daß Nietzsche hier wie an anderer Stelle auf den Schultern Heines steht und daß schon Kierkegaard in einem späteren Zusatz zu seiner „Einübung im Christentum“ (von 1850) den Vorwurf erhob, daß man, um den Zugang zum Christentum zu erleichtern, dessen Grundbedingung, die Sünde, „abgeschafft“ habe.²⁵ Zu Heine aber bemerkt sein kulturkritischer Biograph Dolf Sternberger:

Alle Motive und Momente seiner Freuden-Religion, das Hellenische, das Anti-Christliche, das „Seraphinische“, das Utopische, die Vergöttlichungs-Phantasie in jeglicher Gestalt, ja die Vorstellung von einer „Emanzipation“, die er so lange hegte, vom „Befreiungskampf der Menschheit“, alle lassen sich in diesem Punkt versammeln: die Abschaffung der Sünde, nämlich des Sündenbewußtseins, das Ziehen des Pfahls aus dem Fleische, die Lösung vom Moralgesetz und die Entthronung des jenseitigen Gesetzgebers, die Stiftung rein menschlicher, autonomer Glückseligkeit.²⁶

Und er zitiert, gestützt auf Heines wiederholt erhobenen Vorwurf, daß das Christentum „die Sünde und die Hypokrisie“ in die Welt gebracht habe, den Vers aus „Deutschland. Ein Wintermärchen“ (von 1844), der die Abschaffung in geradezu prophetischer Sprache proklamiert:

Es wächst heran ein neues Geschlecht
Ganz ohne Schminke und Sünde,
Mit freien Gedanken, mit freier Lust –
Dem werde ich alles verkünden.²⁷

Beim Rückgang auf Heine stößt man, fast verblüfft, auf den Begriff, der sich wie das Leitwort eines höchst aktuellen Vorgangs ausnimmt: die Abschaffung der Sünde. Denn wie im Glaubensbewußtsein der Gegenwart ist auch in ihrer Moralität ein tiefgreifender Wandel eingetreten. Er besteht auf der einen Seite in jenem „dimensionalen

Wachstum der Liebe“, das sich in der Einbeziehung der Behinderten, der Notleidenden der Dritten Welt und sogar der vom Menschen ausgebeuteten und zerstörten Natur in den Bereich der menschlichen Verantwortung äußert. Auf der anderen Seite ist aber auch das zu registrieren, was das Stichwort zum Ausdruck bringt: der Schwund des Sündenbewußtseins. Wie die Autoritätskrise gehört er zweifellos zu den folgenschwersten Zäsuren im Denken der Gegenwart. Dabei ist mit der Rede von einer „Zäsur“ angedeutet, daß es sich um einen nicht mehr revozierbaren Prozeß handelt, gegen den alle Appelle zur „Wiederentdeckung der Sünde“ nicht aufkommen.²⁸ Schärfer noch läßt sich der Vorgang im Anschluß an eine Wendung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie bestimmen, die im Blick auf die demoralisierenden Lebensverhältnisse der spätkapitalistischen Gesellschaft von einer „strukturellen Sünde“ spricht. In Anlehnung an diesen Begriff könnte das angesprochene Phänomen mit dem einer „strukturellen Exkulpierung“ verdeutlicht werden. Wie insbesondere die Eskalation der Eigentumsdelikte zeigt, wäre sogar der in der englischen Moralphilosophie aufgekommene Begriff der „moral insanity“ für die Kennzeichnung nicht zu hoch gegriffen. Doch wie konnte es dazu kommen, nachdem doch das Bewußtsein des Kirchenvolks bis vor kurzem eher durch eine ethische Über-Sensibilisierung gekennzeichnet war?

Auf der Suche nach den Gründen wird man zunächst schon bei der durch den Begriff der „Postmoderne“ gekennzeichneten Mentalität fündig. Wie diese durch die Entthronung der tragenden Denkprinzipien zugunsten des „Prinzips Beliebigkeit“ gekennzeichnet ist, trägt sie auch einen ethischen Relativismus, wie er für die „permissive“ Gesellschaft der Gegenwart typisch ist, offen zur Schau.²⁹ Doch hinter der Kulisse der Postmoderne erhebt dann auch schon das Gespenst der Spätfolgen des Nationalsozialismus sein Haupt. Was die Schlagworte von „Blut und Boden“ und der „rassischen Höherzüchtung“ nur undeutlich erkennen lassen, trat in Form einer Biologisierung des Fühlens und Denkens tatsächlich ein. Vorstellungen des nationalsozialistischen Sozial-Darwinismus verdrängten unmerklich die ethischen Prinzipien und ließen vieles von dem, was einst als Sünde und Verbrechen galt, als biologische Notwendigkeit erscheinen. Wie die neuerdings wiederentfachte Euthanasie-Diskussion zeigt, blieben die Folgen dieser biologischen Bewußtseinsveränderung keineswegs auf den nationalsozialistischen Herrschaftsbereich beschränkt; vielmehr griff die Suspendierung der ethischen Prinzipien nicht zuletzt auch auf den angelsächsischen und nordamerikanischen Lebensraum über. Und

das besagt, daß diese „strukturelle Exkulpierung“ als weltweites und keineswegs nur regionales Problem zu gelten hat.

Zuletzt aber stößt die Suche nach dem Urheber auf den, der zwar keineswegs für die Hitler-Diktatur verantwortlich zu machen ist, ihrer Ideologie jedoch durch seine präfaschistischen Lebensentwürfe vorarbeitete und überdies mit seiner Rede von der „blonden Bestie“ und dem „künftigen Herrn der Erde“ verbale Zubringerdienste leistete. Urheber der umfassenden Suspendierung des Ethischen ist Nietzsche vor allem aber durch sein anthropologisches Postulat, daß der Mensch, dieses „noch nicht festgestellte Tier“, aus seiner gegenwärtigen Dekadenz in den „schrecklichen Grundtext homo natura“ zurückübersetzt werden müsse, und durch seine großangelegte Kritik der christlichen Moral.³⁰

