

Urs Baumann/Karl-Josef Kuschel  
Wie kann denn ein Mensch schuldig werden?

Originalausgabe  
SERIE PIPER  
Band 1292

*Zu diesem Buch*

In Theologie wie Philosophie gilt »Schuld« als eines der zentralen Themen: Was ist persönliche Schuld? Wie kann man damit fertigwerden? Die beiden Tübinger Theologen nähern sich diesem Stoff auf zwei Wegen: Während Karl-Josef Kuschel die literarische Gestaltung dieser Urfrage der Menschheit von Dostojewski bis Dürrenmatt aufzeigt und interpretiert, hat Urs Baumann die Antworten der modernen Theologie gesammelt, die zeigen, wie mit Schuld zeitgemäß umgegangen werden sollte.

*Urs Baumann*, geboren 1941, Dr. theol. habil., ist Hochschuldozent am Institut für ökumenische Forschung der Universität Tübingen.

*Karl-Josef Kuschel*, geboren 1948, Dr. theol. habil., ist Akademischer Rat am gleichen Institut. Bei Piper erschien 1990 seine große Arbeit »Geboren vor aller Zeit?«.

Urs Baumann/Karl-Josef Kuschel

Wie kann denn ein Mensch  
schuldig werden?

Literarische und theologische Perspektiven  
von Schuld

*Internetausgabe*  
Tübingen

Von Karl-Josef Kuschel liegen  
in der Serie Piper außerdem vor:  
Weil wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen (414)  
Der andere Jesus (Hrsg.) (625)  
Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur (627)  
Lust an der Erkenntnis: Die Theologie des 20. Jahrhunderts (646)

*Internetausgabe*

2002

© Urs Baumann/Karl-Josef Kuschel

Originalausgabe

ISBN 3-492-11292-7

Dezember 1990

Urs Baumann/Karl-Josef Kuschel

Umschlag: Federico Luci,

unter Verwendung eines Ausschnitts aus dem Gemälde

»Trauernder alter Mann« (1890) von Vincent van Gogh

(Gesamtherstellung: Clausen & Bosse, Leck

Printed in Germany)

# INHALT

ZUM VERSTÄNDNIS .....	7
TEIL A. SCHULD ALS THEMA DER GEGENWARTS- LITERATUR (KARL-JOSEF KUSCHEL) .....	10
I. <i>Wegmarken</i> .....	10
1. Dostojewski und das Problem der Allschuld .....	11
2. Kafka und die Situation der Urschuld .....	13
3. Camus und das Richter-Büßer-Syndrom .....	14
II. <i>Die Zäsur: die Katastrophe des 2. Weltkriegs</i> .....	19
1. Christliche Schuldbewältigung: R. Schneider ....	19
2. Ein apokalyptisches Jahrzehnt .....	21
III. <i>Max Frisch und die Doppelgesichtigkeit des           homo faber</i> .....	23
1. Ein Mann in der Falle seiner Biographie .....	23
2. Die offene Schere der Schuld .....	27
3. Schuld als Unfähigkeit, zu sich selber zu kommen .....	29
4. Schuld im Interesse der Zeitkritik .....	30
IV. <i>Wie schuldlos in einer Zeit des Verbrechens?           Politik und Schuld</i> .....	33
1. Wider die Schuldverleugnung .....	33
2. Schuld als Gegenschuld: E. Fried .....	35
3. Schuld so allgemein wie eine Sonnenfinsternis: S. Lenz .....	36
4. Zur Dialektik von Schuldhaftigkeit und Schuldlosigkeit: W. Schnurre .....	38
V. <i>Die Arbeit des Teufels getan: Schuld und           Wissenschaft</i> .....	42

1.	Die Erbsünde der modernen Wissenschaft	
	Brechts »Galilei«	42
2.	»Wir haben die Sünde kennengelernt« Kipphardts	
	»Oppenheimer«	47
3.	Das Wissen zurücknehmen? Dürrenmatts	
	»Physiker«	51
4.	Medizin im Zwielicht: Hochhuts »Ärztinnen«	54
5.	Notwendiges Gespräch über Bäume: die Krise	
	der Umwelt	57
6.	Schuld als Herrschaftspraxis	60
VI.	<i>Wider die Komplizenschaft mit der</i>	
	<i>Lebensverfälschung</i>	61
1.	»Dabeisein ohne Dasein«. N. Born	62
2.	Die Unschuld der Geschlechter: Max Frischs	
	»Blaubart«	64
3.	Schuld als Unfähigkeit zur Selbstannahme	65
VII.	<i>Die Schuldgeschichte von Gott und Mensch</i>	68
1.	Die Schuld Gottes?	68
2.	Gott die Schuld vergeben	69
VIII.	<i>Literatur als Widerstand gegen Auflösung und</i>	
	<i>Verleugnung der Schuld</i>	70
1.	Wider die Vergleichgültigung der Schuld	71
2.	Schuld im Interesse der Veränderung	73
3.	Jenseits von Moralismus und	
	Schuldvergessenheit	73

TEIL B. SCHULDÜBERNAHME ALS AUFGABE ZUR  
MENSCHLICHKEIT THEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN

(URS BAUMANN) . . . . . 77

I.	<i>Dimensionen der Schuld</i>	79
1.	Die soziale Dimension	79
2.	Die geschichtliche Dimension	80
3.	Die strukturelle Dimension	82
4.	Die ökologische Dimension	83

5.	Die Dimension des inneren Abgrunds	85
6.	Die psychologische Dimension	87
	Schuld und »Überich«	88
	Falsche Schuldgefühle, Unschuldswahn und existentielle Schuld	89
	Schuld, ein Herrschaftsinstrument	94
	Keine Verdrängung »realer Schuld«!	97
7.	Wie mit der Schuldfrage umgehen?	98
<i>II.</i>	<i>Gott und die Sünder. Vergebung als Befreiung zur Zukunft</i>	102
1.	Gott hat den Menschen gut aber schwach geschaffen – Der Realitätssinn des Alten Testaments	103
	Die Geschichte von der Sünde des Menschen und der Barmherzigkeit Gottes (Gn 3,1–24)	106
	Schuld und Strafe und die Frage nach Gottes Gerechtigkeit	113
2.	Hoffnung der Sünder	115
	Die Macht der Sünde und die Übermacht der Versöhnung	119
	Annäherungen	123
<i>III.</i>	<i>In Sünden gezeugt?</i>	127
1.	Kirchliche Erbsündenlehre	128
2.	Heutige Erklärungsversuche	134
	Rudolf Bultmann: Sünde als geschichtliche Wirklichkeit:	135
	Paul Tillich: Sünde als Entfremdung:	138
	Pierre Teilhard de Chardin: Sünde und Evolution:	140
	Piet Schoonenberg: Die Sünde der Welt:	143
3.	Schuld ist nicht Schicksal	145
<i>IV.</i>	<i>Christliche Praxis der Vergebung heute</i>	148
1.	Sündenvergebung in der Geschichte des Christentums	149

Hat Jesus Sünden vergeben? .....	149
Sündenvergebung in der neutestamentlichen Gemeinde und in der Praxis der Kirche: .....	152
2. Vergebung an der Wende zum 3. Jahrtausend ....	160
Sündenvergebung in der neutestamentlichen Gemeinde und in der Praxis der Kirche: .....	160
Zum Verhältnis psychologischer und religiös- pastoraler ›Schuldtherapie‹: .....	163
3. Kirchliche Bußpraxis heute .....	170

TEIL C. LITERARISCH – THEOLOGISCHE THESEN  
ZUR SCHULD UND ZUM UMGANG MIT SCHULD

(KARL-JOSEF KUSCHEL/URS BAUMANN) .....	173
<i>I. Zur Literatur</i> .....	173
<i>II. Zum Verhältnis Theologie – Literatur</i> .....	174
<i>III. Zur Theologie</i> .....	175

# ZUM VERSTÄNDNIS

Schuld: das ist ein belastetes Wort – und dies nach zwei Seiten. Da wird einerseits Schuld von den christlichen Kirchen nach wie vor auf Sündenbewußtsein eingeengt, andererseits wird in der heutigen Gesellschaft Schuld entweder überhaupt verdrängt und geleugnet oder aufs Juristische reduziert. An dieser Front streitet dieses Buch. Es argumentiert gegen moralistische Privatisierung von Schuld und die unaufgeklärte Erzeugung von Schuldgefühle ebenso wie gegen eine säkulare Verleugnungsmentalität oder eine juristische Verengung von Schuld auf Straftatbestände. Und es argumentiert für ein neues Ernstnehmen der Schuld unter Berufung auf moderne Literatur und Texte der Bibel.

Denn überraschend zeigt gerade die zeitgenössische Literatur eine hohe Sensibilität für die Schuldfähigkeit des Menschen, ohne Schuldgefühle zu verewigen oder in eine schiefe Sündenmystik zu verfallen. Überraschend zeigt aber auch die Bibel einen kreativen Umgang mit der menschlichen Schuld und ungeahnte Möglichkeiten einer Versöhnung, welche die Zeitgeschichte und die persönliche Lebensgeschichte öffnet für eine neue wieder zukunftsgerichtete Existenz. Literatur wie Bibel zeigen: Schuld kann solidarisch übernommen und kreativ verarbeitet werden. Schuldübernahme ist weniger Bedrückung und Erniedrigung des Menschen als Aufgabe genuiner Menschlichkeit. Literatur und Theologie – darin deutet sich eine überraschende Koalition an – behandeln das Thema der Schuld um der Befreiung und Veränderung des Menschen willen. Dies ist – formelhaft verknappt – das Ergebnis unserer gemeinsamen interdisziplinären Sichtung der literarischen und theologischen Perspektiven dieser großen Menschheitsfrage.

Dieses Buch hat eine lange Vorgeschichte. Seit 13 Jahren arbeiten wir am Institut für ökumenische Forschung an Universität Tübingen.

Dieses Institut hat sich der Aufgabe verschrieben, über die innerchristliche Ökumene hinaus eine Theologie zu treiben, die das interdisziplinäre Gespräch sucht. diesem Buch soll ein Beispiel dafür sein, daß Literatur und systematische Theologie fruchtbar und partnerschaftlich zusammenarbeiten können, ohne den Partner zu vereinnahmen oder zu diskriminieren. Denn Dialog heißt ja nicht Preisgabe der eigenen Identität. Dialog heißt: Neubuchstabieren des je Eigenen und Unaufgebaren im Lichte der Herausforderung des je Anderen.

So wurden die Teile dieses Buches zwar zunächst von den jeweiligen Fachgebieten aus entworfen: der erste literaturwissenschaftliche Teil (A.) trägt die Handschrift Karl- Josef Kuschels, Urs Baumann erarbeitete den systematisch- theologischen Teil (B.). Aber schon im Entwurf dabei entstanden nicht zwei beziehungslose Texte nebeneinander, vielmehr waren schon sie beeinflusst und mitgeprägt durch den über all die Jahre gemeinsamer Institutsarbeit kontinuierlich gepflegten Austausch. Wir haben danach unsere Texte mehrfach gegenseitig gelesen, diskutiert, korrigiert und aufeinander abgestimmt, bis daraus jenes Ganze wurde, aus dem wir unsere gemeinsamen Schlußthesen formulieren (C.). Die zeitgenössische Literatur haben wir dabei verstehen gelernt als wirkliche Herausforderung von Theologie, und die Theologie als Aufgabe, nicht bei der Beschreibung der Empirie stehen zu bleiben, sondern die gefundene Wirklichkeit vom Zeugnis und den Glaubenserfahrungen der Bibel her neu zu bedenken und auf Zukunft und Befreiung hin auszulegen.

Für die große Mühe mit dem Manuskript, das bei einer solchen Arbeitsweise naturgemäß einer Überfülle von Änderungen und Umstellungen unterworfen war, haben wir allen voran Inge Baumann unseren herzlichen Dank zu sagen.

Tübingen im August 1990

*Urs Baumann*

*Karl- Josef Kuschel*

# Teil A

KARL-JOSEF KUSCHEL

## SCHULD ALS THEMA DER GEGENWARTSLITERATUR

### I. WEGMARKEN

»Meine Freunde, bittet Gott um Fröhlichkeit... Sagt nicht: Stark ist die Sünde, stark die Ruchlosigkeit, stark ist die schlechte Umwelt, wir aber stehen allein und sind machtlos, die schlechte Umwelt wird uns zermürben und uns unser gutes Werk nicht vollenden lassen. Meidet solche Verzagtheit, Kinder! Hier gibt es nur *eine* Rettung: Mache dich selbst für alle Sünden der Menschen verantwortlich. Mein Freund, das ist ja auch wahr; denn sobald du dich aufrichtig für alle und für alles verantwortlich machst, wirst du einsehen, daß es tatsächlich so ist und *daß du allen gegenüber an allem Schuld trägst*. Wenn du aber die Schuld an deiner Trägheit und Ohnmacht auf die Menschen schiebst, wirst du schließlich in satanischen Hochmut verfallen und wider Gott murren.«<sup>1</sup>

#### 1. Dostojewski und das Problem der Allschuld

Sätze aus einem Roman, einem russischen Mönch in den Mund gelegt. 1879/81: In seinem Roman *Die Brüder Karamasow* macht

<sup>1</sup> *F. M. Dostojewskij*, *Die Brüder Karamasow*. Übertragen von H. Ruoff und R. Hoffmann (München 1958) 431.

*F. M. Dostojewskij* das Schuldthema<sup>2</sup> zum Zentrum seiner literarischen Arbeiten und damit zum Zentrum eines der größten Romane der Weltliteratur überhaupt. Die Momente des klassischen, christlichen Schuldverständnisses sind hier – ein letztes Mal in großer Synthese von literarischer Form und christlicher Gläubigkeit – präsent und gleichzeitig in letzter Radikalität gesteigert: Schuld beruht zunächst auf Sünde. Die Sünde aber ist für Dostojewskij mehr als willentlicher Verstoß gegen Normen und Gebote Gottes; die Sünde ist auch eine Macht, die über den einzelnen und seine Freiheit verfügt. Diese Erfahrung der überindividuellen Verfügtheit aber ruft bei den Menschen nach Entlastung, nach Entschuldigung: Ohnmacht kann zum Alibi, Bedingtheit durch die »Umwelt« zur Ausrede werden; solche Entlastung – das sieht Dostojewskij klar – verführt zu Hochmut, ja Auflehnung gegen Gott.

Die Alternative? Verantwortung erkennen, Schuld übernehmen! Gerade auch dann, wenn eine individuelle Verfehlung gar nicht vorliegt oder Schuld juristisch nicht nachgewiesen werden kann. Schuld

<sup>2</sup> Eine monographische Gesamtdarstellung über das Schuldthema in der Gegenwartsliteratur liegt bisher nicht vor. Überblicke geben folgende Beiträge: *V. Sander*, Die Faszination des Bösen. Zur Wandlung des Menschenbildes in der modernen Literatur (Göttingen 1968). *H. Flügel*, Angst und Schuld in der neueren Literatur, in: Angst und Schuld; Evangelische Zeitstimmen 51 (1970) 33–41 (vor allem zu: J. Green, M. Frisch, F. Kafka, E. Hemmingway, G. v. Le Fort, G. Bernanos). *V. Sander* (Hg.), Tragik und Tragödie (Darmstadt 1971) = Wege der Forschung 108 (hier vor allem zu Brecht und Dürrenmatt und dem Problem einer christlichen Tragödie). *H. Geiger*, Widerstand und Mitschuld. Zum deutschen Drama von Brecht bis Weiss (Düsseldorf 1973). *P. K. Kurz*, Das Böse und die Schuld in der zeitgenössischen Literatur, in seinem Sammelband: Über moderne Literatur 4 (Frankfurt/M. 1973) 106–128 (hier vor allem zu: H. Broch, H. Böll, A. Camus, D. Wellershoff, F. Dürrenmatt; in einer Überarbeitung dieses Aufsatzes als Vortrag [1984 nimmt P. K. Kurz noch zu weiteren Texten und Autoren Stellung: Peter Handkes Roman *Langsame Heimkehr*, C. Amérys Essay *Das Ende der Vorsehung*, Christa Wolffs Roman *Kassandra*, Dorothee Sölles Gedichtzyklus *Gegen die alles beherrschende Kälte*). *A. M. Dorn*, Schuld – was ist das? Versuch eines Überblicks (Donauwörth 1976) 17–45 (hier vor allem zu: B. Brecht, F. Werfel, W. Bergengruen, M. Frisch, F. Dürrenmatt, F. Kafka). *J. Kopperschmidt*, Schuldhafte Schuldlosigkeit. Das Thema »Schuld« in der modernen Literatur, in: J. Blank (Hg.), Der Mensch am Ende der Moral (Düsseldorf 1971) 35–61. *F. Böckle*, Fundamentalmoral (München 1977) 93–108. *M. Sievernich*, Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart (Frankfurt/M. 1982) 94–97 und 226–229. Handbuch der christlichen Ethik Bd.3 (Freiburg/Br. 1982) 140–145 (Das Schuldverständnis in der Literatur) *K.- J. Kuschel*, Schuld als Thema der Gegenwartsliteratur, in: Orientierung 50 (1986), 178–209 (der folgende Text stellt eine gründlich überarbeitete und beträchtlich erweiterte Neufassung dieses Aufsatzes dar). *J. Imbach* (Hg.), Nachdenken über Schuld. Texte von zeitgenössischen Schriftstellern, Zürich 1989.

also trotz Sündenlosigkeit annehmen: das ist das Thema Dostojewskijs, der damit bereits alle Privatisierungstendenzen im traditionellen christlichen Schuld- und Sündenverständnis unterläuft. Für ihn bilden Schuldanerkenntnis und Verantwortungsübernahme eine unlösbare Einheit, die freilich nur im Zeichen der Nachfolge des Gekreuzigten, im Horizont des barmherzigen Gottes begründbar ist. Schuldübernahme als Humanisierungsprogramm!