Nietzsches Moralkritik steht im Kontext seiner Kritik der abendländischen Kultur, die er für die Dekadenz der allgemeinen Lebensverhältnisse und insbesondere des Menschen verantwortlich macht. Umgekehrt kommt erst in seiner Kritik der christlichen Moral der Grund ans Licht, weswegen er die gesamte Kultur der Lebensfeindlichkeit bezichtigt. Schon der Platonismus, mit dem er den christlichen Asketismus beginnen sieht, so wie er umgekehrt das Christentum einen „Platonismus fürs Volk“ nennt, hat seinem Verständnis zufolge das Leben an die Idee verraten. Mit Platons Ideenreich konstruierte er eine ideale „Hinterwelt“, durch die die Ordnung des Faktischen, Konkreten und insbesondere des Leiblichen zu einem Schattenspiel des schönen Scheins herabsank. Auf diesem Boden hatte das Christentum leichtes Spiel, als es mit Paulus durch den Auferstehungsglauben das Schwergewicht der Dinge ins Jenseits verlagerte und der diesseitigen Lebenswirklichkeit dadurch das Blut aus den Adern sog. Mit seiner „Todfeindschaft“ gegen alles Lebendige untergrub es den Lebenswillen, während es gleichzeitig durch seine „Sklavenmoral“ die lebenssteigernden Werte entthronte. Mit seinem Bestreben, die Welt häßlich zu finden, hat es die Welt erst wirklich „häßlich“ gemacht und den Teufel an alle ihre Wände gemalt. Während es den Zweifel zur Sünde erklärte, erhob es die Unwissenheit zur Tugend; es gab dem Eros Gift zu trinken und bewirkte dadurch, daß er zum Laster entartete.³¹ Es klingt wie eine Erinnerung an Schillers Gedicht „Die Götter Griechenlands“ (von 1788), wenn er dem hinzufügt, daß das Christentum wie der „böse Frost einer langen Nacht“ über das blühende Leben der von ihm beherrschten Welt gefallen sei.³² Den letzten Anstoß zur „strukturellen Exkulpierung“ dürfte Nietzsche jedoch durch seine in der „Genealogie der Moral“ (von 1887) vorgetragene These von der „Selbstaflösung

des Christentums“ gegeben haben, durch die er die christliche Moral definitiv als selbstzerstörerisch charakterisierte:

Alle großen Dinge gehen durch sich selbst zugrunde, durch einen Akt der Selbstaufhebung: so will es das Gesetz des Lebens ... Dergestalt ging das Christentum als Dogma zugrunde, an seiner eigenen Moral; dergestalt muß nun auch das Christentum als Moral zugrunde gehn – wir stehen an der Schwelle dieses Ereignisses. Nachdem die christliche Wahrhaftigkeit einen Schluß nach dem andern gezogen hat, zieht sie am Ende ihren stärksten Schluß, ihren Schluß gegen sich selbst; dies aber geschieht, wenn sie die Frage stellt: „Was bedeutet aller Wille zur Wahrheit?“³³

Vordergründig ist es somit ein Akt der Notwehr, wenn sich das Christentum der Gegenwart dem Schwund des Sündenbewußtseins widersetzt, weil dieser seine moralische Autorität zu untergraben droht. Im Sinne Nietzsches müßte man freilich umgekehrt votieren und aus dem Verfall des Sündenbewußtseins auf ein Überleben des Christentums trotz der gegenwärtigen Krise schließen, weil es doch der Selbstaflösungsthese zufolge „an seiner eigenen Moral“ zugrunde zu gehen droht. Daß es Nietzsche selbst mit dieser Möglichkeit Ernst ist, zeigt ein dialogisch gehaltenes Nachlaß-Fragment, das die Frage auf den Gottesbegriff zurückspiegelt:

Ihr nennt es die Selbstzersetzung Gottes: es ist aber nur seine Häutung: – er zieht seine moralische Haut aus! Und ihr sollt ihn bald wiedersehen, jenseits von Gut und Böse.³⁴

So versöhnlich diese Prognose auch klingt, so verletzte Nietzsche das kirchliche Selbstverständnis doch mit kaum einer anderen These so tief wie mit dieser. Wenn das verständlich werden soll, ist freilich eine, wenn auch nur flüchtige Besinnung auf die gegenwärtige Kirchenkrise unerläßlich.³⁵ Wenn man sich die Ankündigung Karl Rahners zu eigen macht, daß die Kirche im Begriff stehe, aus dem moralischen Stadium in das mystische ihrer Zukunft überzugehen, sieht man sich zu einer überraschenden Rollenverteilung gedrängt. Während die Glaubenserwartung des Kirchenglaubenden dem mystischen Zielbild entgegenstrebt, beharrt die Kirchengleitung mit wachsendem Nachdruck auf ihrer moralischen Position. So zeichnet sich eine Phasenverschiebung ab, die die Gefahr einer Verstörung der innerkirchlichen Verhältnisse, um nicht zu sagen einer tiefgreifenden Entfremdung heraufbeschwört. Für den vorliegenden Zusammenhang besagt das, daß die von Nietzsche befürwortete Unterscheidung für die traditionelle Doktrin unannehmbar, noch nicht einmal nachvollziehbar

ist. Sie geht von einem unentflechtbaren Zusammenhang von Erlösungsbedürfnis und Sündenbewußtsein aus. Auf sie trifft tatsächlich die Behauptung Nicolai Hartmanns zu, daß „die Sünde der Ansatzpunkt für das Werk Gottes am Menschen, die Erlösung“ sei.³⁶ Dasselbe aber hatte, wie erinnerlich, längst zuvor Kierkegaard in dem nachträglichen Einschub, „Die Moral“ betitelt, seiner „Einübung“ behauptet; denn auf die Frage, wie ein Mensch darauf verfallen könne, die erschreckende Botschaft des Christentums anzunehmen, antwortet er:

Ganz einfach, und wenn du willst, ganz lutherisch: allein das Bewußtsein der Sünde kann, wenn ich so sagen darf, den Menschen in dieses Grauen hineinzwingen.³⁷

Aber ist das, so lautet die unumgängliche Gegenfrage, auch die Meinung des Evangeliums; und entspricht es auch, so lautet die kaum weniger dringliche Zusatzfrage, dem Bewußtsein des heutigen Menschen? Es entspricht noch nicht einmal, so ist im Vorgriff darauf zu antworten, Kierkegaards eigener Position. Denn die als eine einzige Paraphrase der Einladung Jesu an die Bedrückten und Bedrängten (Mt 11,28) gestaltete „Einübung“ wendet sich nicht etwa an den „Sünder“, sondern an den von der „Krankheit zum Tode“, der Verzweiflung, befallenen Menschen, der letztlich allein in demjenigen Heilung und Hilfe findet, der sich in seinen Gewährungen selber gibt, der also als Helfer zugleich die Hilfe ist.³⁸ Das aber ist, biblisch gesehen, der Mensch, den der Matthäusevangelist im Rückblick auf die Tätigkeit Jesu mit den Bildworten vom „geknickten Rohr“ und dem „glimmenden Docht“ (Mt 12,20) verdeutlicht, der Mensch des Selbstzerwürfnisses, der Lebensangst und der Existenznot, der in der Sicht des Evangeliums geradezu als der Vorzugsadressat der Heilzuwendung Jesu erscheint. Es ist der Mensch, der, wie die weitere Problemgeschichte zeigt, mit Pascal erschreckend fühlt, wie ihm alles, mit seinem Eigentum zusammen auch sein Selbstbesitz, „entgleitet“; der Mensch, der sich nach Kierkegaard in die Welt verschlagen fühlt und sich – wie der Mensch der biblischen Urgeschichte – fragen muß: „Wo bin ich?“ Der Mensch, den Nietzsche als Seil über einen Abgrund gespannt sah; der Mensch, dessen größtes Problem nach Guardini in der „Annahme seiner selbst“ besteht. Kaum braucht dem noch hinzugefügt zu werden: das ist der Mensch dieser Zeit! Wird man von ihm sagen müssen, daß er für die Heilsbotschaft weniger ansprechbar ist als der Sünder, der, bedrückt von seiner Gewissenslast, mit Luther nach dem gnädigen und vergebenden Gott schreit?

Angesichts des Verfalls des Sündenbewußtseins behält Günter Rohrmoser mit seiner Ansicht recht, daß dem heutigen Menschen die Luther-Frage derart ferngerückt ist, daß er sie kaum noch versteht. Anstelle des Notschreis nach dem gnädigen Gott drängt sich ihm eher der „Fluch“ auf die Lippen, mit welchem Hiob den Tag seiner Geburt verwünscht und, soweit es an ihm liegt, das Band zwischen sich und seinem Schöpfer zerschneidet. Ihm ist nicht mehr so sehr sein sittliches Versagen als vielmehr seine Existenz zum Problem geworden, weil er sie nicht mehr als fraglose Vergünstigung, sondern als Last, bisweilen sogar als unerträgliche Zumutung empfindet. Was ihn bedrängt, verhandelte die Existenzphilosophie auf der Höhe philosophischer Analyse und Reflexion. Und doch wurde seine Existenznot weder von Jaspers noch von Heidegger oder Sartre so authentisch zur Sprache gebracht wie von Kierkegaard, wenn er sich fragt, wer ihn in diese Welt hineingestellt und einfach stehengelassen habe, und wenn er seinem „stummen Mitwisser“ im gleichen Zusammenhang gesteht: „Mein Leben ist zum Äußersten gebracht, ich ekle mich am Dasein, es ist geschmacklos, ohne Salz und Sinn.“³⁹ Die Bedeutung der Stelle liegt aber nicht nur in der ungemein suggestiven Bekundung der menschlichen Existenznot, sondern insbesondere darin, daß sie erstmals so vom „Sinn“ des Daseins redet, wie es diesem mittlerweile zum Stich- und Leitwort der Gegenwart avancierten Begriff entspricht. Man sagt nicht zuviel, wenn man das in den Satz zusammenfaßt, daß das bisherige Verlangen nach Vergebung der Sündenschuld im heutigen Bewußtsein durch die Suche nach dem Daseinssinn verdrängt wurde. Ging aber damit nicht der „Ansatzpunkt“ (Hartmann) für die christliche Heils- und Erlösungsbotschaft verloren? Verlor das Christentum mit dem Schwund des Sündenbewußtseins somit nicht den Boden unter seinen Füßen? Oder geht das Evangelium auch auf die Not ein, die sich hinter der Sinnsuche verbirgt? Besteht am Ende sogar ein Zusammenhang zwischen Sündenvergebung und Sinnfindung?

III. VERGEBUNG UND SINNFINDUNG

In keinem Begriff drückt sich das Bewußtsein der Gegenwart so genau wie in der Vokabel „Sinn“ aus. Denn jede Epoche hat ihr eigenes Leitwort, wie dies Goethe im genialen Durchblick der Übersetzungsszene seines „Faust“ verdeutlichte:

Geschrieben steht: „Im Anfang war das Wort!“
Hier stock ich schon! Wer hilft mir weiter fort?
Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen,
Ich muß es anders übersetzen,
Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin.
Geschrieben steht: „Im Anfang war der Sinn“.
Bedenke wohl die erste Zeile,
Daß deine Feder sich nicht übereile!
Ist es der Sinn, der alles wirkt und schafft?
Es sollte stehn: „Im Anfang war die Kraft“.
Doch, auch indem ich dieses niederschreibe,
Schon warnt mich was, daß ich dabei nicht bleibe.
Mir hilft der Geist! Auf einmal seh' ich Rat
Und schreib getrost: „Im Anfang war die Tat!“⁴⁰

Tatsächlich stand die Reformation im Zeichen des „Verbum solum“, während der Idealismus nach dem – mit „Idee“ gleichgesetzten – Sinn der Welt und Weltgeschichte forschte. Demgegenüber trug ein Schlüsselwerk der materialistischen Gegenbewegung, verfaßt von Ludwig Büchner, den programmatischen Titel „Kraft und Stoff“, während Karl Marx die Ankündigung Goethes einlöste: „Die Tat ist alles, nicht der Ruhm!“ Denn seiner Überzeugung nach führten alle vorangehenden Bemühungen nur zu unterschiedlichen Interpretationen der Welt; doch komme alles darauf an, sie durch die revolutionäre „Tat“ zu verändern.