Dostojewskij treibt darüber hinaus christliches Schuldverständnis – ganz durchdrungen von der in der russischen Orthodoxie gerade in Staretz-Kreisen verbreiteten Idee des *sobornoc*<sup>3</sup> – zu einer unerhörten Radikalität: Allschuld heißt das Stichwort, die Erkenntnis also, daß »alle gegenüber allen Schuld« tragen. Dazu gehört die Fähigkeit, daß der Unschuldige freiwillig die Schuld anderer übernehmen kann, um die übergroße Schulden-Last der Menschheit zu tilgen. Der Roman »Die Brüder Karamasow« – ein Kriminalroman höchster Güte – hat ja gerade darin seine spirituelle Pointe, daß sich einer der Brüder, Dimitri Karamasow, dem Tribunal stellt und die Verurteilung annimmt, obwohl er nachweislich den ihm zur Last gelegten Mord an seinem Vater nicht begangen hat. Angesichts der Tatsache, daß Schuld zwar existiert, juristisch aber nicht mehr aufklärbar ist, bleibt nur der Ausweg einer freiwilligen Schuldübernahme durch die Unschuldigen. Und so erklärt denn auch Dimitri Karamasow vor Gericht – ganz auf der Linie des eingangs zitierten »geistlichen Vaters«: »Alle sind für alle schuldig... und für alle will ich gehen, weil es ja sein muß, daß irgend jemand für alle geht. Ich habe unseren Vater nicht getötet, aber ich muß gehen. Ich nehme es auf mich!«<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Vgl. dazu: L. Müller, Dostojewskij. Sein Leben – Sein Werk – Sein Vermächtnis (München 1982).

<sup>4</sup> F. M. Dostojewskij, Die Brüder Karamasow, 785.

## 2. Kafka und die Situation der Urschuld

Szenenwechsel: 30 Jahre später. Ein Gespräch zwischen einem Geistlichen und einem Angeklagten:

»Wie stellst du dir das Ende vor, fragt der Geistliche. Früher dachte ich, es müsse gut enden, sagte K., jetzt zweifle ich daran manchmal selbst. Ich weiß nicht, wie es enden wird. Weißt du es? Nein, sagte der Geistliche, aber ich fürchte, es wird schlecht enden. Man hält dich für schuldig. Dein Prozeß wird vielleicht über ein niedriges Gericht gar nicht hinauskommen. Man hält wenigstens vorläufig deine Schuld für erwiesen. Ich bin aber nicht schuldig, sagte K. Es ist ein Irrtum. Wie kann denn ein Mensch überhaupt schuldig sein? Wir sind hier doch alle Menschen, einer wie der andere. Das ist richtig, sagte der Geistliche, aber so pflegen die Schuldigen zu reden.«<sup>5</sup>

1914 beginnt *Franz Kafka* seinen Roman *Der Prozeß*, den er nie vollenden wird. Die ausgewählte Passage entstammt der Domszene, in der der Held des Romans vom Gefängnisgeistlichen ebensowenig Aufschluß über seine Schuld bekommt, über das also, was ihm konkret zur Last gelegt wird, wie im ganzen Roman.

Noch einmal radikal anders als Dostojewskij steigert Kafka die Schuld zu einem rätselhaften, bedrohlichen, beängstigenden Urphänomen menschlichen Daseins. Was Dostojewskijs Helden wenigstens am Ende noch gelingt, das Faktum der Schuld einzusehen und gar zu übernehmen, ist den Kafkaschen verwehrt: Schuld ist nicht mehr Aufgabe, sondern Rätsel, dunkles, drohendes Geheimnis menschlicher Existenz. An die Stelle einer (letztlich doch möglichen) Schuldübernahme bei Dostojewskij ist die Schuldverstricktheit getreten, an die Stelle von Verantwortung und Einsicht die Ohnmacht und Blindheit des Menschen. Schuld im *Horizont der Gottesfinsternis*: das ist Kafkas Thema. Allschuld im Leben erkennen war Dostojewskijs Position; Leben als dunkle Allschuld ist die Kafkasche. Dieser Prager Jude blieb sein Leben lang einem abgründigen, schuldbegründenden

<sup>5</sup> *F. Kafka*, *Der Prozeß*. Roman, in: *Gesammelte Werke*, hg. v. M. Brod. TB-Ausgabe in sieben Bänden (Frankfurt/M. 1983) 180.

Teufelskreis von Leben und Kunst, von Sinnlichem und Geistigem, von Biographie und Ästhetik ausgesetzt.

Anders gesagt: Für Kafka gibt es ebensowenig wie für Dostojewskij ein Leben ohne Schuld, einen Zustand der Unschuld. Aber Kafka hat das Vertrauen verloren, daß die Einsicht in den Schuldzusammenhang noch gelingt und freiwillige Schuldübernahme eine Möglichkeit der Befreiung ist. Und in der Tat liegt das Problem des »Prozeß«-Helden, Josef K., gerade in seiner Unfähigkeit, Schuld einzugestehen und sie anzunehmen. Seine Schuld liegt auf paradoxe Weise gerade darin, daß er sich für unschuldig hält. Deshalb gehen all seine Rechtfertigungsversuche ins Leere, weil K. nach rational einsehbaren, psychologisch plausiblen Ursachen seiner Schuld fragt. Für Kafka aber gilt: »Zum letzten Mal Psychologie!« Dieser Aphorismus benennt die Tatsache, daß innerhalb der Welt des »Prozesses« »Schuld weder einen legalen Bezug noch zureichende psychologische Gründe« braucht. Sie gehört für Kafka zur »Anatomie der Seele«<sup>6</sup>

### 3. Camus und das Richter-Büßer-Syndrom

Und noch einmal Szenenwechsel: gut 40 Jahre später.

»Es gibt für den Menschen keinen Begriff, der ihm so natürlich, so selbstverständlich und gleichsam im Grund seines Wesens verwurzelt erschiene wie der Begriff seiner Unschuld. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, sind wir alle wie jener kleine Franzose, der in Buchenwald unbedingt bei einem Mitgefangenen, der als Schreiber seine Ankunft einzutragen hatte, Beschwerde einreichen wollte. Beschwerde? Der Schreiber und seine Kameraden lachten. Völlkommen sinnlos, mein Lieber. Hier beschwert man sich nicht! Aber wissen Sie, Monsieur, sagte der kleine Franzose, ich bin eben ein Sonderfall. Ich bin nämlich unschuldig!

<sup>6</sup> Ebd., 90.

Wir sind alle Sonderfälle, wir alle wollen aus irgendeinem Grund Berufung einlegen. Jeder verlangt um jeden Preis unschuldig zu sein, selbst wenn dafür Himmel und Erde angeklagt werden müssen.«<sup>7</sup>

1956: Camus' später Roman *La Chute*, doppelsinnig schon der Titel, »Fall« und »Sündenfall« gleichzeitig bedeutend, attackiert in einer eigentümlichen Mischung aus Pathos und Ironie, aus Melancholie und Sarkasmus, aus Bußpredigt und Selbstanklage die Entlastungsmechanismen der bürgerlichen Gesellschaft, ihren Unschuldswahn, ihren Schuldlosigkeitskomplex. Der Roman handelt von einem einstmals sehr erfolgreichen Pariser Rechtsanwalt mit Namen Clamence, den eine unterlassene Hilfeleistung zur radikalen Lebensänderung brachte und der nun – juristischer Berater der Amsterdamer Unterwelt – als eine Art Bußrichter sich selbst und die bürgerliche Gesellschaft auf die Anklagebank setzt. Der Sündenfall dieser Gesellschaft? Er liegt Clamence zufolge in ihrer Urgleichgültigkeit gegenüber der Not aller anderen, gegenüber Gefahren und Bedrohungen. Ja, der Unschuldswahn suggeriert Menschen selbst noch am Ort ungeheurer Verbrechen (der Franzose im KZ) die unschuldige Unbetroffenheit, das Wegsehen von dem, was einen nicht persönlich betrifft. Die Kunst, es nicht gewesen zu sein, geht Hand in Hand mit der nicht weniger raffinierten Kunst, es die anderen gewesen sein zu lassen. Und ähnlich wie bei Kafka ahnt auch bei Camus keiner der Bürger, »daß gerade diese seine nur bürgerliche Existenz seine eigentliche Schuld ist«<sup>8</sup>.

Und doch geht der Erkenntniswert dieses Romans weit über die Aufdeckung fataler Rechtfertigungs- und Entlastungsmechanismen der Gesellschaft hinaus, über die Entlarvung der im Gewande der Unschuld einhergehenden Schuld. Seine Gültigkeit und Exemplarität bekommt er bis heute durch zwei weitere Dimensionen. *Erstens*: »Wie läßt sich unter den Voraussetzungen einer Welt ohne Gott, in der es keine Vergebung und keine Absolution mehr gibt, schuldig gewordenes Dasein rechtfertigen?« Denn da ist in der Tat die Aus-

<sup>7</sup> A. Camus, *Der Fall*. Roman (1956). TB-Ausgabe (Hamburg 1968) 68.

<sup>8</sup> W. Emrich, *Franz Kafka* (Königstein/Ts 1981) 260.

gangslage des Romans: Der selbsternannte Bußrichter des Romans ist eine Art »Elias ohne Messias«<sup>9</sup>, und das heißt: eine Art Prophet ohne Gott, ein Prediger ohne Kanzel: »Ich sage Ihnen, die Religionen gehen von dem Augenblick an fehl, da sie Moral predigen und Gebote schleudern. Es ist kein Gott vonnöten, um Schuldhaftigkeit zu schaffen oder um zu strafen. Unsere von uns selbst wacker unterstützten Mitmenschen besorgen das zur Genüge. Sie sprachen vom Jüngsten Gericht. Gestatten Sie mir ein respektvolles Lachen! Ich erwarte es furchtlos: ich habe das Schlimmste erfahren, und das ist das Gericht der Menschen.« Und was heißt dies anderes als: Auch wenn kein Gott mehr existiert (was bei Dostojewski und Kafka immer vorausgesetzt war), ist Schuld eine unverlierbare Dimension menschlicher Existenz, ja ist es nun Aufgabe des Menschen, »die Rechtfertigung des schuldig gewordenen Daseins« zu übernehmen.«<sup>10</sup>

Ein *zweites* kommt hinzu, was Camus' Roman motivgeschichtlich einzigartig macht. Es ist das Durchdenken der Frage, wie man adäquat von der Schuld anderer überhaupt reden kann, ohne sich der eigenen Selbstgerechtigkeit hinzugeben, wie man den kollektiven Verblendungszusammenhang der »Unschuldigen« aufdecken kann, ohne die eigene Person davon auszunehmen. Die Lösung in diesem Roman: »Da es unmöglich war, die anderen zu verurteilen, ohne sich selbst allsogleich mitzurichten, mußte man sich selbst mit Anklagen überhäufen, um das Recht zu erlangen, die anderen zu richten. Da jeder Richter eines Tages zum Büßer wird, mußte man einfach den umgekehrten Weg einschlagen und den Beruf des Büßers ergreifen, um eines Tages zum Richter werden zu können.« Das also ist die Problematik Camus' in diesem Roman: Wie wird man »Büßer von Beruf«, ohne selber wieder der Selbstgerechtigkeit und damit der Eigenentlastung gegenüber der Masse der schuldigen »anderen« zu verfallen? Wie entlarvt man die allgemeine Komplizenschaft der Mitschuldigen, ohne der Autosuggestion eigenen Gerechtfertigtseins zu erliegen? Wie ist man also Richter und Opfer gleichzeitig?

<sup>9</sup> A. Camus, Der Fall, 97.

<sup>10</sup> Handbuch der christlichen Ethik 3, 141.

Camus versucht diesen Reinigungsmechanismus des Bußrichters Clamence durch dessen ironisch-sarkastische Selbstkommentierung glaubwürdig zu machen, durch den Rollentausch von Richter und Büßer. Womit klar ist: Die Demut der Selbstanklage muß vorausgehen, um von der Schuld der anderen reden zu können. Camus deckt damit den auch hinter der säkularen Bußgesinnung steckenden subtilen psychologischen Mechanismus auf, demzufolge zwar vordergründig ein Schuldbekennnis abgegeben, Schuld aber letztlich doch verdrängt und abgeschoben wird. Camus entlarvt also einen Schuldverlagerungsmechanismus der raffinierten Art, der die eigene Schuldverwickeltheit mit kritischem Reflexionspotential zu kaschieren versteht. Dem beizukommen ist nur möglich durch Aufzeigen des Richter-Büßer-Syndroms!

Dostojewskij, Kafka, Camus: diese Namen sind mehr als eine bildungsbeflissene Ouvertüre zu einer literarischen Motivsuche in Texten der Gegenwartsliteratur. Hier wurden literarische Wegmarken gesetzt, was inhaltlich heißt: Ihr Umgang mit dem Thema Schuld hat Qualitätsmaßstäbe gesetzt, an denen auch das folgende zu messen sein wird. Und so sehen diese Wegmarken aus:

- *Allschuld und die Möglichkeit freiwilliger Sühne* von Schuld war das Thema des Russen Dostojewskij. In diesem Geist von »Schuld und Sühne« wollte er die russische Gesellschaft erneuern und aufrufen zur Besinnung im Geiste des demütigen Christus, der das Leiden für die vielen freiwillig auf sich genommen hatte. Schuld im Horizont des barmherzigen Gottes!
- *Schuld als »Urphänomen« menschlicher Existenz* war das Problem des Prager Juden Kafka. In ständig wiederholtem Umkreisen dieses Grundthemas beschwor er Geister, die er nie wieder losbekam. Schuld im Horizont der »Gottesfinsternis« (M. Buber)!
- *Schuldaufdeckung als Kritik der bürgerlichen Gesellschaft*: Das war Camus' Interesse an der Schuldthematik. Selbstkritische Schuldeinklage als Möglichkeit säkularer Bußgesinnung. Schuld im Horizont der Gottlosigkeit!

Anders gesagt: was bei Dostojewskij und Kafka noch undenkbar gewesen wäre, Camus setzt mit der selbstironischen Kommentierung und Distanzierung bei der Schuldbeschreibung neue Maßstäbe. Maßstäbe setzt Camus auch mit seinem Versuch, der bürgerlichen Gesellschaft gerade von der Schuldfrage her beizukommen. So sehr alle drei Autoren in ihrer gesellschaftskritischen Intentionalität übereinstimmen, so sehr bei allen drei die eigentümliche Diskrepanz von Rechtsprechung durch die Justiz und bleibender Schuldverhaftetheit thematisiert wird (alle drei Romane spielen ja im Umkreis von Justiz, Rechtsprechung und Prozeßwesen und zeigen deren Unfähigkeit, Schuld wirklich zu erfassen), so sehr also alle drei von einer Schuld sprechen, die weder moralisch noch juristisch noch psychologisch faßbar ist, so sehr hat *Camus* gerade sein Spezifikum darin, daß er entschieden die Schuldfrage von der Gottesfrage löst und *Moral und Metaphysik entkoppelt*. »Ohne Gott ein Heiliger zu sein, das ist das einzig wirkliche Problem, das ich heute kenne«, hieß es schon in seinem Roman »Die Pest«<sup>11</sup>.

Die Folge? Das Thema Schuld wird schon durch Camus dem Reservat der Religion entnommen und zu einem Problem der Selbstbefragung des nichtreligiösen, nichtchristlichen Menschen. Schuld, ursprünglich im Raum der Religion beheimatet, bekommt so ihre Eigenfunktion im Prozeß kritischer Selbstaufklärung des Menschen über die Bedingungen und Folgen seines eigenen Handelns. Aus dem religiösen ist ein allgemein anthropologisches Phänomen geworden. Schon Camus zeigt, daß die Schuld nicht stirbt, selbst wenn Gott nicht existiert, da Schuld – auch im Horizont des Atheismus – ein anthropologisches Phänomen bleibt. Und die deutsche Literatur nach 1945?

<sup>11</sup> A. Camus, Die Pest (Hamburg 1950) 151.

## II. DIE ZÄSUR: DIE KATASTROPHE DES ZWEITEN WELTKRIEGS

### 1. Christliche Schuldbewältigung: R. Schneider

Es sah zunächst nach einer Wiederbelebung der traditionellen christlichen Literatur aus – vor wie nach dem 2. Weltkrieg. Und keiner verkörperte sie eindrücklicher als *Reinhold Schneider*. Das gilt allgemein, das gilt in besonderem Maße auch für unser Thema. Denn keiner der bedeutenden christlichen Autoren hat so intensiv über das Schuldthema nachgedacht wie dieser Autor. Die Deutungsschemata bei Schneider waren freilich weitgehend noch die traditionellen. Sie entsprachen dem archetypischen biblischen Schema von Tun und Ergehen, von Sünde und Strafe, von Tat und Vergeltung.

Beispiel: Die Deutung des deutschen Faschismus, dessen furchtbares Ende Schneider schon früh ahnte. Schon seinen *Las-Casas*-Roman von 1938 hatte Schneider als Allegorie auf den Hitler-Faschismus und den Widerstand gegen totalitäres Unrecht konzipiert und die Schuldfrage mit der Untergangsdrohung verknüpft. In seiner großen Rede vor Karl V. läßt Schneider den Missionar Las Casas die spanische Politik gegenüber den Indios in Lateinamerika scharf angreifen und angesichts »ungeheurer Verbrechen« im Namen des Christentums »ungeheure Strafe« in Aussicht stellen – ganz so wie es nach dem Krieg seine Gedichtbände »Apokalypse« und »Die letzten Tage« (beide 1946) taten:

»Die Schuld ist schon zu einem Teile unseres Lebens geworden, alle Warnungen sind vergeblich, Spanien hat seine Stunde verkannt, und die noch von Gottes Auftrag wissen, gehen als Narren hin, beladen mit aller Not der Welt. Oh, daß mich Gott doch fortnehme, daß ich nicht mehr zeugen müßte für ihn! Daß er mich doch mit der letzten Einsicht nicht geschlagen hätte und ich das letzte Wort nicht sagen müßte! Und doch ist es wahr, daß das Gericht kommen wird über dieses Land! Denn wer den größten Auftrag verfehlt, der verfällt auch der schwersten Schuld. Und darum wird Gottes Zorn auf dieses Land fallen, er wird seine Macht zer-

schlagen und sein Zepter erniedrigen und ihm Inseln und Reiche nehmen; und wenn die Menschen sich aufrichten aus den Trümmern und den Herrn anklagen und fragen, warum er dieses Unheil über das Land gebracht habe, so werde ich mich erheben aus dem Grabe und für Gottes Gerechtigkeit zeugen. Dann werde ich den Fragern antworten: Gott hat eure Väter für einen Dienst erlesen, und sie haben ihn nicht verstanden, sie hätten dem Heiligen gleich den Herrn durch das Meer tragen sollen auf ihren Schultern und haben statt seiner den Satan getragen. Darum tut Gott recht, wenn er dieses Landes Ansehen vernichtet. Für ungeheure Verbrechen erfolgt nun die ungeheure Strafe.«<sup>12</sup>

Ähnliche Argumentationsmuster finden sich auch noch in Schneiders Papstdramen nach dem Krieg, *Innozenz und Franziskus* sowie in *Der große Verzicht*.<sup>13</sup> Indirekt als Kritik päpstlicher Politik der Nachkriegszeit entworfen (keine Reue über das Konkordat mit Hitler; keine Ächtung der Atombombe), rollen sie die Schuldthematik von der politischen Machtfrage her auf (jede Ausübung von Macht verwickelt Christen, insbesondere den Papst, in Schuld), fangen diese aber von einer radikalen Kreuzestheologie her spirituell noch auf. Doch auch diese Kreuzestheologie und damit Reinhold Schneiders ganzes christliches Weltbild geriet am Ende seines Lebens noch einmal in die Krise (»Winter in Wien« 1958), die es ihm verbot, so generell noch die Katastrophenerfahrungen im Schema von Schuld und Strafe, von Sünde und Gericht zu deuten.<sup>14</sup> Was bleibt, ist das Eingeständnis der Unfähigkeit, die göttliche »Fügung« zu entschleiern: »Es ist fatal, wenn ein Dichter soviel weiß von Gott; wenn er sich auf das Geheimnis der Geschichte, auf das Mysterium der

<sup>12</sup> R. Schneider, *Las Casas vor Karl V.*, in: ders., *Der große Verzicht. Erzählungen. Dramen*, Frankfurt/M 1978, 238f. (Ges. Werke Bd. 3).