Doch hat das Christentum dem Menschen etwas zu sagen, der, anstatt unter seiner Sündennot zu leiden, nach dem Sinn seines Daseins sucht? Eine erste Antwort ergibt sich aus der Beobachtung, daß der Antrieb der Sinnsuche nicht im Überschwang, sondern in der Entbehrung und Lebensangst des heutigen Menschen besteht. Er leidet an einem durch keinen innerweltlichen Erwerb zu stillenden Verlangen nach Trost, Frieden, Erfüllung und Geborgenheit. Gerade darauf geht das Evangelium in der Form ein, daß es sich ausdrücklich als eine Botschaft der Angstüberwindung und des Friedens versteht. „In der

Welt habt ihr Angst“, versichert der johanneische Jesus am Schluß seiner Abschiedsrede; „doch habt Vertrauen, ich habe die Welt überwunden“ (Joh 16,33). Und im Epheserbrief ist ausdrücklich von dem „Evangelium des Friedens“ (6,15) die Rede. Die spezifische Glaubensbereitschaft des heutigen Menschen aber bringt die Erkenntnis ans Licht, daß der wahre Gegensatz des Glaubens nicht, wie gemeinhin angenommen wird, im Unglauben, sondern in der Angst besteht. Durch seine Lebensangst ist der heutige Mensch, stärker als durch jede argumentative Anleitung, an das Christentum als an die Religion der Angstüberwindung verwiesen.

Indessen hat die christliche Botschaft nicht nur mit der Wurzel der Sinnsuche, sondern nicht weniger auch mit ihrem Ziel zu tun. Wenn das deutlich werden soll, muß ihr Grund, die Gottesoffenbarung, in ihrem Kern begriffen und zudem in ihrem anthropologischen Rückbezug gesehen werden. Beides in einen Satz zusammengefaßt und zugleich in eine einprägsame Formel gekleidet zu haben ist die spezifische Leistung Karl Rahners, der in seinem „Grundkurs des Glaubens“ (von 1976) bemerkt:

Wir kommen in die innerste Mitte des christlichen Daseinsverständnisses, wenn wir sagen: Der Mensch ist das Ereignis einer freien, ungeschuldeten und vergebenden, absoluten Selbstmitteilung Gottes.⁴¹

Wenn somit das Unausdenkliche und Unerhoffbare geschieht, daß der ewig verborgene Gott aus dem Dunkel seiner Ferne hervortritt und er, der ewig Verschwiegene, wie ein altchristliches Wort sagt, sein Schweigen bricht, dann nicht, um Auskunft über die Chöre der Engel und das Unwesen der Teufel zu geben, sondern um dem Menschen das zu sagen, was für ihn im Interesse eines sinnerfüllten Daseins unerlässlich ist: sich selbst! Denn der Mensch, den Rahner das „Ereignis“ der freien, ungeschuldeten Selbstmitteilung Gottes nennt, ist jenes paradoxe Wesen, das ungeachtet seiner vielfältigen Bedingtheiten nur im Unbedingten sein Genüge findet. Oder einfacher ausgedrückt: der Mensch braucht Gott, um Mensch im vollen Sinn des Wortes sein zu können. Im Grunde ist damit nichts anderes gesagt als das, was bereits Augustinus mit dem programmatischen Eingangswort seiner „Confessiones“ zum Ausdruck brachte:

Auf dich hin hast du uns geschaffen;
und ruhelos ist unser Herz,
bis es Ruhe findet in dir.⁴²

Keinesfalls wird damit die Möglichkeit einer relativen Sinnfindung verkleinert oder gar in Abrede gestellt. In einer Zeit, in der sich für viele die Gottessonne und – nicht zuletzt infolge der gegenwärtigen Kirchenkrise – die christliche Botschaft verdunkelten, ist an ihr und an der Erschließung sinnvermittelnder Felder sogar besonders gelegen. In diesem Zusammenhang ist der „Logotherapie“ Viktor E. Frankls zu gedenken, die von ihrem Schöpfer ausdrücklich in kompensatorischer Absicht, also im Interesse der Menschen ohne religiöse Bindung und Orientierung, entworfen wurde.⁴³ Es wirkt wie eine aufschlußreiche Zeitdiagnose, daß die von Frankl inspirierte Forschung insbesondere vier Felder möglicher Sinnfindung nannte: neben der Arbeit das Leiden und außer der Begegnung die Sprache.

Angesichts der immer noch alarmierend hohen Arbeitslosigkeit Jugendlicher ist zunächst schon die Erkenntnis wichtig, daß mit der Arbeit Erlebnisse der Kreativität, der Bestätigung, des Selbstvertrauens und des personalen Wertgewinns verbunden sind, so daß dem Arbeitslosen ein wichtiges Feld therapeutischer Selbstbegegnung vor-enthalten bleibt.⁴⁴ Daß aber auch der leidende Mensch, wengleich in Form einer ausgesprochenen Grenzerfahrung, in seinem Leiden Sinn zu entdecken vermag, gehört zu den elementaren Einsichten der Menschheit, die sich in dem tiefsinnigen Satz der patristischen Theologie niederschlugen, daß das Gottesgeheimnis mehr noch durch Leiden als durch Forschen erschlossen wird – non discens, sed patiens divina.⁴⁵ Dabei wird besonders daran gelegen sein, den von Krankheit und Schicksalsschlägen betroffenen Menschen das Erlittene als Einübung in die durch eine äußerste Passivität gekennzeichnete Endstation des Menschenlebens, den Tod, begreifen zu lassen und ihn so zur „Annahme des Unannehmbaren“ zu bewegen.⁴⁶ Auf die Möglichkeit eines Sinngewinns durch die – inzwischen fast völlig aus dem Sprachgebrauch verschwundene – „Begegnung“ verwies Ludwig Englert, indem er sich auf das Motto des Romans der englischen Schriftstellerin Beatrice Harraden „Ships that pass in the night“ (von 1894) bezog:

Wie das begegnende Schiff dem andern im Dunkel der Nacht einige Lichter in diese Dunkelheit bringt und wie es nach der Begegnung wieder dunkel um beide Schiffe wird, so folgt, sagt der Dichter, auch auf das Licht menschlicher Begegnung wieder Dunkelheit und Schweigen, „then darkness again and a silence“.⁴⁷