<sup>13</sup> Zu Schneiders Papstdramen vgl. K.-J. Kuschel, *Stellvertreter Christi? Der Papst in der zeitgenössischen Literatur*, Zürich-Köln-Gütersloh 1980, 45–56; ders., *Können Macht und Machtausübung geheiligt werden? R. Schneiders Auseinandersetzung mit dem Papsttum*, in: R.-Schneider-Blätter H. 13/1987, 17–40.

<sup>14</sup> Zur Gesamtdeutung R. Schneiders, insbes. des Spätwerkes vgl. K.-J. Kuschel, *Der zwiespältige R. Schneider über Lyrik, Dramen und Prosa im Widerspruch*, in: R.-Schneider-Blätter H. 15/1989, 65–88.

Fügung versteht. Denn es ist dann kaum mehr ein Schritt zur Banalität. Was entschleiert werden soll, zieht sich zurück.«<sup>15</sup>.

## 2. Ein apokalyptisches Jahrzehnt

Andere deutsche Autoren konnten von vorne herein nicht bruchlos nach 1945 an ein traditionelles christliches Weltbild anknüpfen. Sie erlebten die Welt eher als Rätsel, als apokalyptisches Dunkel. Und es war in der Tat ein apokalyptisches Jahrzehnt in der deutschen Literatur, die Zeit zwischen 1945 und 1955, in der das »Unerhörte alltäglich« geworden und die Zeit »auf Widerruf gestundet« war (*I. Bachmann*). Es war eine Zeit, die nach »Weltuntergang« roch (*Chr. Lavant*), eine Zeit des »Endspiels« (*S. Beckett*) und des »Leviathan« (*A. Schmidt*). Ja, es war eine Zeit, in der im Gegenzug zur »Kahlschlagliteratur« (*W. Weyrauch*) Autoren mit kühl kalkulierten Visionen die veränderte Wirklichkeit zu spiegeln suchten. *Hermann Kasacks* makabre apokalyptische Visionen aus einer Totenstadt (*Die Stadt hinter dem Strom* [1947] gehören ebenso hierher wie *Hans Erich Nossacks* Bücher *Nekyia. Bericht eines Überlebenden* (1947) und *Interview mit dem Tode* (1948). Traum und Wirklichkeit vermischen sich in solchen Texten, die vom Leben nach der Katastrophe berichten, »nach der Sintflut«. Sie gehören zur »Mythologie der entgötterten Welt«, beschreiben Jenseitswanderungen des nachchristlichen Menschen.<sup>16</sup>

Eine apokalyptisch fruchtbare Dekade also, und deshalb eine Dekade, die dem Schuldthema auf andere denn auf traditionell christliche Weise Nahrung gab wie kaum eine Literaturepoche zuvor. Das Ende des Krieges und des *Hitler-Faschismus* mit seiner ungeheuren Schreckensherrschaft, aber auch der *Abwurf der Atombombe*: Au-

<sup>15</sup> *R. Schneider*, Winter in Wien, in: ders., Die Zeit in uns, Zwei autobiographische Werke, Frankfurt/M 1978, 181 (Ges. Werke Bd. 10).

<sup>16</sup> Vgl. dazu: *K. S. Guthke*, Die Mythologie der entgötterten Welt. Ein literarisches Thema von der Aufklärung bis zur Gegenwart (Göttingen 1971). Zum Motiv der Apokalypse in der Gegenwartsliteratur vgl.: *K.-J. Kuschel*, Der zerbrochene Traum vom Gottesreich. Das Motiv Apokalypse in der modernen Literatur, in: Säkulare Welt und Reich Gottes, hg. v. P. Gordon, Graz-Wien-Köln 1988, 82–101.

schwitz und Hiroshima waren auch und gerade für die Literaten Menetekel! Sie lassen die radikale Diskontinuität zu allem bisher in der Geschichte Dagewesenen erkennen und die Frage nach der Schuld an den unerhörten Verbrechen wach werden – auch und gerade ohne religiösen Kontext. Nirgendwo zutreffender als hier ist das Wort Friedrich Hebbels, das er in sein Tagebuch schrieb: »Den Menschen trifft kein Unglück, das er nicht aus einer *Schuld* herzuleiten suchte.« Der Schuld aber in der nichtchristlichen deutschsprachigen Nachkriegsliteratur nachzuspüren heißt, den Menschen aufzusuchen mitten in den Katastrophen seines selbstverschuldeten Handelns. Max Frisch ist der Autor, der in den fünfziger Jahren bereits dem Schuldthema noch einmal literarisches Format zurückgab – nach Dostojewski und Kafka und gleichzeitig mit Camus. An ihm soll exemplarisch der Wandel der Schuldthematik in der deutschsprachigen Literatur (im Vergleich zum Franzosen Camus) und nach 1945 (also nach Kafka) demonstriert werden. Wir geben Max Frisch mehr Raum, weil er paradigmatisch auch für die folgende Entwicklung stehen kann.

### III. MAX FRISCH UND DIE DOPPELGESICHTIGKEIT DES HOMO FABER

#### 1. Ein Mann in der Falle seiner Biographie

Ein Mann wartet in einem Athener Krankenhaus auf seine Operation, die über Tod und Leben entscheiden wird. Und während er wartet, gibt er sich Rechenschaft über die letzten 3 1/2 Monate seines Lebens. Sie waren chaotisch genug verlaufen, mit keiner Zeit vergleichbar, die er bisher erlebt hatte. Alles hatte damit angefangen, daß er, der im Auftrag der UNESCO um die Welt reisende Techniker und Ingenieur Walter Faber, Schweizer Staatsbürger, auf dem Wege zu einer Montage in Caracas im April 1957 in der mexikanischen Wüste mit dem Flugzeug hatte notlanden müssen. Zwar war ihm nichts passiert, und nach 3 Tagen waren alle Passagiere gerettet, aber Walter

Faber hatte einen Mitreisenden kennengelernt, der sich als Bruder eines früheren Zürcher Studienfreundes von ihm entpuppte, Joachim Henke aus Düsseldorf. Dieser ehemalige Studienfreund war im Dschungel von Guatemala offenbar verschwunden, und der Bruder war auf dem Weg, nach dessen Verbleiben zu forschen. Ohne daß er wirklich weiß, was er tut, entschließt sich Faber, nach der Rettung aus der Wüste die Reise nicht nach Caracas fortzusetzen, sondern sich an der Suche nach seinem Freund zu beteiligen. Man bricht auf zu einer unendlich mühseligen Reise durch den Dschungel, und gut zwei Wochen später ist Joachim Henke gefunden – erhängt in einer Hütte seiner Plantage mitten im Urwald.

Das ist die Ausgangslage für den Roman »Homo Faber« von *Max Frisch*, der im Jahre 1957 spielt und im selben Jahr erschien.<sup>17</sup> Ein Buch, das wie ein Abenteuerroman beginnt und wie ein Abenteuerroman fortgesetzt wird, das aber alle seine Vorgänger dadurch übertrifft, daß in diesen kolportagehaften Stoff die Schuldfrage wie ein Meteorit einbricht und so diesem Roman anthropologische Tiefe gibt.

Dabei hat Max Frisch mit Walter Faber weniger eine komplexe individuelle Figur als einen Typus des Zeitgeistes zeichnen wollen. Und dominanter Zeitgeist ist nach dem Zweiten Weltkrieg nun einmal der Geist von Naturwissenschaft und Technologie. Freimütig läßt der Autor seinen Helden bekennen, woraus dieser sich alles nichts mache: nichts aus Romanen und aus Träumen, nichts aus Landschaften und emotionalen Erlebnissen, nichts aus Folklore und Blumen, nichts aus Religionen und Mythen. Faber wird als ein Mann gezeigt, der nicht an Fügung und Schicksal glaubt und Leben nach der Wahrscheinlichkeitsrechnung betrachtet. Auch das Unwahrscheinliche gilt noch als Grenzfall des Möglichen! Mathematik und Kybernetik genügen für einen, der als Techniker gewohnt ist, die Dinge zu sehen »wie sie sind«, und der in der Regel den Maschinen mehr vertraut als menschlichen Operationen: »Die Maschine erlebt nichts, sie hat keine Angst und keine Hoffnung, die nur stören, keine Wünsche in

<sup>17</sup> Hilfreich dazu: *W. Schmitz*, M. Frisch, Hans Faber. Materialien, Kommentar, München-Wien 1977.

Bezug auf das Ergebnis, sie arbeitet nach der reinen Logik der Wahrscheinlichkeit, darum behaupte ich: Der Roboter erkennt genauer als der Mensch, er weiß mehr von der Zukunft als wir, denn er errechnet sie, er spekuliert nicht und träumt nicht, sondern wird von seinen eigenen Ergebnissen gesteuert und kann sich nicht irren; der Roboter braucht keine Ahnungen«. <sup>18</sup> Kurz: Max Frisch will in diesem Roman offenbar einen Machbarkeits- und Möglichkeitsmenschen zeigen, einen distanzierten Skeptiker gegenüber allem Menschlichen: »Überhaupt der ganze Mensch! – als Konstruktion möglich, aber das Material ist verfehlt: Fleisch ist kein Material, sondern ein Fluch«. <sup>19</sup>

Walter Faber, unverheiratet und von seiner Arbeit erfüllt, hätte so weiterleben können wie bisher, hätte seine Geschichte nach den Ereignissen im Urwald von Guatemala nicht eine überraschende Wendung genommen. Denn nachdem er seinen Auftrag in Caracas schließlich doch ausgeführt hatte, entschließt sich Faber – ebenfalls gegen seine sonstigen Gewohnheiten – für seine Rückfahrt nach Europa nicht zu einer Flug-, sondern zu einer Schiffsreise – und zwar von New York nach Le Havre. Auf dieser Reise verliebt er sich in ein 20 Jahre jüngeres Mädchen, macht ihr einen Heiratsantrag, ohne wirklich verliebt zu sein, trennt sich von ihr, sucht sie in Paris wieder auf und tritt mit ihr gemeinsam eine Reise durch Italien und Griechenland an. Allmählich erfährt Walter Faber, wen er da so »zufällig« auf dem Schiff getroffen hat. Das junge Mädchen, Sabeth, ist die Tochter einer ehemaligen Freundin von ihm, einer deutschen Halbjüdin, Hanna Landsberg, mit der er ebenfalls in Zürich in den 30er Jahren studiert und die später seinen Freund Joachim geheiratet hatte. Um Hanna vor der Ausweisung aus der Schweiz zu bewahren, hatte Faber ihr seinerzeit die Heirat angeboten. Sie hatte ausgeschlagen, obwohl sie von ihm schwanger war. Hanna hatte sich von ihm getrennt, und für Faber war klar gewesen, daß sie das Kind würde abtreiben lassen. Seither hatte er sie nicht wiedergesehen. Als Faber von Sabeth nun erfährt, wer ihre Mutter ist, geht er wie selbstverständlich davon aus, daß sie die Tochter des Mannes sein muß, den

<sup>18</sup> *M. Frisch*, Hans Faber, Homburg 1969, 55 (TB-Ausgabe).

<sup>19</sup> Ebd., 128.

Hanna später geheiratet hatte, das Kind seines Studienfreundes Joachim aus Düsseldorf eben, der sich soeben im Urwald von Guatemala ums Leben gebracht hatte.

Doch damit nicht genug der »Zufälle«: In Griechenland angekommen, wird Sabeth, die in der Zwischenzeit zu Fabers Geliebten geworden ist, bei einem Spaziergang am Meer von einer Schlange gebissen und stürzt. In Panik bringt Faber sie in ein Krankenhaus; die Mutter wird benachrichtigt, und plötzlich – nach 20 Jahren – stehen Hanna und Faber sich wieder gegenüber. Sie ist mittlerweile eine etablierte Kunsthistorikerin, die in einem Athener Archäologischen Institut mit Hilfe von Scherben – wie sie sagt – »die Vergangenheit zusammenkleistert«.<sup>20</sup> Das Ende der gemeinsamen Geschichte kommt rasch: Sabeth stirbt nicht an den Folgen des Schlangenbisses, sondern an denen des Sturzes, dessen Lebensgefährlichkeit die Ärzte übersahen. Faber erfährt von Hanna, daß er seine eigene Tochter zur Geliebten gehabt hatte, denn Hanna hatte ihre damalige Schwangerschaft doch nicht gewaltsam beendet. Faber, der noch einmal zu einer Montagetour nach Südamerika aufbricht, wird plötzlich von einer Magenkrankheit überfallen, steigt aus und begibt sich zurück nach Athen, wo er sich im Krankenhaus auf seine Magenoperation vorbereitet und seinen »Bericht« verfaßt.

Man mag von der Plausibilität dieser Geschichte halten, was man will. Unübersehbar ist, daß der Autor selber hier bis an die Grenzen des Wahrscheinlichen geht. Das Unwahrscheinliche scheint auch für ihn der Grenzfall des Möglichen! Entscheidend aber ist, daß der Autor uns gleichsam wie in einem Laborexperiment vor Augen führt, wie sich ein Held dieses geistigen Zuschnitts in einer extremen Lebenssituation benimmt. Vor uns liegt somit eine Art Experiment in Sachen Schuld, genau ausgeklügelt, feingesponnen, trickartig aufgebaut. Ein Autor, der sich gleichsam als Fesselungskünstler seiner Figur betätigt. Ein Schriftsteller, der sich zum Fallensteller seiner erfundenen Gestalt macht. Und die Falle ist diese: Der Autor läßt seinen Helden eine Rechtfertigungsgeschichte schreiben, obwohl dieser doch behauptet, unschuldig zu sein. Das Buch nennt sich im

<sup>20</sup> Ebd., 103.

Untertitel denn auch »Ein Bericht«, was Präzision, Gewissenhaftigkeit und Genauigkeit in der Argumentation vortäuschen soll. In Wirklichkeit aber handelte es sich um das leidenschaftliche Plädoyer eines Mannes, der ein schlechtes Gewissen hat und sich zur Rechtfertigung gezwungen sieht.

## 2. Die offene Schere der Schuld

Das ist die eine Ebene des Romans: Mit »Homo Faber« stellt Max Frisch einen Mann vor uns, der sich subjektiv in Unschuld wähnt, und sich einer schuldhaften Verfehlung nicht bewußt ist. Sein »Bericht« soll ja gerade dies nachweisen: Ich bin unschuldig am Tod meiner Tochter. Und Faber hat dafür einige gewichtige Argumente parat: Erstens hatte er keine Ahnung, daß er eine Tochter überhaupt besaß. Zweitens ist es nicht verboten, sich in ein Mädchen zu verlieben und sie zu seiner Geliebten zu machen. Drittens war der Unfall des Mädchens selbstverschuldet und ihr Tod Mitschuld der Ärzte, die nicht erkannten, daß die Schädelfraktur die eigentliche Todesursache war. Wahrhaftig: das waren genug rational einsehbare, plausible, vernünftige Gründe, die für ein »Nichtschuldig« des Walter Faber sprachen. Was konnte er für den Tod dieses Mädchens! »Was ist denn meine Schuld?«<sup>21</sup>

Und doch zeigt schon die Tatsache eines »Berichtes« überhaupt, daß es eine zweite Ebene gibt, die der Autor dem Leser zu beachten auffordert. Man könnte sie die objektive Ebene nennen. Schon der ganze gereizte Ton, mit dem dieser Rechtfertigungsbericht geschrieben ist, macht deutlich, daß sein Verfasser sich in der Defensive befindet. Wer unschuldig ist, bedürfte eigentlich der Rechtfertigung nicht. Aber indem Walter Faber schreibt, ist er bereits in der Falle der Schuld, der er argumentativ zu entkommen trachtet. Das macht seine Doppelgesichtigkeit aus: Obwohl er sich »eigentlich« nichts vorzuwerfen hat, fühlt er sich doch als Angeklag-

<sup>21</sup> Ebd., 91.

ter. Obwohl er »eigentlich« für nichts kann, drängt es ihn, sich zu entlasten. Obwohl er doch »eigentlich« im Recht ist, muß er sich rechtfertigen. Rechtfertigen für was? Rechtfertigen warum? Rechtfertigen vor wem? Rechtfertigen, weil offenbar auch Walter Faber bewußt-unbewußt spürt, daß alle vernünftigen, plausiblen, einleuchtenden Argumente nicht die Tatsache aus der Welt schaffen können: Die eigene Tochter liegt auf dem Totenbett, nachdem der Vater sie zur Geliebten gehabt hat. Der Tod ist das Ende einer Begegnung, in der Walter Faber der Mit-Handelnde war.