Daß schon die griechische Antike um das Geheimnis der Begegnung wußte, verdeutlicht die „Odyssee“, wenn sie ihren Helden der am

Türpfosten stehenden Nausikaa versprechen läßt, er werde ihrer bei der Heimkehr „einem Gotte gleich betend gedenken“, und wenn er dies mit dem Wort begründet: „denn du hast mir das Leben geschenkt, Mädchen“ (8,457–468).⁴⁸ Zumindest indirekt bestätigt das, wie Cornelius Mayer nachwies, die durch eine Reihe von Begegnungen geprägte Lebensgeschichte Augustins, die insgeheim auf die Begegnung Jesu mit dem reichen Jüngling (Mk 10,17–31) zurückverweist und dadurch geradezu als die glücklichere Wiederholung dieser „gescheiterten Jüngerberufung“ lesbar wird.⁴⁹ Unmittelbar an das von Englert gewählte Bild aber erinnert ein im Rückblick auf seine Freundschaft mit Wagner verfaßter Aphorismus Nietzsches, der mit den Worten beginnt:

Sternenfreundschaft. – Wir waren Freunde und sind uns fremd geworden. Aber das ist recht so, und wir wollen's uns nicht verhehlen und verdunkeln, als ob wir uns dessen zu schämen hätten. Wir sind zwei Schiffe, deren jedes sein Ziel und seine Bahn hat; wir können uns wohl kreuzen und ein Fest miteinander feiern, wie wir es getan haben ... Aber dann trieb uns die allmächtige Gewalt unserer Aufgabe wieder auseinander, in verschiedene Meere und Sonnenstriche, und vielleicht sehen wir uns nie wieder – vielleicht sehen wir uns wohl, aber erkennen uns nicht wieder; die verschiedenen Meere und Sonnen haben uns verändert!⁵⁰

Was die Entfremdung hätte verhindern und die „Sternenfreundschaft“ in eine von Verständnis getragene Gemeinschaft hätte verwandeln können, ist das Gespräch, das in der lärmgefüllten Sprachlosigkeit der Gegenwart zunehmend an Bedeutung gewinnt. Denn ungeachtet seines meist nur instrumentellen Gebrauchs erschöpft sich das Wort keineswegs in der Übermittlung von Informationen; vielmehr teilt es auch etwas von der Erlebniswelt seines Sprechers mit und vermittelt überdies eine für die Konstituierung der gemeinsamen Lebenswelt wesentliche Gewißheit: Gewißheit über das Faktum des Redens und damit über die die Gesprächspartner unmittelbar betreffende Wirklichkeit der Welt; Gewißheit über die Realität der Angesprochenen, da Phantome nicht sinnvoll angesprochen werden können; und Gewißheit über die eigene Existenz des Redenden, der sich in seinem Wort ungleich realer erfährt als in der Existenzerfahrung seines Denkakts. Auf dieser Basis stellt sich dann aber erst der volle Reichtum dessen ein, was Sprache vermag; denn Worte können nicht weniger heilen als verletzen; sie können trösten und aufrichten; und oft genügt schon ein einziges gutes Wort, um einen Menschen aus depressiver Niedergeschlagenheit zu befreien.⁵¹

In einer durch das Diktat der audiovisuellen Medien beherrschten Lebenswelt gewinnt aber auch die sinnstiftende Funktion des Lesens zunehmend an Bedeutung. Der „elektronischen Zerstreuung“ setzt es den sanften Zwang zu Sammlung und Konzentration entgegen; und der „elektronischen Entfremdung“ begegnet es dadurch, daß es dem Leser zu intensiverem Selbstbesitz verhilft. Denn wer Gelesenes versteht, mehrt nicht nur sein Wissen; vielmehr kommt er, zusammen mit dem Erkenntnisgewinn, auch wesentlicher als zuvor zu sich selbst. Insofern kann für eine neue Lesekultur nicht besser als mit dem Motto geworben werden: Lesen bewegt und beruhigt! Es bewegt den Leser dazu, von seinen geistigen Möglichkeiten einen intensiveren Gebrauch zu machen; und es vermittelt ihm jene Erfüllungsruhe, die das untrügliche Anzeichen echten Sinngewinnes ist.⁵²

Die spezifische Frucht der gesprochenen wie der gelesenen Sprache aber ist, wenn sie sinnstiftend verwendet wird, die Mitmenschlichkeit. Kaum einmal dürfte das schöner ausgesprochen worden sein als im Schlußwort von Bubers Gedanken über „Urdistanz und Beziehung“ (von 1951), die ursprünglich das Eingangskapitel seiner dialogischen Anthropologie bilden sollten und bereits den Zentralgedanken des „Zwischenmenschlichen“ anklingen lassen:

In seinem Sein bestätigt will der Mensch durch den Menschen werden und will im Sein des andern eine Gegenwart haben. Die menschliche Person bedarf der Bestätigung, weil der Mensch als Mensch ihrer bedarf. Das Tier braucht nicht bestätigt zu werden, denn es ist, was es ist, unfraglich. Anders der Mensch: aus dem Gattungsreich der Natur ins Wagnis der einsamen Kategorie geschickt, mit einem mitgeborenen Chaos umwittert, schaut er heimlich und scheu nach einem Ja des Seindürfens aus, das ihm nur von menschlicher Person zu menschlicher Person werden kann; einander reichen die Menschen das Himmelsbrot des Selbstseins.⁵³

Angesichts der Tatsache, daß sich in der menschlichen Sinnsuche ein schicksalhaftes, grundsätzlicher noch gesehen ein religiöses Moment verbirgt, so daß „Sinn“ weithin als Chiffre für „Gott“ anzusehen ist, müssen schließlich auch die elementaren Vollzugsformen des religiösen Aktes, Gebet und Glaube, als Felder der Sinnfindung in Betracht gezogen werden. Wer betet, kommt nicht nur durch die von ihm vollzogene „Erhebung“ zu Gott, sondern gleichzeitig auch zu sich selbst. Unüberhörbar klingt das in dem eingangs mitgeteilten Gebetswort des Kirchenvaters Cassiodor an: „Wissen will ich, was ich bin, um zu erreichen, was ich noch nicht bin!“⁵⁴ Gleiches gilt aber auch für den Glauben, sofern er nur hermeneutisch, als nie zu Ende gebrachter

Akt des Gott-Verstehens, begriffen wird. Denn der durch ihn eröffnete Weg ins Gottesgeheimnis erweist sich dann wie jede verstehende Annäherung zugleich als Weg des Verstehenden zum Sinnziel seines Daseins und damit zu sich selbst.⁵⁵

Von hier aus führt schon ein kleiner Schritt zu der sich aus diesen Teilaspekten ergebenden Schlußfolgerung, mit der der Gedankengang wiederum in seine ursprüngliche Bahn einmündet: Inbegriff des menschlichen Lebenssinns ist Gott, besonders der in der Lebens- und Heilstat Jesu aufscheinende Gott der erbarmenden und rettenden Liebe. Nicht der Gott der den Menschen niederzwingenden Übermacht (Descartes) und nicht der „kategorische Imperator“ (Nietzsche), sondern der Gott, der den Menschen schon im Schöpfungsakt „beim Namen ruft“ (Buber) und diese „Anrufung“ dadurch krönt, daß er ihn in ein Kindesverhältnis zu sich erhebt. Und auch nicht der Gott, der im Sinn der antiken Frömmigkeit nur auf menschliche Vorleistungen „eingeht“, sondern der Gott, der „für alle reich ist, die ihn anrufen“ (Röm 10,12), der Gott jenseits des do-ut-des-Verhältnisses, zu welchem Jesus die Hörer seines Gleichnisses von den Weinbergarbeitern (Mt 20,1–16) überredet.⁵⁶ Das ist, in letzter Vereinfachung gesprochen, der Gott des von Jesus heraufgeführten Sonnenaufgangs, der „seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse und regnen läßt über Gerechte und Sünder“ (Mt 5,45), der Gott, wie ihn die von Jesus ins Werk gesetzte Revolution der Religionsgeschichte zum Vorschein brachte: der Gott jenseits von Schrecken (*tremendum*) und Entzücken (*fascinosum*), der Gott des schattenlosen Angesichts und jener „vollkommenen Liebe“, von der es heißt, daß sie „die Furcht austreibt“ (1 Joh 4,18). In ihn mündet der Strom aller menschlichen Sehnsüchte ein; er ist die erfüllende Antwort auf die Frage nach dem menschlichen Lebensinn.

So sehr es mit dem Schiller-Wort seine Richtigkeit hat, wonach der Mensch „mit seinen größeren Zwecken“ wächst, gilt doch auch das Umgekehrte, daß sich ihm um so größere Hindernisse entgegenstellen, je mehr er seinem höchsten, göttlichen Sinnziel entgegenstrebt.⁵⁷ Aus der Reihe dieser Störfaktoren, die seinen Ausblick trüben, den Aufschwung hemmen und den Zugang behindern, seien wenigstens einige – und zwar am Leitfaden der Gewissensformen – ausdrücklich angesprochen. Aus der Perspektive des Existenzgewissens ist es die – offensichtlich mit dem Sozialisierungsprozeß verbundene – Neigung des Menschen, sich dem Diktat des „Man“ zu unterwerfen, den Weg des geringeren Widerstands zu gehen, dem Trend der breiten Masse zu

folgen, den Zwängen der Leistungs- und Konsumgesellschaft zu gehorchen und die von ihr angebotenen standardisierten Denk- und Lebensformen zu übernehmen. Aus der Sicht des kognitiven Gewissens geht es demgegenüber um jenen Komplex, der als Untreue, Selbstverblendung und Verhärtung gegenüber der Wahrheit bestimmt werden kann, der also, anders ausgedrückt, auf die Betäubung des Instinkts für das Richtige hinwirkt. Im Fall des ästhetischen Gewissens geht es vor allem um die Denaturierung des Verhältnisses zum Schönen durch die audiovisuellen Medien. Denn die Auflösung der Wirklichkeit in Traum und Show führt zu jenem allmählichen Realitätsverlust (Hentig), der insbesondere die religiöse Beziehung des Menschen gefährdet, während die Verkehrung des Verhältnisses von Bild und Wort eine kaum weniger bedenkliche Suspendierung der Denklogik zugunsten einer archaisch-primitiven Bildlogik nach sich zieht.

Demgegenüber ist nach dem Spruch des moralischen Gewissens der Weg zu Gott so lange nicht frei, wie das Verhältnis des Menschen zu seinem Nächsten durch Versagen und Schuld belastet ist. Daher richtet die Bergpredigt an ihre Hörer die eindringliche Warnung:

Wenn du deine Opfertgabe zum Altar bringst und dir dabei einfällt, daß dein Bruder etwas gegen dich hat, so laß deine Gabe vor dem Altar zurück, geh und versöhne dich zuerst mit deinem Bruder; dann komm und opfere deine Gabe (Mt 5,23f).⁵⁸

Ins Positive gewendet führt das zu dem – gleichfalls von der Bergpredigt bestätigten – Gedanken, daß die auf Gott bezogene Sinnsuche die Herzensreinheit zur Voraussetzung hat. „Selig, die ein reines Herz haben“, versichern die einleitenden Makarismen; „denn sie werden Gott schauen“ (Mt 5,8). Danach sind es vor allem die Zustände der Verstrickung und Verhärtung, in die der Mensch nach biblischem Verständnis durch sein Fehlverhalten gegenüber den Mitmenschen hineingerät, die den Zugang zur höchsten Sinnfülle behindern.⁵⁹ Das gestörte Verhältnis zu ihm schlägt sich verstörend auf die Gottesbeziehung nieder. Wer sich dem Nächsten lieblos verweigert, wird Gott gegenüber taub und blind. Er gerät in einen Bann, der das freie Atmen der Seele hemmt. Wie das Wort vom unterbrochenen Opfertgang erkennen läßt, vermag sich der Mensch jedoch aus eigener Entschließung von diesem Bann nicht zu befreien. Er unterliegt ihm, solange sein Bruder „etwas gegen ihn hat“. Deshalb ist er auf sein vergebendes Wort angewiesen, in letzter Instanz auf den vergebenden und ihn von seiner Schuld entlastenden Gott. Erst wenn ihm vergeben wird, kann er wieder aufatmen und sich frei zu seinem höchsten Sinnziel erheben.