Hat man diese beiden Ebenen verstanden, wird klar, warum Max Frisch daran interessiert gewesen sein dürfte, im Jahre 1957 – nach Dostojewskij und Kafka – noch einmal der Schuldproblematik literarisches Profil zu geben. Mit der Figur des Homo Faber sollen – ebenso wie gleichzeitig bei Camus – die Entlastungs- und Entschuldigungsmechanismen des modernen Zeitgenossen aufgedeckt werden, dessen Unschuldswahn dessen Entlastungssucht. Der Roman hält einem bestimmten Zeittypus den Spiegel vors Gesicht: Gezeigt wird an einem Modellfall, daß angenommene Ignoranz keine Entlastung von Schuld schafft und Selbstrechtfertigung auf Schuldverdrängung beruhen kann. Ein Jahr nach Camus »Der Fall« erscheint damit auch in der deutschen Literatur ein Roman über einen ebenso zweifelhaften »Fall«: den Fall »Homo Faber«.

Doch anders als bei Camus gibt es bei Max Frisch keine »Lösung« beim richtigen Umgang mit der Schuld, die Camus ja durch den ständigen Rollenwechsel Richter-Büßer angedeutet hatte. Nein, Frisch verzichtet im Roman selber auf jegliche eigene Lösungskonzeption. Als Autor scheint er allein am *Dilemma* seines Helden interessiert, an der Diskrepanz von subjektiv-rationaler Einsicht und objektiv-irrationaler Gegebenheit, an dem Auseinanderklaffen der beiden Ebenen, kurz: an der *offenen Schere der Schuld*. Um diese Schuld-Schere geht es in diesem Roman; hier gewinnt er seine Spannung. Deutlich soll werden: Ein Mensch vom Zuschnitt des Homo Faber, millionenfach unter uns präsent, ist unfähig, aus dem Gefängnis seiner Ideologie auszubrechen und eine Wirklichkeit selbstkritisch anzunehmen, die sich seiner Plausibilität entzieht. Was Clamence bei Camus noch gelingt, aus der Rolle des Anklägers in die Rolle des

Büßers zu schlüpfen, ist dem Helden bei Frisch versagt: Seine Schuld bleibt ihm bis zum Schluß uneinsehbar. Die Schere – sie schließt sich nicht!

### 3. Schuld als Unfähigkeit, zu sich selber zu kommen

Worin aber besteht genau die Schuld des Walter Faber? Sie dürfte in der Unfähigkeit bestehen, die Bruchstellen des Ungeplanten, Zufälligen, Undurchschaubaren in seinem Leben als Anlaß einer Lebensänderung zu nehmen, einer Lebensänderung, die nicht nur, wie im letzten Teil des Romans, als Faber aussteigt, auf Ermüdung oder Krankheit zurückgeht, sondern auf eine neue Grundhaltung zur Wirklichkeit überhaupt. Gezeigt wird so die Unfähigkeit des Machbarkeits- und Möglichkeitsmenschen, eine Wirklichkeit anzuerkennen, die sich seiner Machbarkeit und Möglichkeit entzieht: »Dieser Mann lebt an sich vorbei«, sagt der Autor selber zu seiner Romanfigur, »weil er einem allgemein angebotenen Image nachläuft, das von ›Technik‹. Im Grunde ist der ›Homo Faber‹, dieser Mann, nicht ein Techniker, sondern er ist ein verhinderter Mensch, der von sich selbst ein Bildnis gemacht hat, der sich ein Bildnis hat machen lassen, das ihn verhindert zu sich selber zu kommen«. <sup>22</sup> Die Unfähigkeit also, trotz der Zäsurerfahrung im eigenen Leben zu sich selbst zu kommen, wirklich Mensch zu werden und somit aufzuhören, Menschsein als Fluch zu denunzieren: das macht die Schuld des »unschuldigen« Walter Faber aus.

### 4. Schuld im Interesse der Zeitkritik

Anders als für Dostojewskij und Kafka, aber ganz auf der Linie Camus' wird damit auch bei Frisch die Frage der Schuld in hohem Maße zu einem *Problem der Zeitkritik*. Die Schuldfrage wird zur

<sup>22</sup> Zit. bei *W. Schmitz*, 16 (s. Anm. 23).

Kritik an einem Zeitgeist, der sich der Kalkulierbarkeit und Planbarkeit der Wirklichkeit verschreibt und der Wirklichkeit mit dem verwechselt, was der Fall ist. Und weil es um die plausibilitätskritische Erschütterung dieser Ideologie geht, läßt der Autor in die Geschichte des Walter Faber »Schicksal« einbrechen wie einst bei den griechischen Mythen. Inszenierte Ironie der Geschichte: Für den, der »zeitlos« zu leben glaubte, wird auf einmal die so vergangen gedachte Vergangenheit zur Schlinge um den eigenen Hals. Der Techniker des 20. Jahrhunderts wird zu einem Ödipus redivivus, der – wie einst der mythische Archetyp – die Wahrheit über sich nicht als Befreiung, sondern als Abgrund erlebt. Wahrheitsenthüllung wird hier zur Selbstfesselung, Aufhebung von Täuschung zur faktischen Selbstzerstörung. Das macht in der Tat die Ironie dieser Geschichte aus: Hier wird ein Mann vorgeführt, der nicht an Schicksal glaubte, und doch mehr »Schicksal« erfuhr, als irgendeiner sonst; der von Zufällen nichts hielt und doch gezwungen war, von einem »Zufall« in den anderen zu stolpern; der sich aus Mythen »nichts macht« und doch dem Schicksal mythischer Helden mehr verfiel als andere zuvor. Fazit: Die Entschuldigungen des Homo Faber: gewogen und zu leicht befunden...

Wiederaufgreifen des Schuldthemas also und zwar als politisches Moment der Zeitkritik – darum dürfte es dem Autor Max Frisch gegangen sein. Und nirgendwo wird dies deutlicher als dort, wo Walter Faber von einem Gespräch mit Hanna über die Bedeutung der Technik berichtet: »Diskussion mit Hanna – über Technik (laut Hanna) als Kniff, die Welt so einzurichten, daß wir sie nicht erleben müssen. Manie des Technikers, die Schöpfung nutzbar zu machen, weil er sie als Partner nicht aushält, nichts mit ihr anfangen kann; Technik als Kniff, die Welt als Widerstand aus der Welt zu schaffen, beispielsweise durch Tempo zu verdünnen, damit wir sie nicht erleben müssen ... die Weltlosigkeit des Technikers ... Mein Irrtum: Daß wir Techniker versuchen, ohne den Tod zu leben. Wörtlich: Du behandelst das Leben nicht als Gestalt, sondern als bloße Addition, daher kein Verhältnis zur Zeit. ... Leben ist nicht Stoff, nicht mit Technik zu bewältigen. Mein Irrtum mit Sabeth: Repetition, ich habe mich so verhalten, als gäbe es kein Alter, daher widernatürlich. Wir können

nicht das Alter aufheben, indem wir weiter addieren, indem wir unsere eigenen Kinder heiraten«. <sup>23</sup> »Homo Faber« von Max Frisch also: ein gefährliches Experiment mit der Schuldschere zum Zwecke der ideologiekritischen Entlarvung des Unschuldswahns des modernen Zeitgenossen.

Wo steht dieser Autor im Verhältnis zu Dostojewskij und Kafka? Eines ist klar: Wie für den großen Russen und den großen Prager gibt es auch für den Schweizer Autor Max Frisch kein Leben ohne Schuldschatten. Wie Dostojewski zeigt Frisch die Verflochtenheit komplexer Lebensgeschichten, die es unmöglich machen, am Schluß zwischen Schuldigen und Unschuldigen juristisch sauber zu trennen. Und wie Kafka zeigt auch Frisch Helden, deren Schuld gerade in ihren Entlastungsbeteuerungen besteht, in ihren Behauptungen, für nichts schuldig zu sein.

Aber Frisch unterscheidet sich von beiden in einem entscheidenden Punkt: Anders als für den Christen Dostojewskij, gibt es für ihn keinen sühnenden Umgang mit der Schuld mehr. Es gibt keine Unschuldigen bei Frisch, die die Schuld der Schuldigen freiwillig zur Sühne auf sich nähmen. Und anders auch als für den in seinem Glauben gebrochenen Juden Franz Kafka gibt es für Frisch die Schuld auch nicht als universales, dunkles, drohendes Rätsel menschlichen Lebens. Gewiß: Auch bei Frisch kann die Schuld in ein Leben einbrechen, irrational und verstörend – die Geschichte des Walter Faber beweist dies. Aber Allschuld des Lebens ist nicht die Position dieses Schweizer Romanciers, der mit Hilfe der Schuldfrage ja gerade an einer Veränderung der Wirklichkeit interessiert ist.

Anders gesagt: Der Schriftsteller Max Frisch hat das Vertrauen darin verloren, daß auf der Ebene der Literatur Schuld als sühnbar gezeigt werden kann. Die Zeit christlicher Literatur ist für diesen Autor vorbei. Aufgabe der Literatur ist für Frisch allein die »Wahrhaftigkeit der Darstellung« <sup>24</sup>, nicht das Liefern fertiger Rezepte. Indem aber der Roman keine moralischen Lösungen bietet, kein Ver-

<sup>23</sup> *M. Frisch*, Hans Faber, 126f.

<sup>24</sup> *M. Frisch*, Büchner-Preis-Rede 1958, in: Büchner-Preis-Reden 1951–1971, Stuttgart 1972, 72.

geben und Verzeihen parat hat, weist er über sich hinaus. Wohin? Vor allem an die *Inстанz des Lesers*. Ihm wird ja der Fall des »Homo Faber« vorgetragen. Ihm wird »Bericht« erstattet, ihm ein Rechtfertigungsversuch unterbreitet. Der Leser ist somit aufgerufen, Stellung zu beziehen, sich und seine eigene Geschichte mitzureflektieren, im Spiegel des gezeigten Experimentes sich selber auf dem Prüfstand zu erleben. Der Leser soll ja offenkundig über die Fragwürdigkeit der Ideologie des Helden selber zur Einsicht gelangen, soll von bestimmten Bildern los- und zu sich selber kommen. Denn ex negativo spiegelt der gescheiterte »Homo Faber« ja durchaus, worauf es »eigentlich« ankäme: Mit sich »als Mensch« versöhnt zu leben und aufzuhören, Menschsein auf das rational Planbare und Kalkulierbare zu reduzieren oder als »Fluch« zu denunzieren.

Wie aber geht es in der deutschen Literatur weiter? Hier Vollständigkeit in der Auswertung von Themen und Titeln erreichen zu wollen, wäre sinnlos. Es kann nur darum gehen, Schwerpunkte anzusprechen und einige exemplarische Texte herauszugreifen.

#### IV. WIE SCHULDLOS IN EINER ZEIT DES VERBRECHENS? POLITIK UND SCHULD

##### 1. Wider die Schuldverleugnung

Durchgängig in der Gegenwartsliteratur ist das Thema *der geschichtlichen, der politischen Schuld*. Auch hier haben *Max Frisch* und *Friedrich Dürrenmatt* schon in den fünfziger und sechziger Jahren Maßstäbe gesetzt. Nur kurz erinnert sei an Frischs »Andorra« (1961), ein Stück, das am Fall eines angeblichen Juden die Mechanismen von Feindbild-Erzeugung und von opportunistischem Anpassungsverhalten an die Mächtigen im Staat bloßlegt. Höhepunkte in diesem Drama sind die stupiden, stereotypen Rechtfertigungsmonologe der einzelnen Figuren am Ende beinahe jeder Szene vor einer imaginären Schranke: »Ich bin nicht schuld, daß es so gekommen ist, später.« Erinnert sei hier aber auch an Dürrenmatts

»*Besuch der alten Dame*« (1956), eine »tragische Komödie«, die die Prozesse von Schuld, Verleugnung und Schuldannahme sowie die klebrige Macht des Sündenbockdenkens bloßlegt. Erinnert sei auch an die »Wiedertäufer«-Stücke und damit an den Dürrenmattschen Versuch, nach dem Krieg im Gewande des Reformationszeit-Stoffes, den ganzen »Knäuel aus Schuld und Irrtum, aus Einsicht und wilder Raserei« darzustellen.

Ja, mehr noch: Erinnert sei ebenfalls an Hochhuths Drama »*Der Stellvertreter*« (1961), das einen Papst zeigt, der öffentlich zum Holocaust an 6 Millionen Juden schwieg und sich die Hände in Unschuld wusch, während ein Jesuitenpater mit den Juden den Passionsweg nach Auschwitz antrat.<sup>25</sup> Und erinnert sei schließlich an Peter Weiss' »Oratorium« über den Auschwitz-Prozeß »*Die Ermittlung*« (1965), das nicht zuletzt deshalb geschrieben wurde, weil es in Deutschland zwanzig Jahre nach dem Kriege bereits wieder Stimmen der Selbstbeschwichtigung und Schuldverleugnung gab. Nicht ohne politisches Kalkül läßt Peter Weiss sein »Oratorium« mit diesen verharmlosenden Sätzen eines Angeklagten enden, der vor lauter »Pflicht und Schuldigkeit« noch nach dem Grauen von eigener Schuld, Scham und öffentlicher Reue nichts verstanden hat:

»Herr Präsident  
man soll in diesem Prozeß  
auch nicht die Millionen vergessen  
die für unser Land ihr Leben ließen  
und man soll nicht vergessen  
was nach dem Krieg geschah  
und was immer noch  
gegen uns vorgenommen wird  
Wir alle  
das möchte ich nochmals betonen  
haben nichts als unsere Schuldigkeit getan  
selbst wenn es uns oft schwer fiel  
und wenn wir daran verzweifeln wollten  
Heute

<sup>25</sup> Zu Hochhuths »*Stellvertreter*« vgl. K.-J. Kuschel, *Stellvertreter Christi*, 70–81.

da unsere Nation sich wieder  
zu einer führenden Stellung  
emporgearbeitet hat  
sollten wir uns mit anderen Dingen befassen  
als mit Vorwürfen  
die längst als verjährt  
angesehen werden müßten.«<sup>26</sup>

Allen diesen Texten ist gemeinsam, daß Schuld und Unschuld hier noch klar erkennbar auf Täter und Opfer verteilt werden: Schuldig sind die Andorraner, nichtschuldig der vermeindliche Jude Andri. Schuldig sind die Bewohner von Güllen, nichtschuldig Claire Zachanassian, die in ihr Heimatdorf wiederkehrt, aus dem sie einst in Schande (uneheliches Kind) hatte fortgehen müssen. Schuldig ist der »Stellvertreter Christi« durch sein Schweigen, während der Unschuldige zum wahren Stellvertreter wird; schuldig sind die verblendeten Täter in Auschwitz, die noch post festum davonzukommen versuchen, unschuldig ihre Opfer, die keine Stimme mehr haben ...

## 2. Schuld als Gegenschuld: E. Fried

Aber die Wirklichkeit nach Auschwitz ist komplexer und so mußte auch das Schuld-Motiv literarisch noch einmal radikalisiert werden. Denn paradoxer und schrecklicher Weise gibt es Schuld nicht nur bei den Tätern, sondern Schuldgefühle auch bei den der Vernichtung Entkommenen. Diese *Schulderfahrung der nicht Opfer Gewordenen*, der Überlebenden, spricht der jüdische Lyriker Erich Fried in seinem Gedicht »Der Überlebende (nach Auschwitz)« an. Fried, ein Mann, der sich durch Flucht aus Österreich nach England selber der Vernichtung entziehen konnte, nennt diese Schuld der Unschuldigen »Gegenschuld«.

<sup>26</sup> P. Weiss, Die Ermittlung. Oratorium in 11 Gesängen, Hamburg 1969, 185f. (TB-Ausgabe).

»Wünscht mir nicht Glück  
zu diesem Glück  
daß ich lebe  
Was ist Leben  
nach soviel Tod?  
Warum trägt es  
die Schuld der Unschuld?  
die Gegenschuld  
die wiegt  
so schwer  
wie die Schuld der Töter  
wie ihre Blutschuld  
die entschuldigte  
abgewälzte  
Wie oft  
muß ich sterben  
dafür  
daß ich dort  
nicht gestorben bin?«<sup>27</sup>

Betroffen macht an diesem Text nicht nur die Unfähigkeit zum Glück nach »soviel Tod«. Betroffen macht vor allem die radikale Überzeugung des Autors (der seine eigene Lage als »Überlebender« hier mitthematisiert), daß die »Gegenschuld« der Unschuldigen so schwer wiege wie »die Schuld der Täter«. Womit Fried nur ernst macht mit der Einsicht: Nach Auschwitz gibt es kein »Mehr« und kein »Weniger« an Verwickeltheit mehr. Auschwitz hat für alle, Täter wie Opfer, Nichttäter wie Nicht-Opfer die Wirklichkeit verändert. Ein Absehen von Auschwitz unter Hinweis, man sei dort weder Opfer noch Täter gewesen, ist nicht mehr möglich.

<sup>27</sup> E. Fried, *Lebensschatten. Gedichte* (Berlin 1981) 90.

### 3. Schuld so allgemein wie eine Sonnenfinsternis:

S. Lenz

Mitte der sechziger Jahre wird dieses Motiv der *Dialektik von Schuld und Unschuld, Schuld und Gegenschuld* noch einmal in drei Stücken von *Siegfried Lenz* aufgearbeitet. »*Zeit der Schuldlosen*« (1965) ist dabei für uns der wichtigste Text. Ähnlich wie zuvor Dürrenmatt versucht Lenz in diesem Stück die Verhaltensweisen aufzudecken, denen Menschen unter den Bedingungen einer Zwangsherrschaft ausgesetzt sind. Camus und Dostojewskij sind die geistigen Paten eines literarischen Versuchs, der nach einer politischen Hermeneutik menschlicher Schuldverstricktheit sucht und das große Thema von Schuld und Sühne in unserer Zeit noch einmal aufwirft. Lenz selber zu seinem Stück:

»In meinem Theaterstück ›*Zeit der Schuldlosen*«, habe ich – mit Rücksicht auf die Erfahrungen, die viele Mitbürger während der Nazizeit machten – das Problem von Schuld und Sühne behandelt. *Wie kann man schuldlos bleiben in einer Zeit des Verbrechens?* Und: Reicht Teilnahmslosigkeit bereits aus, um schuldlos zu sein? Dies fragte ich mich. Das Spiel handelt von Bürgern, die lediglich Mitwisser von Verbrechen waren und sich auf ihre Schuldlosigkeit sehr viel zugute hielten. Um herauszubekommen, wieviel diese Schuldlosigkeit wert ist, brachte ich die Personen in eine extreme Situation. Unter äußerstem moralischen und psychischen Druck wird deutlich, daß diese Art Schuldlosigkeit, durch Wegsehen erkaufte, nur ein Glücksfall war und nicht gilt. Nicht unmittelbar von Dostojewskij beeinflusst, fand ich doch zu einer ähnlichen Prämisse wie er: *Schuld ist etwas so Allgemeines wie eine Sonnenfinsternis*. Sie betrifft jeden. Um vorhandene Schuld zu verringern, müssen wir bereit sein, auch fremde Schuld auf uns zu nehmen. Am Schluß des Stückes verlassen die Schuldlosen, unter ihnen – aber jeder kommt dafür in Frage – ein Mörder, den festen Raum: Die Welt steht ihnen offen. Auch dies, die Entlassung der Schuldigen in die Welt, zeigt eine gewisse Nähe zu Dostojewskij.«<sup>28</sup>

<sup>28</sup> S. Lenz, Dostojewskij – heute?, in: *Wir und Dostojewskij. Eine Debatte mit H. Böll, S. Lenz, A. Malraux, H. E. Nossack, geführt von M. Sperber* (Hamburg 1972) 82.