An dieser Stelle konvergiert das Problem definitiv mit dem der Sünde und Sündenvergebung. Denn die Sünde ist nach biblischem und theologischem Verständnis, wie es insbesondere von Augustinus erschlossen wurde, eine Form der Selbstverweigerung, der Abkehr von Gott und der Zuwendung zu dem den Menschen – nach Buber – umwitternden Chaos. Und sie ist gleicherweise eine Absage an die Elementarbeziehung, in welcher der Mensch zum Mitmenschen steht. Die Sünde verweigert ihm, gleichviel, ob sie in einer Untat oder in einer Unterlassung besteht, das von ihm dringender als das tägliche Brot benötigte „Himmelsbrot des Selbstseins“.⁶⁰ Im Sinn der eingangs skizzierten Modal-Anthropologie kann sie deshalb am zutreffendsten als dreifacher „Abfall“ gekennzeichnet werden: als Abfall des Menschen von Gott, vom Mitmenschen und von sich selbst. Im Akt der Vergebung wird der Mensch jedoch aus dieser „Verfallenheit“ zurückgeholt; die störenden Blockaden sinken, der Bann fällt von seiner Seele ab. Insofern steht die Vergebung in einem engen Verhältnis zur „Katharsis“, die nach Aristoteles durch das Erlebnis der Tragödie, näherhin durch den Gefühlsantagonismus von Phobos (Schauer) und Eleos (Jammer), bewirkt wird. Dem entspricht die Reue, die der Vergebung den Boden bereitet. Wo beide zusammentreffen, Reue und Vergebung, entsteht jene Freiheit, die den Lebensraum für das ungehindert aufblühende Menschsein bildet.

Reue und Vergebung sind so gesehen Elemente eines unteilbaren Ganzen. Wer bereut, macht sich der Vergebung würdig. Die Vergebung aber wirkt reinigend, befreiend und, indem sie den Bann der Störfaktoren aufhebt, erhebend. So bewegt sie das Menschenherz letztlich zu jenem Aufschwung zu Gott, der das, was auf den innerweltlichen Sinnfeldern seinen Anfang nimmt, zur Vollendung führt und sich darin als Königsweg der Sinnfindung erweist.

Anmerkungen

- ¹ *Augustinus*, Confessiones IV, c. 14.
- ² So die Streitschrift gegen den Manichäer Secundin, n. 11; 15.
- ³ *W. Rehm*, Experimentum medietatis, München 1947, 7f.
- ⁴ *Augustinus*, De trinitate XII, c. 11.
- ⁵ Dazu *J. Israel*, Der Begriff Entfremdung, Hamburg 1972.
- ⁶ Dazu *M. Buber*, Bilder von Gut und Böse, Köln – Olten 1953, 32–42; ferner die eindringliche Auslegung *Gerhard von Rads* in seinem Genesiskommentar: Das Erste Buch Mose, Göttingen 1956, 83–89.
- ⁷ Dazu *W. Schmithals*, Die theologische Anthropologie des Paulus, Stuttgart 1980, 61–75; ferner *W. Pannenberg*, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983, 77–150.
- ⁸ Dazu mein titelgleicher Beitrag in: *Christ und Bildung* 35 (1989) 3–7.
- ⁹ *Th. Steinbüchel*, Umbruch des Denkens. Die Frage nach der christlichen Existenz erläutert an Ferdinand Ebners Menschdeutung, Regensburg 1936.
- ¹⁰ *M. Buber*, Zur Geschichte des dialogischen Prinzips, in: *Werke I: Schriften zur Philosophie*, München – Heidelberg 1962, 296; dazu meine Schrift: *Buber für Christen*, Freiburg 1988, 61–66.
- ¹¹ Dazu *R. Guardini*, Der Tod des Sokrates (von 1943), Mainz 1987, 87ff.
- ¹² Wie im individuellen Leben oft erst in Krisensituationen das ans Licht kommt, was ein Mensch an Fähigkeiten, Energien und Untiefen in sich trägt, brachten die extremen Bedingungen der Hitler-Diktatur den angesprochenen Tatbestand besonders deutlich zum Vorschein. Während hochrangige Wissenschaftler und Kulturträger der Verführung oft nahezu willenlos zum Opfer fielen, zeigten einfache Menschen eine erstaunliche Widerstandskraft, die sie in der Regel mit einer instinktiven Abneigung gegen das System begründeten; dazu *Gertrud von le Fort*, Unser Weg durch die Nacht, Wiesbaden 1950, 6–9.
- ¹³ Näheres dazu in meiner Schrift: *Menschsein in utopisch-anachronistischer Zeit*, München 1986.
- ¹⁴ Nach der Lebensgeschichte seines Begleiters *Eadmer*.
- ¹⁵ *Nikolaus von Kues*, De visione Dei, Kapitel 7, 25.
- ¹⁶ *S. Kierkegaard*, Die Wiederholung, fiktiver Brief vom 11. Oktober.
- ¹⁷ Dazu *A. Carrel*, Der Mensch, das unbekannte Wesen, Köln 1955; *F. Nietzsche*, Also sprach Zarathustra; Jenseits von Gut und Böse; ferner meine Abhandlung: *Menschsein in Anfechtung und Widerspruch*, Düsseldorf 1980.
- ¹⁸ *M. Scheler*, Die Stellung des Menschen im Kosmos (von 1928), München 1947; *A. Gehlen*, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt (von 1940), Bonn 1958.
- ¹⁹ *J. Pieper*, Über den Begriff Sünde, München 1977.
- ²⁰ Ebd. 13.
- ²¹ Ebd. 11.
- ²² *P. van Buren*, Reden von Gott in der Sprache der Welt, Zürich 1965, 98.
- ²³ *N. Hartmann*, Ethik, Berlin 1949, 818; *M. Heidegger*, Sein und Zeit, Tübingen 1949, 306.
- ²⁴ *F. Nietzsche*, Morgenröte III, § 202.
- ²⁵ *S. Kierkegaard*, Einübung im Christentum (Ausgabe Hirsch), Gütersloh 1980, 75f.