Darum geht es in diesem Stück, das parabelhafte, modellhafte Struktur hat: Im ersten Akt sitzen neun Häftlinge im Gefängnis, einer davon ein Attentäter auf den herrschenden Diktator des Staates. Man hat ihnen Freilassung zugesagt für den Fall, daß sie den eigentlichen Attentäter ausliefern. Lenz zeigt nun, wie die Häftlinge zunehmend die Schuld an ihrer Misere statt auf den Diktator auf den Attentäter verschieben. Einer erwürgt diesen schließlich des nachts, worauf die anderen tatsächlich freikommen. Umkehr der Lage im zweiten Akt. Die politischen Sympathisanten des Attentäters kommen nun doch an die Macht, und wieder wird dieselbe Gruppe von Menschen verhaftet, diesmal auf Grund der Beschuldigung, den Attentäter, ehemaligen Mithäftling und jetzigen Helden ermordet zu haben. Auch jetzt gilt wieder: Alle kommen frei, wenn der wahre Schuldige angezeigt ist. Wie im ersten Akt setzt auch jetzt wieder ein Sündenbockdenken größten Ausmaßes ein. Und doch endet diese Szene diesmal anders. Denn einer der Häftlinge beschließt, sich selbst zu töten, ohne daß er selber der Mörder gewesen wäre, um die anderen zu retten. Da der im engeren Sinn Schuldige sich nicht offenbarte, beschloß er das freiwillige Selbstopfer. »Es ist etwas anderes: Die Schuld auf sich zu nehmen – oder schuldig zu sein.«<sup>29</sup>

Darauf will denn auch der Autor mit seinem Stück hinaus: »Ich habe den Verdacht, daß die Unschuld allmählich auf die Seite derer geraten ist, die bereit sind, die Schuld auf sich zu nehmen.« Und was heißt dies anderes, als daß Lenz mit der radikalen These ernst zu machen versucht: Angesichts eines kollektiven, politisch-moralischen Schuldzusammenhangs (Schuld als Kollektivphänomen) gibt es »nicht mehr Schuldige und Unschuldige, sondern nur noch Schuldige, die die Schuld annehmen, und Schuldige, die sie nicht annehmen«.<sup>30</sup> Dialektik von Schuldhaftigkeit und Schuldlosigkeit liegt vor, von schuldhafter Schuldlosigkeit und »schuldloser« Schuldhaftigkeit. Auf der Linie Dostojewskis aber führt Lenz darüber hinaus vor Augen, daß die Schuldübernahme durch den Unschuldigen ein »Mehr« ist an

<sup>29</sup> S. Lenz, *Drei Stücke (Zeit der Schuldlosen. Das Gesicht Die Augenbinde)* (Hamburg 1980) 95.

<sup>30</sup> *Handbuch der christlichen Ethik* 3 (Freiburg u. a. 1982) 145.

menschlicher Größe und humaner Würde, ohne die eine Gesellschaft letztlich nicht veränderbar, nicht humanisierbar wäre. Schuldübernahme als Humanisierungstat, Solidarisierungsappell und Beginn einer Veränderungspraxis zugleich!

#### 4. Zur Dialektik von Schuldhaftigkeit und Schuldlosigkeit: W. Schnurre

So radikal hatte man es in der deutschen Literatur der Nachkriegszeit noch nicht gehört, so radikal auch noch nie – 15 Jahre später – bei einem so kritischen, nach Selbstaussagen atheistischen Autor wie *Wolfdietrich Schnurre*. Dialektik von Schuldhaftigkeit und Schuldlosigkeit auch hier. In einem Gespräch über die Bedeutung der Religion in seinem Werk und in seiner Biographie bekennt Schnurre: »Es muß nicht immer die große Schuld sein, die einen peinigt. Es gibt auch die alltägliche, mit der man leben, mit der man sich abfinden muß. Ja, ich gehe so weit zu sagen: Ich *muß* schuldig werden, um leben zu können. Ein schuldloses Leben gibt es nicht. Es wäre ein Leben in chemisch gereinigter Watte verpackt. Als Schriftsteller weiß ich, daß mein Schuldbewußtsein meine eigentliche schöpferische Triebfeder ist. Ich werde ja schon schuldig, indem ich zu schreiben beginne. Ich vergesse dabei, ich schreibe auf Kosten derer, die um mich sind. Das gilt es sich klarzumachen. Schuld wiegt nur dann schwer, wenn ich sie leugne. Tilgen allerdings kann ich sie nicht.«<sup>31</sup>

Die »große Schuld«: Sie ist dann Schnurres Thema in seinem Roman *Ein Unglücksfall* (1981), und zum ersten Mal versucht ein deutscher Autor nach 1945 sich dem Thema Judentum von der Gegenwart her zu nähern. Der Roman erzählt die Geschichte des im Berlin der Nachkriegszeit lebenden Glasermeisters Goschnik und des Rabbiners der neuen jüdischen Gemeinde in Berlin. Goschnik war bei ei-

<sup>31</sup> *W. Schnurre*, Gott im Termitengehirn? Fragen an einen Atheisten, in: K.-J. Kuschel, Weil wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen. Zwölf Schriftsteller über Religion und Literatur (München 1981) 98.

ner Auftragsarbeit für den Wiederaufbau der Synagoge schwer verunglückt, und im Gespräch mit dem Rabbiner am Krankenbett – nur noch wenige Tage hat er zu leben – werden Erinnerungen wach an eine befreundete jüdische Familie während der Naziherrschaft, deren Tod Goschnik nicht verhindern konnte, für deren Ende er sich aber mitschuldig, mitverantwortlich fühlt. Nicht zuletzt deshalb hatte er die Arbeit für die Synagoge übernommen. Doch als er während der Arbeit an einem großen Glasfenster sein selbstzufriedenes »Wiedergutmachungsgesicht« im Spiegel betrachtete, hatte er mit der Faust sein Bild zerschlagen, hatte das Gleichgewicht verloren und war abgestürzt...

Doch die eigentliche Herausforderung des Romans aber liegt noch nicht eigentlich hier. Die Behandlung der Schuldproblematik durchbricht da die Grenzen des Erwarteten, wo der Rabbiner selber, von Goschnik in seinen Fieberphantasien und skrupulösen Rechtfertigungsmonologen mit der Figur des damaligen jüdischen Freundes identifiziert, in den Bannkreis von Schuld und Rechtfertigung hineingezogen wird. Der Tod Goschniks löst in dem Rabbiner das Bedürfnis, ja den unwiderstehlichen Drang aus, seinen »Schuldanteil« schreibend zu verdeutlichen und »dem Gleichmut keine Chance einzuräumen«.<sup>32</sup> Denn war es nicht er, der Rabbiner, der dem Glasermeister den Auftrag für die Arbeiten an der Synagoge erteilt hatte? Goschnicks »Unglücksfall« und bevorstehender Tod – ist dies nicht auch partiell seine »Schuld«? Ja, am Ende gesteht der Rabbiner sich ein, Goschniks Tod müsse ihn »benutzt« haben. »Er hat mich zum Mittler, zum Vollzugsgehilfen erwählt. Ich habe ihm mit meinem Eintreten für Goschnik die gewünschten Handlangerdienste geleistet. Ohne mich hätte dieser Sturz nicht stattfinden können... Niemand kann mich von meiner Mitschuld an diesem Absturz befreien.«<sup>33</sup>

Die Folge: Von Goschnik sensibilisiert für die schuldhaftige Mitverstrickung in menschliche Schicksale gibt der Rabbiner zum Staunen aller sein Amt auf.

<sup>32</sup> *W. Schnurre*, Ein Unglücksfall. Roman (München 1981) 8.

<sup>33</sup> Ebd., 438.

»Der Vorsteher (der jüdischen Gemeinde) nennt es einen Skandal. Eine Beleidigung unserer Konzentrationslager-Toten. Diese hätten mich *nicht* zu einem solchen Schritt zu veranlassen vermocht. Aber ein nichtjüdischer Glaser, der noch dazu verunglückt sei, der bringe das Unglaubliche fertig. Der Vorsteher hat recht. Denn viele unserer Leute sind im Glauben gestorben. Da fragt man nicht mehr nach Gott. Da drängt man die eigenen Zweifel zurück. Goschnik jedoch ist durch meine Mitschuld gestorben. Ist es untersagt, daraus die Konsequenzen zu ziehen? Ist der Beruf des Rabbiners so sakrosankt, daß Schuld, noch dazu tödliche, ihm nichts mehr anhaben kann? Genügt es nicht, daß die Schechina in der Verbannung weilt? Muß ich nun auch noch mein Gewissen verbannen?... Ich kann Rabbiner sein ohne Gott. Aber ich kann nicht Rabbiner sein ohne Goschnik. *Dieser* zumindest müßte noch leben.«<sup>34</sup>

Eine merkwürdige Geschichte, in der Tat; eine Geschichte, die Erwartungshaltungen durchbricht und feste Wert- und Urteilsschemata unterläuft. Ein Vorsteher, der sich für den Unfalltod eines Beauftragten schuldig fühlt? Ein Rabbiner, der sich zu seiner Schuld am Tod eines Deutschen bekennt? Ein Jude obendrein, der mit Verweis auf die Millionen Ermordeter doch allen Grund hätte, sich persönlich für moralisch gerechtfertigt zu halten? Doch Schnurre will gerade auch diese Unschuldsalibis noch einmal unterlaufen. Sein Roman zeigt, wie fatal es wäre, den Tod des einzelnen gegen den Tod der Millionen auszuspielen. Ziel dieser Geschichte ist, den engen moralischen Zusammenhang zwischen dem Einzelfall von Berlin und dem Kollektivfall in den Lagern zu verdeutlichen. Denn die Legitimation der großen Schuldzuweisung (zwischen Juden und Deutschen) beruht ja gerade darauf, daß die Überlebenden Verantwortung zu tragen bereit sind für *jeden einzelnen*. Wer sich bei einem Menschen entschuldigen und aus der Verantwortung stehlen kann, wird dies bei Millionen erst recht tun. Indem der Rabbiner in diesem, »seinem« Einzelfall seine Mitschuld bekennt, schafft er die moralische Grundlage, daß Schuld auch angesichts von Millionen getöteter Einzelner noch einklagbar bleibt. Die persönliche Entlastung von Schuld ist

<sup>34</sup> Ebd., 439.

auch dann unerlaubt, wenn das Volk, wenn »mein« Volk zu den Opfern gehört.

Schuld als Thema der Gegenwartsliteratur: Es ist gewiß keine Überraschung, daß Schuld sich thematisch bis in die unmittelbare Gegenwart hinein reflektiert an Stoffen, deren moralische Dringlichkeit unabweisbar ist: Faschismus, Krieg, Judenvernichtung, dem ganzen Komplex von Politik und Moral.

## V. DIE ARBEIT DES TEUFELS GETAN: SCHULD UND WISSENSCHAFT

Ein anderer Themenkomplex, der ebenfalls schon in den fünfziger und sechziger Jahren in der deutschen Literatur seine bisher unüberholte literarische Gestaltung gefunden hat, ist der Themenkomplex *Wissenschaft und Schuld*.

### 1. Die Erbsünde der modernen Wissenschaft Brechts »Galilei«

Es war vor allem der Abwurf der ersten Atombombe, der auch auf Schriftsteller wie ein Schock gewirkt hatte. An Brechts Stück »*Leben des Galilei*« läßt sich verdeutlichen, wie Schriftsteller auf diesen Schock reagierten. Entworfen hatte Brecht das Stück zuerst im dänischen Exil 1938/39; als »die Zeitungen die Nachricht von der Spaltung des Uran-Atoms durch deutsche Physiker gebracht« hatten, wie Brecht notierte.<sup>35</sup> Doch als er 1945/46, jetzt bereits im amerikanischen Exil, zusammen mit dem Schauspieler Charles Laughton an

<sup>35</sup> W. Hecht (Hg.), Materialien zu Brechts »Leben des Galilei«, Frankfurt/M. 1963, 24–26. Das folgende Kap. ist die überarbeitete Neufassung eines Textes von mir aus: Die Krise des Hans Faber. Aspekte der Technikkritik und der Verantwortung des Wissenschaftlers in der modernen Literatur in: Wissenschaft-Technik-Humanität. Beiträge zu einer konkreten Ethik, hg. v. A. J. Buch u. J. Splett, Frankfurt/M 1982, 136–174.

die englische Übersetzung seiner zweiten, jetzt amerikanischen Fassung ging, war aus der Entdeckung deutscher Physiker (Hahn und Strassmann) längst die furchtbarste Waffe der Geschichte geworden. Schon 1939 hatte Brecht geahnt, daß »die großen Erfindungen und Entdeckungen nur eine immer schrecklichere Bedrohung der Menschheit geworden sind, so daß heute beinahe jede neue Erfindung nur mit einem Triumphschrei empfangen wird, der in einen Angstschrei übergeht«<sup>36</sup>. Jetzt in Amerika notiert er: »Das ›atomarische Zeitalter‹ machte sein Debüt in Hiroshima in der Mitte unserer Arbeit. Von heute auf morgen las sich die Biographie des Begründers der neuen Physik anders. Der infernalische Effekt der großen Bombe stellte den Konflikt des Galilei mit der Obrigkeit seiner Zeit in ein neues, schärferes Licht. Wir hatten nur wenige Änderungen zu machen, keine einzige in der Struktur... Von Anfang an war der Schlüsselpunkt der riesigen Figur des Galilei dessen Vorstellung von einer volksverbundenen Wissenschaft benutzt«<sup>37</sup>.

Im Klartext: Anders als in der ersten, dänischen Fassung, wo Galileis Widerruf noch ein moralisch zulässiger Opportunismus im Namen der wissenschaftlichen Freiheit war, ist diese »riesige Figur« des Galilei in der zweiten, amerikanischen Fassung nach Hiroshima kein Held mehr, sondern im Grunde eine moralisch zwiespältige, verwerfliche Figur. Distanz ist jetzt allenthalben spürbar. Nicht mehr der listige alte Mann aus der ersten Fassung steht hier vor uns, der – der Inquisition ein Schnippchen schlagend – widerrufen hatte, um in Ruhe forschen zu können, sondern ein Mann mit »Sokrates-Gesicht«, kräftig, lärmend, vollsaftig, der Wissenschaft wie ein Laster betrieb, ohne nach dem »Cui bono« zu fragen und der widerrief, weil er die körperlichen Schmerzen fürchtete und seine Bequemlichkeit nicht auf's Spiel setzen wollte...

Ein Mann also von moralisch fragwürdiger Qualität, der ein Verbrechen beging, das Brecht künftig als »die ›Erbsünde‹ der modernen Wissenschaft« ansah. Welche Chance hatte dieser Mann vertan – so will Brecht klarmachen –, vertan im Anbruch einer neuen Zeit?

<sup>36</sup> Ebd., 24f.

<sup>37</sup> Ebd., 10.

Welchen Preis hat die Wissenschaft jetzt zahlen müssen: »Aus der neuen Astronomie, die eine neue Klasse, das Bürgertum zutiefst interessierte, da sie den revolutionären sozialen Strömungen der Zeit Vorschub leistete, machte er eine schaft begrenzte Spezialwissenschaft, die sich freilich gerade durch ihre ›Reinheit‹, d. h. ihre Indifferenz zu der Produktionsweise, verhältnismäßig ungestört entwickeln konnte«<sup>38</sup>. Hatte nicht deshalb mit Galilei – im grellen Widerschein der Explosion von Hiroshima betrachtet – im Grunde alles angefangen: diese verderbliche gesellschaftliche Indifferenz der Wissenschaftler? Für Brecht ist dies jetzt keine Frage mehr: »Die Atombombe ist sowohl als technisches als auch soziales Phänomen das klassische Endprodukt seiner wissenschaftlichen Leistung und seines sozialen Versagens«<sup>39</sup>.

Nichts ist es also mit der »neuen Ethik«, die sein zuvor so enttäuschter Schüler, Andrea Sarti, bei seiner letzten Begegnung mit Galilei (14. Szene) plötzlich zu entdecken glaubt, eine »Ethik«, die es dem Forscher gestatte, sich mit dem Widerruf eine »hoffnungslose politische Schlägerei« vom Halse zu schaffen, um dann in Ruhe das für die Menschheit unschätzbare Hauptwerk, die »Discorsi«, vollenden zu können. Nein: dieser Mann hat Brecht zufolge versagt, seinen »Beruf verraten«, die Wissenschaft »zum Krüppel« gemacht, weil er seine Forschung, eben noch Instrument und Katalysator gesellschaftlich-sozialer Emanzipation, einer Institution auslieferte, die an Wissenschaft nur zum Zwecke der Selbstbestätigung ihres Machtanspruchs und des sozialen status quo interessiert war. Die »einzigartige Möglichkeit« somit, daß die Wissenschaft die »Marktplätze« hätte erreichen können: verspielt! Eine ganze Wissenschaftlergeneration von Amsterdam und London bis Prag – eingeschüchtert! *Ein* Mann hätte widerstehen müssen und die von seiner Wissenschaft ausgehende Dynamik hätte eine Revolution auslösen können. So aber bleibt Galilei am Ende des Stückes eine zwiespältige Figur, der Brecht wenigstens noch die Einsicht in seine »Schuld« in den Mund legt:

<sup>38</sup> Ebd., 12f.

<sup>39</sup> Ebd., 13.

»Unter diesen ganz besonderen Umständen hätte die Standhaftigkeit *eines* Mannes große Erschütterungen hervorrufen können. Hätte ich widerstanden, hätten die Naturwissenschaftler etwas wie den hippokratischen Eid der Ärzte entwickeln können, das Gelöbnis, ihr Wissen einzig zum Wohle der Menschheit anzuwenden! Wie es nun steht, ist das Höchste, was man erhoffen kann, ein Geschlecht erfinderischer Zwerge, die für alles gemietet werden können.«<sup>40</sup>

Keine Frage: diese Problematik war nicht nur Brechts eigene. Auch ein Mann wie *Reinhold Schneider* (aus anderer »ideologischer« Perspektive freilich als Brecht) hatte gespürt, wie sehr sich die Wirklichkeit der Nachkriegszeit durch diese naturwissenschaftlichen Entdeckungen verändert hatte, und dies gewinnt um so mehr Bedeutung, als Schneider zu denen gehörte, die (ganz im Sinne Brechts) konkret »Nein« gesagt hatten, als es darauf ankam und als es in Deutschland inopportun war. Schneider hatte zu Beginn der fünfziger Jahre entschieden »Nein« gesagt zur atomaren Aufrüstung des deutschen Militärs und zwar aus genuin christlicher Verantwortung heraus, was ihn in seiner eignen Kirche isolieren sollte. In Schneiders Friedenspreis-Rede 1956 kann man lesen:

»Die führende Geistesmacht dieser Epoche ist die Naturwissenschaft. Sie entscheidet nicht allein die künftige Lebensform, sondern auch das Denken, und um dieselben Dimensionen, um die sich unsere Vorstellung des Kosmos von der des Mittelalters entfernt hat, wurden auch die Möglichkeiten geschichtlich-politischen Handelns im neuen Raum ins Unbekannte versetzt. Nun aber ist es eine Fiktion, daß die in höchstem Grad bewundernswerte Leistung der Naturwissenschaft, die eigentlich geniale, in der Sternstunde stehende dieser Jahrzehnte, eine freie sei, also wirklich führen könne. Frei ist nur das sittliche Bewußtsein. Und der Preis dieser Freiheit ist immer der Tod, die Bereitschaft dazu. Die Proteste der Forscher, ihre Angst und ihre Warnungen vor den Folgen ihrer Entdeckungen sind ergreifend und gewiß durchaus ernst gemeint. Es fehlt ihnen aber in gleichem Maße die Durchschlagskraft wie den Warnungen der Kirche: weil nämlich die Bereitschaft oder auch nur die Möglichkeit des unbe-

<sup>40</sup> Ebd., 1341.

dingten Neins in ihnen nicht enthalten ist. Sie liegen im Kraftfeld moderner Staatsgewalt, weil ohne diese moderne Forschung gar nicht durchgeführt werden kann. Das ist keine Anschuldigung, zu der ich in keiner Weise berechtigt wäre, sondern nur Bezeichnung eines tragischen Zusammenhangs.«<sup>41</sup>

Brechts wissenschaftspolitische Überzeugung, aber auch die Problematisierung des »Neins« durch Reinhold Schneider, konkretisieren das Thema Schuld und Wissenschaft in prägnanter Weise. In zwei Basissätzen läßt es sich umschreiben wie folgt:

1. Wissenschaft, näherhin Naturwissenschaft, ist nie »rein«, wertneutral oder zweckfrei. Sie ist dann und nur dann nicht bloßes Geschäft, wenn sie sich ihrer Interessenlage bewußt wird und die richtige gesellschaftliche Option zugunsten der Beförderung des »Wohls der Menschheit« trifft. Wissenschaft hat von daher – eingebunden in eine soziale Interessenkoalition mit den Opfern der Weltpolitik – eine emanzipatorische Funktion und findet daran ihr Richtmaß.

2. Droht das Scheitern dieser Funktionsausübung durch die Auslieferung an emanzipationsfeindliche Interessengruppen zum Zwecke des Profits oder der Bedrohung der Menschheit, ist Widerstand, ein entschiedenes »Nein«, geboten. »Soviel ist gewonnen, wenn nur einer aufsteht und Nein sagt«: dieser handlungsorientierte Basissatz verrät die Brechtsche Überzeugung von der unmittelbaren, durch nichts ersetzbaren oder entschuldbaren Verantwortung des Einzelnen. Brecht hatte dabei ein konkretes geschichtliches Beispiel vor Augen. Aus Amerika wußte er: »Große Physiker verließen fluchtartig den Dienst ihrer kriegerischen Regierung; einer der namhaftesten nahm eine Lehrstelle an, die ihn zwang, seine Arbeitszeit auf das Lehren der elementarsten Anfangsgründe zu verschwenden, nur um nicht unter dieser Behörde arbeiten zu müssen. Es war schimpflich geworden, etwas zu entdecken.«<sup>42</sup>

<sup>41</sup> R. Schneider, Der Friede der Welt, in: R. Schneider. Leben und Werk in Dokumenten, hg. v. F. A. Schmitt, Olten-Freiburg/Br. 1969, 265ff.

<sup>42</sup> W. Hecht, Materialien, 77.

## 2. »Wir haben die Sünde kennengelernt« Kipphardts »Oppenheimer«

Mit diesen Äußerungen spielte Brecht auf eine der überragenden Physikergestalten unseres Jahrhunderts an, den man den »Vater der Atombombe« nannte: J. Robert Oppenheimer, dem der Dramatiker *Heinar Kipphardt* 1964 ein eigenes Drama widmete: »*In der Sache J. Oppenheimer*«<sup>43</sup>. Ein Stück, das anders als bei Brecht nicht mehr die historische Verkleidung sucht, sondern direkt den aktuellen, gegenwärtigen Bezugsrahmen (Vorlage: das 3000 Seiten umfassende Protokoll des Verhörs Oppenheimers vor der amerikanischen Atomenergiekommission im Mai 1954), das anders auch als Carl Zuckmayer mit seinem Drama um den Atomforscher Klaus Fuchs »Das kalte Licht« (1955) ebenso das »Familienstück« verschmäh, »das subtile Seelendrama und die erhebenden Wandlungen, die aus Gewissensentscheidungen hervorgehen«<sup>44</sup>. Es ist Kipphardts dramentheoretische Überzeugung: »Es scheint, sie (die heutigen Bühnenschriftsteller) bringen Stoffe, die sie auf dem Theater behandeln wollen, nicht in die Familienstücke hinein, es scheint, sie können die komplizierte Wirklichkeit, die sie zeigen wollen, nicht in ein Seelendrama zwingen. Sie finden es nicht zureichend, die Welt im seelischen Reflex einiger Menschen abzubilden ... Zureichende Beschreibungen der Wirklichkeit können auch auf dem Theater nicht durch die bloße Abbildung der psychischen Reaktion auf die Wirklichkeit geliefert werden ... Wie immer: die Kunst des Theaters unserer Welt in die Geschichten aufzunehmen, die sie erzählt, und die Genüsse die das Theater bereitet, dürfen dadurch nicht kleiner werden«<sup>45</sup>.

Anders gesagt: Ganz auf der Linie von Brechts Theorie des epischen Theaters hat Kipphardts Verfahren der szenischen Dokumentation die Funktion der lehrhaften, didaktischen Vermittlung eines

<sup>43</sup> *H. Kipphardt*, *In der Sache J. Robert Oppenheimer*, Taschenbuch-Ausgabe Frankfurt/M. 1964. Vgl. dazu die Erläuterungen und Materialien-Bände von E. Neis, *Königs Erläuterungen und Materialien* Bd. 160/61 und F. van Ingen, *Grundlagen und Gedanken zum Verständnis des Dramas*, Frankfurt/M.-Berlin-München 1978.

<sup>44</sup> *H. Kipphardt*, *Anhang zu Stücke I*, Frankfurt/M. 1973, 350.

<sup>45</sup> Ebd.

Sachproblems, das modellhaft verkürzt auf der Bühne präsentiert wird. Dabei liefert gerade der zwiespältige Charakter des Oppenheimer große dramaturgische Möglichkeiten. Dieser Mann ist ähnlich wie Galilei eine zutiefst gespaltene, janusköpfige Gestalt, hin- und hergerissen zwischen wissenschaftlicher Faszination durch die Arbeit an der Atom- und Wasserstoffbombe und furchtbaren Skrupeln hinsichtlich der militärtechnischen Anwendung dieses schreckenerregenden Energiepotentials. Ein Mann, der jahrelang maßgeblichen Anteil an der Entwicklung der Bombe hatte, aber erst im Lichte der barbarischen Anwendung zu der Einsicht kam, »die Arbeit des Teufels« getan zu haben. Ein Mann, der jahrelang die politischen Dimensionen seiner Arbeit ignorierte, dann die von ihm ermöglichte Existenz der atomaren Vernichtungswaffen mittels politischer Verhandlungen aus der Welt zu schaffen versuchte, nur um zu entdecken, daß er längst jeden Einfluß auf die politische Verzweckung seiner Forschungsergebnisse verloren hatte.

Das war der entscheidende Punkt: Erst, als er sah, was mit seiner Arbeit geschah, kam Oppenheimer in einen tiefgreifenden Loyalitätskonflikt zwischen wissenschaftlichem Ethos und patriotischem Vertrauen in die Regierung, ein Konflikt, der ihn prompt dem Mißtrauen seiner Vorgesetzten auslieferte. Als Sympathisant kommunistischer Ideen und heimlicher Komplize russischen Rivalitätsstrebens auf militärtechnologischem Gebiet muß er sich schließlich sogar vor der Atomenergiekommission rechtfertigen, die ihm schließlich das Vertrauen entzieht. Für Oppenheimer aber war die Vertrauensfrage längst vorher gestellt: »Indem sich die Regierenden den neuen Ergebnissen der Naturwissenschaften nicht oder nur ungenügend gewachsen zeigen, gibt es für den Wissenschaftler einen solchen Loyalitätskonflikt«<sup>46</sup>.

Das Problem von Wissenschaft und Moralität ist damit auch hier gestellt. So wie Brecht verdichtet auch Kipphardt dieses Problem mit Hilfe einer einzigen großen Forscherpersönlichkeit, ohne dabei der Gefahr der Personalisierung ganz entgehen zu können. Dabei ist Oppenheimer dem Stück zufolge außerordentlich restriktiv im Ge-

<sup>46</sup> Ebd., 88f.

brauch von Worten wie Moral und Schuld und zeigt damit ein Problem an, das auch für unser Thema von höchster Relevanz ist. Zwar spricht Oppenheimer zu Beginn des Stückes scheinbar in moralischer Terminologie («Wir Wissenschaftler sind in diesen Jahren an den Rand der Vermessenheit geraten. Wir haben die Sünde kennengelernt»<sup>47</sup>.), und doch lehnt er es im Verlauf des Verhörs mehrmals ab, von »moralischen Skrupeln« zu sprechen und beschränkt sich auf das schlichte Wort Skrupel<sup>48</sup>. Diese Reaktion wird dann verständlich, wenn man sich klar macht, daß die Qualifikation der Skrupel als »moralisch« ein ethisches Wertesystem voraussetzt, das aber bei Oppenheimer gerade nicht zu erkennen ist. Politische Grundeinsichten sind es vielmehr, die sich bei Oppenheimer zu einer eigenen Art von »Schuldbewußtsein« verdichten (im Sinne des Versagens vor dem »Geist der Wissenschaft«) und die in ihrer Dringlichkeit den Physiker vor bislang unbekannte Alternativen zwischen Privat und Öffentlich, Faktizität und Verrat stellen. Diese – ich möchte sie so nennen – schuldanalogue Haltung aber war für Oppenheimer erst durch die Tatsache angestoßen worden, daß naturwissenschaftliche Entdeckungen zu militärtechnischen Vernichtungspotentialen weiterentwickelt wurden. In seinem Schlußplädoyer fallen dann die Schlüsselworte, die die »Schuld« des Wissenschaftlers umschreiben: »Verrat am Geist der Wissenschaft«; Ignorieren der »Folgen«; Erweckung »neuer Todesängste« im Menschen; Verrichten der Arbeit des Teufels:

»Wenn ich denke, daß es uns eine geläufige Tatsache geworden ist, daß auch die Grundlagenforschung in der Kernphysik heute die höchste Geheimhaltungsstufe hat, daß unsere Laboratorien von den militärischen Instanzen bezahlt und wie Kriegsobjekte bewacht werden, wenn ich denke, was im gleichen Fall aus den Ideen des Kopernikus oder den Entdeckungen Newtons geworden wäre, dann frage ich mich, ob wir den Geist der Wissenschaft nicht wirklich verraten haben, als wir unsere Forschungsergebnisse den Militärs überließen, ohne an die Folgen zu denken. So finden wir uns in einer Welt, in der die Menschen die Entdeckungen der Gelehrten mit Schrecken studieren, und neue Entdeckungen rufen neue Todesängste hervor. Dabei scheint die Hoffnung gering, daß die Men-

<sup>47</sup> Ebd., 16.

<sup>48</sup> Ebd., 91.

schen bald lernen könnten, auf diesem klein gewordenen Stern miteinander zu leben, und gering ist die Hoffnung, daß sich ihr Leben eines nicht fernen Tages in seinem materiellen Aspekt auf die neuen menschenfreundlichen Entdeckungen gründen werde ...

Wir haben die Arbeit des Teufels getan, und wir kehren nun zu unseren wirklichen Aufgaben zurück. Vor ein paar Tagen hat mir ein Rabbi erzählt, daß er sich wieder ausschließlich der Forschung widmen wolle. Wir können nichts tun, als die Welt an diesen wenigen Stellen offenzuhalten, die offenzuhalten sind«<sup>49</sup>

Die Übereinstimmung mit Brecht und Schneider ist hier mit Händen zu greifen: Weigerung, der Zerstörung der Menschheit mittels physikalischer Forschung weiterhin Vorschub zu leisten, die Rückkehr zu den »eigentlichen« Aufgaben der Physik, aber auch die Überzeugung, daß diese Welt erhaltenswert ist: Das sind die Faktoren, aus denen sich die schuldanalogue Haltung des Physikers zusammensetzt, eine Moralität ex negativo, die von der Vision gespeist ist, daß man mindestens das verhindern müsse, was auf eine völlige Vernichtung unseres Planeten hinausliefe. Damit ist auch dieses Stück wie das des großen Lehrmeisters Brecht von der Überzeugung getragen, daß die hier ex negativo explizierten Maximen, wären sie Gemeingut der Wissenschaftler, den letzten großen Schrecken verhindern könnten. Nein, man schreibt nicht wie Brecht ein »Lehrstück« über die Durchsetzbarkeit der Wahrheit, man plädiert nicht wie Kipphardt leidenschaftlich für die große Verweigerung und die Rückkehr zu den eigentlichen Aufgaben, wenn man nicht an die Veränderbarkeit der Welt glaubte, daran, daß man die Wahrheit erkannt hat und daß diese Wahrheit sich auch durchsetzen wird.

### 3. Das Wissen zurücknehmen? Dürrenmatts »Physiker«

<sup>49</sup> Ebd., 145f.

Dieses aufklärerische Vertrauen dagegen ist mit dem Stück »Die Physiker« (1962) von Friedrich Dürrenmatt radikal dahin<sup>50</sup>. Dürrenmatt ist bei aller Übereinstimmung im Ausgangspunkt mit Brecht und Kipphardt im Entscheidenden konträr. Worum geht es? Im Irrenhaus der Dr. Mathilde von Zahnd befindet sich aus freien Stücken der berühmte Physiker Möbius und mit ihm »Newton« und »Einstein«, zwei Agenten aus Ost und West. Sie haben sich in dieses Irrenhaus begeben, um Möbius mit seinen Forschungen für ihre Systeme zu gewinnen. Möbius aber schlägt beide Angebote aus. Er traut weder der angeblich unpolitischen Freiheit der Forschung westlicher noch der parteipolitischen Bindung der Forschung östlicher Couleur. Er befindet sich ja deshalb freiwillig in dieser Anstalt, damit seine Forschungsergebnisse, deren Tragweite unabsehbar geworden sind, dem Zugriff politischer Mächte entzogen bleiben:

»Die Vernunft forderte diesen Schritt. Wir sind in unserer Wissenschaft an Grenzen gestoßen. Wir wissen einige genau erfaßbare Gesetze, einige Grundbeziehungen zwischen unbegreiflichen Erscheinungen, das ist alles, der gewaltige Rest bleibt Geheimnis, dem Verstande unzugänglich. Wir haben das Ende unseres Weges erreicht. Aber die Menschheit ist noch nicht so weit. Wir haben uns vorgekämpft, nun folgt uns niemand nach, wir sind ins Leere gestoßen. Unsere Wissenschaft ist schrecklich geworden, unsere Forschung gefährlich, unsere Erkenntnis tödlich. Es gibt für uns Physiker nur noch die Kapitulation vor der Wirklichkeit. Sie ist uns nicht gewachsen. Sie geht an uns zugrunde. Wir müssen unser Wissen zurücknehmen, und ich habe es zurückgenommen. Es gibt keine andere Lösung, auch für euch nicht ... Nur im Irrenhaus sind wir noch frei. Nur im Irrenhaus dürfen wir noch denken. In der Freiheit sind unsere Gedanken Sprengstoff.«<sup>51</sup>

Sehen wir von der reizvollen dialektischen Umkehr von Normalität und Wahnsinn in diesem Stück einmal ab, so vertieft Dürrenmatt die Debatte um Wissenschaft und Schuld an der Stelle, wo andere Stücke sie abbrechen: bei der Frage einer *Zurücknahme einmal erwor-*

<sup>50</sup> F. Dürrenmatt, Die Physiker. Eine Komödie in zwei Akten, in: Komödien II und frühe Stücke, Zürich 1959, 283–355. Vgl. dazu: G. P. Knapp, Grundlagen und Gedanken zum Verständnis des Dramas, Frankfurt/M.-Berlin-München 1980.

<sup>51</sup> F. Dürrenmatt, Die Physiker, 342f.