- ²⁶ *D. Sternberger*, Heinrich Heine und die Abschaffung der Sünde, Frankfurt 1976, 287f; mit Nietzsches Abhängigkeit von Heines Gotteskritik befaßt sich meine Schrift: *Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums*, Salzburg 1982, 63–67; 130f.
- ²⁷ Dazu *F. Schlingensiefen*, Heinrich Heine als Theologe, München 1981, 45–70.
- ²⁸ Dazu etwa *O. Fuchs*, „Man muß die Sünde wiederentdecken“. Gedanken zum theologischen Charakter der Sünde, in: *Stimmen der Zeit* 202 (1984) 167–180.
- ²⁹ Dazu *W. Welsch*, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987.
- ³⁰ *F. Nietzsche*, *Jenseits von Gut und Böse* VII, § 230, und III, § 62.
- ³¹ *F. Nietzsche*, *Die fröhliche Wissenschaft* III, § 130; *Morgenröte* IV, § 321; Näheres dazu in meiner Schrift: *Gottsucher oder Antichrist?* (44ff).
- ³² *F. Nietzsche*, *Der Antichrist*, § 62.
- ³³ *F. Nietzsche*, *Zur Genealogie der Moral* III, § 27.
- ³⁴ *F. Nietzsche*, *Nachlaß* (*Die Unschuld des Werdens* II), § 949.
- ³⁵ Näheres dazu in meiner Schrift: *Glaubenskonflikte: Strukturanalyse der Kirchenkrise*, Freiburg 1989.
- ³⁶ *N. Hartmann*, *Ethik*, 817.
- ³⁷ *S. Kierkegaard*, *Einübung im Christentum*, 75.
- ³⁸ Näheres dazu in meinem *Jesusbuch: Der Freund*, München 1989, 185f.
- ³⁹ Dazu nochmals die Stellenangabe in Anm. 16.
- ⁴⁰ Dazu mein Beitrag: *Il principio della pace. Riflessioni sulla scena della traduzione nel „Faust“ di Goethe*, in: *Il Nuovo Arcopago* 3 (1984) 94–110.
- ⁴¹ *K. Rahner*, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1976, 122; von anderen Voraussetzungen her gelangt auch *P. Schoonenberg* zu einer ähnlichen Position: *Auf Gott hin denken. Deutschsprachige Schriften zur Theologie*, herausgegeben von *W. Zauner*, Wien 1986, 29–100.
- ⁴² Dazu *R. Guardini*, *Anfang. Eine Interpretation der fünf ersten Kapitel von Augustins Bekenntnissen*, Colmar 1943, 12–15.
- ⁴³ Dazu *V. E. Frankl*, *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk*, München 1985.
- ⁴⁴ Dazu *G. Kovacs*, *Der Sinn der Arbeit*, in: *A. Längle* (Hrsg.), *Wege zum Sinn. Logotherapie als Orientierungshilfe*, München 1985, 91–100.
- ⁴⁵ Dazu *G. R. Garrigou-Lagrange*, *Der Sinn für das Geheimnis und das Hell-Dunkel des Geistes*, Paderborn 1937, 49; 298; ferner *G. Funke*, *Heilung – trotz Leiden*, in: *Wege zum Sinn*, 101–112.
- ⁴⁶ Näheres dazu in meinem Beitrag: *Kann Glaube heilen? Überlegungen zu einer therapeutischen Theologie*, in: *Humane Medizin aus christlicher Sicht*, Hamburg 1989, 33–59; ferner meine Schrift: *Theologie als Therapie. Zur Wiedergewinnung einer verlorenen Dimension*, Heidelberg 1985.
- ⁴⁷ *L. Englert*, *Über Voraussetzungen und Kriterien der Begegnung*, in: *Begegnung. Ein anthropologisch-pädagogisches Grundereignis*, Darmstadt 1969, 62f; dazu mein Beitrag: *Das Verschwinden der Sinnfrage*, in: *Sinnfrage und Gottbegegnung*, Regensburg 1978, 9–27.
- ⁴⁸ Dazu *U. Hölscher*, *Die Odyssee. Epos zwischen Märchen und Roman*, München 1989, 118.

- ⁴⁹ *C. Mayer*, Wege zur Sinnfindung beim heiligen Augustinus und ihre Problematik, in: Sinnfrage und Gottbegegnung, 40–60; dazu auch die Hinweise zum Sinn gescheiterter Glaubensversuche in meiner Schrift: Glaubenswende, Freiburg 1987, 31–42.
- ⁵⁰ *F. Nietzsche*, Die fröhliche Wissenschaft IV, § 279.
- ⁵¹ Dazu der Abschnitt „Was vermag Sprache?“ meines Sammelbandes: Glaubensimpulse, Würzburg 1988, 47–64; ferner meine Schrift: Menschsein und Sprache, Salzburg 1984.
- ⁵² Dazu der Abschnitt „Selbstfindung durch Lesen“ in dem Sammelband: Heilkraft des Lesens, Freiburg 1982, 52–67; ferner *H. Weinrich*, Literatur für Leser, München 1986, und *P. de Man*, Allegorien des Lesens, Frankfurt 1988.
- ⁵³ *M. Buber*, Urdistanz und Beziehung, Heidelberg 1951, 43f.
- ⁵⁴ Dazu nochmals die auf Seite 48 angeführte Stelle aus Cassiodors „De anima“.
- ⁵⁵ Näheres dazu in meiner Schrift: Gott verstehen. Erwägungen zum Verhältnis Mensch und Offenbarung, München – Freiburg 1971.
- ⁵⁶ Dazu mein Jesusbuch: Der Freund, 136f.
- ⁵⁷ *F. Schiller*, Prolog zu „Wallensteins Lager“ (von 1798).
- ⁵⁸ Dazu *W. Grundmann*, Das Evangelium nach Matthäus, Berlin 1971, 157.
- ⁵⁹ Dazu *R. Schnackenburg*, Matthäusevangelium, Würzburg 1985, 48.
- ⁶⁰ Vgl. dazu nochmals das auf Seite 61 mitgeteilte Buber-Wort.