*benen Wissens*, dessen Verwendung zu einer monströsen Schuldgeschichte führen würde. Hatte Dürrenmatt damit die »Lösung« gefunden? Ist der Schritt von Möbius die letzte Fluchtmöglichkeit aus der Schuld? Kaum. Denn Dürrenmatt zeigt zugleich, daß die List mit der freiwilligen Narrenkappe dem Physiker Möbius in diesem Stück nichts nützte. Die Leiterin der Irrenanstalt hatte sich seines Wissens heimlich bemächtigt und längst begonnen, damit ihre Organisation der Weltbeherrschung und Weltvernichtung aufzubauen. Möbius' letzter Satz »Was einmal gedacht wurde, kann nicht mehr zurückgenommen werden« gesteht denn auch das Scheitern dieses Versuches ein und läßt das Stück pessimistisch enden.

Das heißt: Dürrenmatt konterkariert mit seinem Stück sowohl den Brechtschen Glauben an die richtige politische Selbstverpflichtung als auch den Kipphardtschen Glauben an die Rückzugsmöglichkeit des einzelnen Forschers. Das »Nein« des Möbius, im Grunde eine Figur im Geiste Brechts und Kipphardts, wird als große Selbsttäuschung hingestellt: Die Forschungsergebnisse erzielen immer eine vom Einzelnen nicht mehr kontrollierbare Eigendynamik. Illusion ist es demnach, mit Brecht zwischen emanzipationsorientierter und emanzipationsfeindlicher Forschung unterscheiden zu wollen. Jede Forschung ist mißbrauchbar! Und die Entscheidung fällt nicht mehr der einzelne Forscher! Galt für Brecht – ähnlich wie für Kipphardt – die Überzeugung, daß ein »Nein« des Forschers den Lauf der Welt noch verändert hätte, so ist es bei Dürrenmatt gerade der neinsagende Physiker, der nichts am Lauf der Welt verändert: »Die Dramatik kann den Zuschauer überlisten, sich der Wirklichkeit auszusetzen, aber nicht zwingen, ihr standzuhalten oder sie gar zu bewältigen«<sup>52</sup>.

Was also gilt in einer Zeit, in der die groteske Komödie à la Dürrenmatt das Lehrstück und die politische Parabel à la Kipphardt längst überspielt zu haben scheint? In der uns anscheinend nur noch die Komödie beikommt, um eine aus den Fugen geratene Welt zu spiegeln? Die Resignation? Das Gelächter? Das große Dunkel? Nichts von alledem. Denn Dürrenmatts Stück will weder dem Fatalismus noch dem Zynismus Vorschub leisten. Demonstriert wird bei

<sup>52</sup> Ebd., 355.

Dürrenmatt nur, wie Hans Mayer zurecht herausgestellt hat: Die »Opfer des Einzelnen sind heute sinnlos. Der Einzelne kann die Welt weder durch Opfer erlösen, noch durch sein Denken und Handeln von Grund auf verändern, und sei er selbst der größte Physiker der Menschheitsgeschichte. Die Zeit der weltverändernden großen Individuen, der Helden wie der Heiligen, scheint für Dürrenmatt vorbei zu sein.« Für Dürrenmatt aber folgt daraus, wie er in den Schlußthesen zu den »Physikern« schrieb: »Der Inhalt der Physik geht die Physiker an, die Auswirkung alle Menschen. Was alle angeht, können wir alle lösen. Jeder Versuch eines Einzelnen, für sich zu lösen, was alle angeht, muß scheitern.« Anders gesagt: Dürrenmatts Stück – ein Warnstück vor einer monströsen Schuldgeschichte im Namen der Wissenschaft – leistet keiner Resignation Vorschub, sondern verweist über sich hinaus an die Leser, die in einem öffentlichen Diskurs die »schlimmstmögliche Verwendung«, die Dürrenmatt im Stück nur andeutet (Weltherrschaft einer Geisteskranken Person), gerade zu verhindern hätten.

#### 4. Medizin im Zwielficht: Hochhuts »Ärztinnen«

Die literarische Debatte um Wissenschaft und Ethik war bis in die sechziger Jahre hinein weitgehend überschattet von der Diskussion um das Atom und dessen Folgen. Andere Themen – nicht minder aktuell und herausfordernd – gerieten dabei so gut wie in Vergessenheit. Wo wäre der große deutsche Roman, der auf gültige Weise sich dem Problemkomplex etwa von Biologie und Ethik angenommen hätte, wo das Theaterstück, das sich auf dem Niveau von Brecht, Kipperhard und Dürrenmatt den Fragen des Mikro- und Makrokosmos gestellt hätte: von der Gen-Manipulation bis hin zur Weltraumfahrt? So findet die literarische Auseinandersetzung weitgehend in billigen, dutzendweise auf den Markt geworfenen Science-Fiktion-Produktionen statt oder beschränkt sich auf den nichtfiktionalen Bereich des Sachbuchs oder Magazins. Es mag das große Informations- und Sachwissendefizit sein, das Autoren zögern läßt, aber vielleicht auch

der mangelnde Abstand zur Sache selbst, der das Finden eines literarischen Äquivalents zur Spiegelung dieser Komplexe verhinderte.

Erst gegen Ende der siebziger Jahre schoben sich zwei Themenkreise in den Vordergrund der deutschen Literaturszene, die sich noch einmal dem Problem technischer Zivilisation und menschlicher Schuld stellen: Medizin und Umwelt. Es sind nicht mehr die großen Forscherpersönlichkeiten, die hier im Zentrum der Auseinandersetzung stehen und an denen sich schuldhaftes Handeln exemplarisch zeigen ließe. Der Welt medizinischer Forschung ist nicht mehr mit den Einzelpersönlichkeiten berühmter Ärztegestalten beizukommen. Zu kompliziert ist sie geworden, zu verworren, zu schmutzig und schrecklich zugleich. Es sind die kleinen Leute, die namenlosen und ohnmächtigen Opfer, aus deren Perspektive die ethische Problematik indirekt Relief gewinnt.

1976 war es wiederum *Heinar Kipphardt*, der mit seinem Stück *Leben des schizophrenen Dichters Alexander M* sich die Praktiken in psychiatrischen Kliniken vornahm. Dieses Stück ist eine einzige Anklage gegen heute gängige Behandlungspraktiken in psychiatrischen Kliniken, wo Patienten nicht geheilt, vielmehr mittels teils subtiler, teils brutaler medizinischer Disziplinierungs- und Abrichtungstechniken erst vollends deformiert werden. Die Psychiatrie erscheint hier nicht mehr in ihrer therapeutischen Funktion, sondern als »Heilige Inquisition der seelischen Gesundheit«<sup>53</sup>.

Ähnlich bitter ist die Anklage *Rolf Hochhuths* in seinem Stück *Ärztinnen* (1980)<sup>54</sup> gegen den medizin-industriellen Komplex, von dem unser Gesundheitswesen beherrscht wird. Das Drama gerät zur denunziatorischen Abrechnung mit einem Berufsstand von »Halbgöttern in Weiß«, der lange Zeit über moralische Bedenken erhaben schien. Da wird einer Ärztin von ihrer pharmazeutischen Firma gekündigt, weil sie sich weigert, einen von der Firma selbst durch hygienisch unzureichend verpackte Medikamente verursachten medizinischen Skandal zu vertuschen, der in Spanien zwei Todesopfer ge-

<sup>53</sup> *H. Kipphardt*, *Leben des schizophrenen Dichters Alexander M*. Ein Film, Berlin 1976, hier: 10.

<sup>54</sup> *R. Hochhuth*, *Ärztinnen*, Hamburg 1980.

funden hatte. Da experimentiert eine junge, karrierebesessene Ärztin skrupellos mit dem Leben ihrer Patienten, weil sie für ihre wissenschaftliche Forschungsarbeit, die ihr die akademische Karriere sichern kann, unbedingt neue medizinische Forschungsergebnisse braucht. Als der Patient infolge dieser Experimente stirbt, wird der Skandal vom Chef der Klinik – gleichzeitig Liebhaber dieser Ärztin – aufgrund politischer Beziehungen aus der Welt geschafft. Da wird in einer Leichenschauhaus-Szene, die es an Drastik mit den expressionistischen Morgue-Gedichten eines Gottfried Benn aufnehmen kann, mit Hilfe abgebrühter Sezierer ad oculos auf der Bühne demonstriert, wie sehr der Mensch zu einem beliebig manipulierbaren Objekt, sein Körper zu Rohmaterial verkommen ist. Da erhält ein schwedischer Arzt und Nobelpreiskandidat von einer Pharma-Fabrik für die Prüfung eines neuen Präparats eine hohe steuerfreie Bestechungs-Summe bar auf die Hand und die doppelte Summe auf ein Schweizer Bankkonto. Da fällt schließlich – um den Ring der Handlung zu schließen – der Sohn eben dieser karrierebewußten Ärztin durch Zufall in einer österreichischen Klinik den gleichen Praktiken zum Opfer, die auch seine Mutter sich nicht anzuwenden scheute. Und an keiner Stelle ein Gespräch über Reue, Scham und Schuld!

Die grellen Farben in der Zeichnung dieses Horrorgemäldes schaden freilich eher der inneren Glaubwürdigkeit des Stückes. Man muß nicht die Ärzte- und Pharmakologenschaft zu einer verschworenen Bande von Geschäftemachern, Karrieristen und Menschenexperimentatoren machen, um auf die ethische Dringlichkeit des Problems medizinischer Forschung, auf die Abhängigkeit von Interessen der Industrie und den Dehumanisierungsprozeß in unseren Kliniken hinzuweisen. Die Kritik ist denn auch nicht zimperlich mit diesem Stück umgegangen. Trotzdem ist mit dem Kritiker der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung« festzuhalten: Es »bleiben bei der Lektüre der ›Ärztinnen‹ doch ein paar ernsthafte Fragen zurück. Wie verführbar ist der Arzt durch die Forschung? Läßt er sich zum Helfer bei Experimenten mit der Gesundheit und dem Leben seiner Patienten machen? Oder auch nur zum leichtfertigen Gutachter und Vertuscher? Was meint er, leisten zu dürfen und zu müssen, damit die Wissenschaft voranschrei-

tet? Was ist an Hochhuths Fällen nur möglich, was vielleicht sogar wahrscheinlich? Solche Fragen könnten die Fachleute ins Gewissen treffen.«<sup>55</sup>

## 5. Notwendiges Gespräch über Bäume: die Krise der Umwelt

»Unsere Sinne und unser Bewußtsein sind schon weitgehend anästhesiert«, sagte *Nicolas Born* 1977 in seiner Rede zur Verleihung des Bremer Literaturpreises: »die Sprache legt dafür Zeugnis ab: in Begriffen wie *Lebensqualität* und *Umweltfreundlichkeit* drückt sich die Verödung der Empfindungs- und der Wahrnehmungsfähigkeit aus. Was wir noch erleben, unsere äußere Wirklichkeit, besteht zu 80 % aus Synthetics, der Rest ist reine Wolle. Einen winzigen Teil der Wasservorräte der Erde nennen wir *Trinkwasser*. Es ist nicht mehr schwierig sich vorzustellen, daß in nicht allzu ferner Zeit eine bestimmte Luftsorte als *Atemluft* rationiert werden muß. Wörter wie *Natur* und *Landschaft* bezeichnen ein immer blasser werdendes Phantom der Erinnerung. Bald werden solche Reservate sich nicht einmal mehr zum Hinfahren eignen; sie werden zu klein für alle, da ist es rationeller, sie abzufilmen und zu senden«.

Der Text von Nicolas Born ist ein unüberhörbares Signal dafür, daß zeitgenössische Autoren begonnen haben, sich mit dem Thema Natur und Umwelt ernsthaft auseinanderzusetzen. Gerade Born war es, der 1979 bereits mit 42 Jahren an Lungenkrebs verstarb, der sich in seinen Arbeiten immer stärker mit dem Problem des Wachstums und dessen Folgen für Mensch, Natur und Gesellschaft auseinanderzusetzen begann. Schon 1957 hatte *Stephan Hermlin* im Zusammenhang mit der bundesdeutschen Atombewaffnungsdebatte ein Gedicht geschrieben, das eine neue Sensibilität für Natur und Umwelt verrät und aus der Perspektive der Tierwelt die Erschütterungen einer bedrohten Natur registriert. »Vögel und der Test«.

<sup>55</sup> *G. Hensel*, Götterdämmerung in Weiß. »Ärztinnen« von R. Hochhuth, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 11. Nov. 1980.

»Von den Savannen übers Tropenmeer  
Trieb sie des Leibes Notdurft mit den Winden,  
Wie taub und blind, von weit- und altersher,  
Um Nahrung und um ein Geäst zu finden.

Nicht Donner hielt sie auf, Taifun nicht, auch  
Kein Netz, wenn sie was rief zu großen Flügen,  
Strebend nach gleichem Ziel, ein schreiender Rauch,  
Auf gleicher Bahn und stets in gleichen Zügen.

Die nicht vor Wasser zagten noch Gewittern  
Sahn eines Tags im hohen Mittagslicht  
Ein höheres Licht. Das schreckliche Gesicht.

Zwang sie von nun an ihren Flug zu ändern.  
Da suchten sie nach neuen sanfteren Ländern.  
Laßt diese Änderung euer Herz erschüttern...«<sup>56</sup>

Ähnlich das Gedicht von *Sarah Kirsch* aus den siebziger Jahren. Lyrik dient hier nicht mehr poetischer Verklärung der Natur. Natur ist auch nicht mehr die emotionale Projektionsfolie des lyrischen Ich. »Natur« wird zum Raum einer Lebensqualität und Gefühlsidentität, für dessen Erhaltung der Künstler sich engagiert. Das Land, die Felder, die Dörfer, die Wiesen und Wolken bezeichnen einen Gegenraum, der bereits gefährdet ist. Das »Noch« der zweiten Strophe ist sichtbares Signal, daß dieser Erfahrungsraum einer tödlichen Bedrohung ausgesetzt ist. »Im Sommer«:

»Dünnbesiedelt das Land.  
Trotz riesiger Felder und Maschinen  
Liegen die Dörfer schläfrig  
In Buchsbaumgärten; die Katzen  
Trifft selten ein Steinwurf.

Im August fallen Sterne.  
Im September bläst man die Jagd an.  
Noch fliegt die Graugans, spaziert der Storch  
Durch unvergiftete Wiesen. Ach, die Wolken

<sup>56</sup> S. Hermlin, Die Vögel im Test, in: Vaterland, Muttersprache. Deutsche Schriftsteller und ihr Staat von 1945 bis heute, Berlin 1979, 139.

Wie Berge fliegen sie über die Wälder.

Wenn man hier keine Zeitung hält

Ist die Welt in Ordnung.

In Pflaumenmuskesseln

Spiegelt sich schön das eigne Gesicht und

Feuerrot leuchten die Felder.«<sup>57</sup>

»Was sind das für Zeiten, wo/ein Gespräch über Bäume fast ein Verbrechen ist/Weil es ein Schweigen über so viele Untaten einschließt!<sup>58</sup>« hatte Brecht in seinem berühmten Gedicht »An die Nachgeborenen« geschrieben, ein Satz mit einer großen Wirkungsgeschichte in der modernen deutschen Lyrik<sup>59</sup>. Wie sehr sich die Zeiten gewandelt haben, ist gerade hier ablesbar. Mit Christoph Buch läßt sich fragen: »Was ist geschehen? Warum erscheint uns der Satz, daß ein Gespräch über Bäume fast schon ein Verbrechen ist, heute fast schon selber verbrecherisch? Weil es nicht mehr sicher ist, ob es in hundert Jahren überhaupt noch Bäume geben wird auf dieser Erde, und weil das Schweigen über Bäume das Verschweigen so vieler Untaten einschließt, denen nicht allein Bäume zum Opfer fallen«<sup>60</sup>. Das heißt: Angesichts möglicher ökologischer Katastrophen gilt es gerade für Literatur, Menschen ihre Verantwortung bewußt zu machen. Literatur bekommt in einer Zeit, in der auch ihre Existenz auf dem Spiel steht, den Charakter eines moralischen Manifestes: »Laßt diese Änderung euer Herz erschüttern«!

<sup>57</sup> S. Kirsch, Im Sommer, in: Tintenfisch 12 (Thema: Natur), hg. v. H. C. Buch, Berlin 1977, 63.

<sup>58</sup> B. Brecht, An die Nachgeborenen, in: Gesammelte Werke Bd. IX (Gedichte 2), Frankfurt/M. 1967, 722–725, 723.

<sup>59</sup> Vgl. H. Gnüg, Gespräch über Bäume. Zur Brecht-Rezeption in der modernen Lyrik, in: Basis. Jahrbuch für deutsche Gegenwartsliteratur Bd. VII, Frankfurt/M. 1977, 89–117.

<sup>60</sup> H. C. Buch, Einleitung zu »Tintenfisch 12«, 1977, 7f.

## 6. Schuld als Herrschaftspraxis

Worin besteht die »Schuld« in allen diesen Texten und Stücken? Schuld liegt nicht so sehr bei dem, was nicht getan wurde, beim Gleichgültigkeits- und Entlastungssyndrom, sondern bei dem, was mit unserer Welt gemacht, was mit Menschen technisch angestellt wurde. Schuld liegt hier in der Herrschaftspraxis über unsere Welt, im technischen Verfügbarmachen der Erde und ihrer Ressourcen, im »Gotteskomplex«, wie *Horst Eberhard Richter* ihn analysierte, in der grotesken Diskrepanz zwischen dem technisch Möglichen und moralisch Verantwortbaren, der entsetzlichen Kluft zwischen dem, was Menschen herstellen und was sie sich noch vorstellen können (G. Anders).

Literatur leistet so auf ihre Weise einen Beitrag zu dem, was *Günther Anders* die »Diskrepanzphilosophie« nannte, ein Denken, das von der Nichtgleichgeschaltetheit der verschiedenen Kapazitäten des Menschen ausgeht. »Die Tatsache, daß wir mehr herstellen als vorstellen können« – darin liegt nach Anders die Diskrepanz, die möglicherweise auf eine Katastrophe hindriftet: »Nur weil wir unsere Produkte und deren Effekte nicht vorstellen können, haben wir keine Hemmungen, Atombomben zu bauen«<sup>61</sup>.

Der skeptische Agnostiker Anders erkennt von daher die *Notwendigkeit* von moralischen Handlungsregulativen für den Menschen. Gewiß: Es ist die Schuldfähigkeit, es ist aber auch die *Notwendigkeit* moralischer Handlungsregulative, die den Menschen von der Tierwelt unterscheiden. Auf seine Schuldfähigkeit möge sich der Mensch also in einer Art »metaphysischer Großmäuligkeit« nicht allzuviel einbilden: »Schuldig kann man nur werden innerhalb einer bestimmten Art von Zusammenleben. Das freilich >zeichnet den Menschen aus<: Wölfe können nicht schuldig werden.« Aber: »Die benötigen auch keine Moral. Schuldig kann man nur werden in einer

<sup>61</sup> G. Anders, Brecht konnte ich nicht riechen, in: Die Zeit vom 22.3.85.

Gruppe, die Moral deshalb nötig hat, weil sie von der Natur nicht die notwendigen Benehmensregeln mitbekommen hat.«<sup>62</sup>

Das ist der entscheidende Punkt: Die Selbstanklage des Galilei bei Brecht angesichts der »Ersünde« der modernen Wissenschaft, die Reue eines Robert Oppenheimer über seine Arbeit zugunsten des »Teufels« (in beiden Fällen liegt die »Schuld« bei der politischen Indifferenz der Forscher); die Verleugnung der Schuld bei den Ärztinnen; die Beschwörung der Herzensänderung angesichts der Ver-sündigung an der Natur: All diese Stücke und Texte zielen letztlich auf die Bewußtmachung von Schuld zum Zwecke der Veränderung der Situation. Alle diese Stücke und Texte – so ausweglos sie »immanent« sein mögen – weisen über sich hinaus im Sinne Dürrenmatts: »Was alle angeht, können nur alle lösen«. Die Schuldfrage ist deshalb wie keine zweite geeignet, die Selbsttranszendenz von Literatur in Richtung öffentlicher Diskurs und solidarische Praxis zu zeigen.

## VI. WIDER DIE KOMPLIZENSCHAFT MIT DER LEBENSVERFÄLSCHUNG

*Schuld und Politik, Schuld und Wissenschaft.* Ein drittes Thema in der Literatur unserer Zeit ist der Zusammenhang von Schuld und ver-fehltem Leben.

### 1. »Dabeisein ohne Dasein«. N. Borns »Die Fälschung«

Als Beispiel sei einer der Aussteiger-Romane der Gegenwartslitera-tur herausgegriffen, in dessen Mittelpunkt ein Journalist steht: »Die

<sup>62</sup> Ebd.

*Fälschung*« (1979) von *Nicolas Born*, einem Autor, den wir bereits kennengelernt haben.

»Auf der knapp zweistündigen Fahrt von Hamburg nach Hause hatte er verzweifelt herauszufinden versucht, womit, mit was er neu beginnen wollte, mit was eigentlich, und wer überhaupt, ein anderer? Wieso? Den Lohn für lange ausgehaltene Skrupel einheimsen? Er wollte nur einen Zustand beenden, den des Fälschens ebenso wie den der moralischen und kritischen Empörung, diesen Zustand beenden, ohne völlig der Gleichgültigkeit zu verfallen, das war das Kunststück.

Seine Bewußtseinsverharschung, sein spukhaftes Leben wie sein spukhaftes Berufsleben schienen in der Bedeutung plötzlich über ihn, Laschen, hinauszugreifen und allgemeingültig zu werden. So konnte er durchaus sagen: die spukhafte Öffentlichkeit, die Scheinbarkeit des öffentlichen Lebens. Denn das gab es ja wirklich alles nicht mehr; alles mußte herbeizitiert werden, für alles gab es sozusagen Chips. Es gab nicht mehr eine Zufriedenheit; Gehalt und Kontostand konnten dafür etwas Derartiges ausdrücken. Eigentlich wollte man heutzutage auch nichts mehr, wurde nur noch von gleißenden Zuckungen der Werbung aufgescheucht und aufgehetzt, irgend etwas zu verbrauchen. Ein raffiniertes System von Assoziationen, von Erinnerungen an *Das Leben* war Das Leben selbst geworden. Bei seiner journalistischen Arbeit hatte ihn die Notwendigkeit gelähmt, sich im Verächtlichen wie im Scheinhaften bewähren zu sollen, darin jeweils den verkäuflichen Kern aufzuspüren.«<sup>63</sup>

Schuld? Das Wort kommt auch in diesem Text direkt nicht vor, und doch ist Schuld der Sache nach präsent. Denn darum geht es in diesem Roman: Dem Journalisten Laschen, von seiner Redaktion nach Beirut geschickt, um über den dort tobenden Krieg zu berichten, wird auf einmal bewußt, wie grotesk die Kluft ist zwischen seinem Rapport und der Realität, dem Auftrag und der Aufgabe, dem, was er beobachten und dem, was er schreiben soll. Angesichts des Schreckens dieses Krieges beginnt diesen Journalisten weniger die Verwilderung der Menschen zu quälen als vielmehr seine eigene moralische Fragwürdigkeit: daß er ein Geschäft mit dem Grauen betreibt, daß er nicht nur im Schrecken, sondern auch vom Schrecken lebt, vom Ver-

<sup>63</sup> *N. Born*, *Die Fälschung*, Hamburg 1979, 308f.

kauf von Gewalt und Tod, um in Europa ein gieriges Publikum nervenkitzelnd zu unterhalten.

Doch Born hat mehr im Sinn als das Aufzeigen der Grenzen eines Journalismus, der die Wirklichkeit stets so effektiv aufbereiten muß, daß eine simulierte, gefälschte, aber verkaufbare Ersatzwirklichkeit entsteht. An der Figur des Laschen wird vielmehr demonstriert, wieweit Menschen zu »empfindungslosen Monstern« werden können, wieweit die »Unbeteiligtheit und die Verantwortungslosigkeit des Berichterstatters« gehen kann. Der Journalist wird so zur Symbolfigur für einen Intellektuellen, der nur ein Beobachter sein darf, wo er ein Akteur sein möchte.<sup>64</sup> Seine Existenz wird so zu einem »Dabeisein ohne Dasein«. Deshalb steigt dieser Mann aus, nachdem er sich an der großen Fälschung der Wirklichkeit nicht mehr beteiligen kann. Der Roman ist im Stil der Selbsterforschung und Selbstanklage geschrieben, und hinter diesen Begriffen verbirgt sich inhaltlich das Schuldproblem in diesem Roman. Scham und Trauer, die Komplizenschaft mit der Lebensverfälschung sind hier die Ersatzindikatoren für den traditionellen Begriff der Schuld.

Anders gesagt: Wenn heute in Texten deutschsprachiger Gegenwartsliteratur das Schuldthema verhandelt wird, dann meist so – auf *indirekte, gebrochene, vermittelte Weise*, und nicht selten verbinden sich das Aussteiger- und das Schuldmotiv zu einer zeitkritischen Diagnose der Zwiespältigkeit unserer Wirklichkeit. *Peter Handkes* Aussteiger-Geschichte »*Die Linkshändige Frau*« (1976) ist hier ebenso zu nennen wie *Peter Härtlings* Aussteiger-Roman »*Das Windrad*« (1984), der auf seine Weise die Schuldthematik mit der Ökologie-Problematik verknüpft. Indirekte Benennung, Suche nach Ersatzbegriffen für dieselbe Sache: Die Spurensuche für unser Thema wird differenzierter.

<sup>64</sup> Diesen Aspekt betont vor allem M. Reich-Ranicki in seiner kritischen Rezension des Romans, in: FAZ vom 9.10.1979.

## 2. Die Unschuld der Geschlechter: Max Frischs »Blaubart«

Ein Dirnenmord vor dem Schwurgericht. Der Angeklagte, ehemaliger Gatte des Opfers, hat kein Alibi. Es kommt zum Freispruch mangels Beweises. Wie lebt einer damit, nachdem er sechs Ehen bereits hinter sich hat? Wie wird einer mit der Schuld fertig, obwohl er nicht der Täter war? Das ist *Max Frischs* Ausgangsfrage in einer seiner letzten Publikationen *Blaubart* (1982). Literatur liegt hier vor als Versuch der Aufarbeitung kollektiver sexistischer Verblendungszusammenhänge, vor allem der »Sache mit der Männlichkeit«, wie ein lesenswerter Aufsatz von Peter Schneider überschrieben ist (*Kursbuch* 1974). Max Frisch, in dessen Werk Beziehungskrisen zwischen Mann und Frau zur »unendlichen Geschichte« geworden sind, legt in den siebziger Jahren mit *Montauk* (1975) und dann mit *Blaubart* nochmals Variationen zum gleichen Thema vor: der Eifersucht, der Unfähigkeit zum Glück, der Vergänglichkeit aller Leidenschaft, der beengenden Macht der Bilder, die wir von uns selbst und anderen entwerfen. Und »*Blaubart*« thematisiert noch einmal – wie seit den fünfziger Jahren nicht mehr – das Problem der Schuld angesichts des immer wieder scheiternden Versuchs des Helden, mit Frauen eine dauerhafte Beziehung zu leben: »Ich möchte den Angeklagten fragen, ob er der Meinung ist, daß er je eine Frau verstanden hat. Denn das scheint mir nämlich nicht der Fall zu sein, Herr Doktor, denn immer rätseln sie an den Frauen herum, und wenn eine Frau sich nicht an ihre männliche Deutung hält, was dann?«<sup>65</sup>

In der Tat: Nie las man so deutlich, bitter calvinistisch bei Frisch von so umfassendem Schuldbewußtsein. »Ein Schuldbewußtsein«, so Joachim Kaiser, »das weit über verständnisvolles (unverständiges) oder verständnisloses (einleuchtendes) Verhalten zu Frauen hinausreicht bis in die Tiefe des Geschlechts. Es ist ein Schuldgefühl wegen des Sexus selber. Es hat mit »Mißverständnissen«... wenig zu tun. Es quillt vielmehr aus dem Bewußtsein und dem Eingeständnis ge-

<sup>65</sup> *M. Frisch*, *Blaubart*. Eine Erzählung, Frankfurt/M 1982, 99.

schlechtlicher Urschuld. »Seit meinem vierzehnten Lebensjahr habe ich nicht das Gefühl, unschuldig zu sein.« Anders gesagt: In diesem Menschen herrscht seit Beginn der Geschlechtsreife, des Begehrens, seit der sogenannten Männlichkeit – ein Schuldgefühl!«<sup>66</sup>

### 3. Schuld als Unfähigkeit zur Selbstannahme:

#### F. Zorns »Mars«

Schuld als Grundbefindlichkeit, Leben unter Rechtfertigungszwang: Was sich bei Frisch aus der Perspektive des Mannes darstellt, bricht sich in zahlreichen Varianten kaleidoskopähnlich in vielen Texten heutiger Autorinnen. Von *Ingeborg Drewitz* (»*Gestern war heute – Hundert Jahre Gegenwart*«, 1978) bis *Karin Struck* (»*Lieben*«, 1977): Rede von Schuld ist hier mehr als Schuldzuweisung an eine patriarchalische Schuldgeschichte. Das Thema Schuld wird hier noch einmal brisant in Reflexionen darauf, daß Schuld keineswegs nur ein soziales, intersubjektives Phänomen ist. Es sind gerade Autorinnen, die in ihren Texten von der Tatsache Zeugnis geben, daß *Menschen auch an sich selber schuldig werden können*, indem sie es versäumen, die eigenen Potentiale zu entdecken, ihr eigenes Leben verantwortlich zu gestalten, ein authentisches Ich und somit wahrhaft erwachsen zu werden. Schuld ist hier das Verbleiben in Abhängigkeit und Unmündigkeit, das Beharren in fixen Rollenklischees und die Unfähigkeit zur Selbstannahme.<sup>67</sup>

Diese Unfähigkeit zur Selbstannahme aber beruht nicht selten auch auf schuldhaftem Versagen der Eltern. Kein Wunder deshalb: Das Motiv der neurotischen Beziehungsstrukturen zwischen Mutter und Tochter, Vater und Sohn, Mutter und Sohn, dominiert in der Gegenwartsliteratur. Ich nenne *Christoph Meckel* und *Peter Härtling* in bezug auf ihre Väter (*Suchbild*; *Nachgetragene Liebe*; beide 1980). Ich nenne *Hermann Burger* in bezug auf seine Mutter (»Die künst-

<sup>66</sup> *J. Kaiser*, Vom Schuldgefühl des Mannes, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 1.4.1982.

<sup>67</sup> vgl. dazu *K.-J. Kuschel*, Ansätze zu einem neuen Bild der Frau in der Gegenwartsliteratur, in: *Kunst und Kirche* 3/1983, 163–167.

liche Mutter« 1982), *Diana Kempf* in bezug auf ihren Vater (»*Fettfleck.*«. 1979) sowie *Otto F. Walter* in bezug auf die eigenen Eltern(»*Zeit des Fasans*«1988).<sup>68</sup>

Die heftigste, leidenschaftlichste und provokativste Abrechnung mit seinen Eltern aber schrieb jener junge Schweizer Krebskranke, der unter dem Pseudonym *Fritz Zorn* 1977 seiner Gesellschafts-schicht die Verachtung anklägerisch entgegenschleuderte. Die Verwendung des Schuldmotivs hat hier mehr als zeitkritische Funktion. Die Schuldzuweisung behaftet die Eltern vielmehr bei ihrer unverwechselbaren, auf nichts abzuschiebenden Verantwortung und stellt sie dort, wo sie am verwundbarsten sind: bei ihrer Vergangenheit.

»Ich stelle mein Unglück fest; das ist eine Realität. Diese Realität ist nicht aus dem Nichts entsprungen, sondern sie ist geworden. Ich bin nicht [halt eben] unglücklich, ich habe nicht [Pech gehabt], es ist kein Zufall, daß ich unglücklich bin. Man hat mich unglücklich gemacht. Daß ich unglücklich bin, ist nicht das Resultat eines Zufalls oder Unfalls, sondern eines Vergehens. Es ist nicht [passiert], sondern es ist bewirkt worden; es ist nicht Schicksal, sondern Schuld.«<sup>69</sup>

Das ist die entscheidende Pointe dieser Anklage: Dieser junge Schweizer, in »besten Kreisen« der Zürcher »Goldküste« aufgewachsen und 32jährig dem Krebstod erlegen, denkt nicht daran, Schuld zu privatisieren oder zu sozialisieren, denkt also nicht daran, die Schuld entweder auf nachweisbares moralisches Versagen des Einzelnen zu reduzieren oder mit Hinweis auf die »Verhältnisse«, die »Strukturen«, die »Erziehung«, das »Milieu« zu anonymisieren. Im Gegenteil: es geht ihm darum, die Gesellschaft (symbolisch stehen dafür die eigenen Eltern) bei ihrer Schuld zu behaften. Das absurde, plötzliche Sterben ist für ihn nur der Anlaß für eine Generalabrechnung mit der Abgestorbenheit der eigenen Gesellschafts-schicht, aus der er kommt. Längst bevor der Krebs die Organe erfaßte, erlebte er sich als seelisch, als emotional verkrebt. Und hier

<sup>68</sup> Vgl. dazu neuerdings: *K.-J. Kuschel*, Gespräch mit O. F. Walter, in: Publik-Forum vom 23. Mai 1990.

<sup>69</sup> *F. Zorn*, Mars, Frankfurt 1979, 209 (TB-Ausgabe).

liegt denn auch die entscheidende politische Dimension dieser Rede von Schuld:

»Ich bin bereit, meinen Eltern jeden, aber auch *jeden* mildernden Umstand zuzubilligen; aber auf die Frage, ob sie an meinem Unglück schuldig oder unschuldig sind, lautet mein Urteil: Schuldig. Ich bin auch bereit, meinen Eltern zu verzeihen, und im Grunde genommen habe ich es im Laufe meiner Überlegungen bereits getan, aber der Umstand, daß jemand begnadigt worden ist, bedeutet noch nicht, daß er deswegen schon vorher unschuldig war. Im Gegenteil: nur wer *schuldig* ist, kann begnadigt werden.

Nach dem Zweiten Weltkrieg waren alle Nazis auf einmal nur noch ›brave Deutsche‹, die nur den Befehl des Führers ausgeführt und ihre Pflicht getan hatten. Sie alle hatten ›eigentlich gar nicht gewußt‹, was in den Vernichtungslagern wirklich geschehen war und hatten es ›eigentlich nur gut gemeint‹. Ich halte mich für imstande, ihnen dies sogar zu glauben. Aber die Juden waren tot. Auch meine Eltern haben es mit mir ›nur gut gemeint‹ und mich nur ›*comme il faut* erzogen‹. Ich glaube es meinen Eltern; ich glaube es meinem toten Vater und ich glaube es meiner armen Mutter. Aber an diesem ›*comme il faut*‹ bin ich jetzt im Begriff zu sterben. An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.«<sup>70</sup>

## VII. DIE SCHULGESCHICHTE VON GOTT UND MENSCH

### 1. Die Schuld Gottes?

Ein *fünftes*, vielleicht überraschendes *Schuldmotiv* bedarf noch der Erwähnung. Es findet sich in *Hartmut Langes* Roman »*Die Selbstverbrennung*« (1982). Überraschend deshalb, weil hier das Schuldmotiv neu in *metaphysischem Zusammenhang* auftaucht, freilich auf radikal veränderte Weise. Denn in diesem Roman des aus der DDR stammenden Autors findet keine Wiederauferstehung des traditionellen Zusammenhangs von Moral und Metaphysik statt, sondern deren

<sup>70</sup> Ebd.

Verkehrung ins Gegenteil. Hauptfigur dieses Romans ist ein Pfarrer in der DDR namens Koldehoff, eine Brüsewitz-Gestalt, der in seiner düsteren Verzweiflung über seine Existenz immer wieder auch mit dem Selbstverbrennungstod spielt. Dieser Theologe kommt über das Faktum nicht hinweg, daß Gott dem Menschen die Instrumente der Vernunft zwar gegeben und der Mensch somit zum Bewußtsein seiner selbst und der Welt fähig ist, daß der Mensch diese Instrumente gleichzeitig aber zur Durchschauung seiner im Grunde (angesichts des Kosmos) sinn- und bedeutungslosen Existenz benutzen kann. Höhepunkt seiner theologischen Krise ist eine Predigt, die der Pfarrer in seiner Dorfkirche eines Tages zum Thema: »Bewußtsein als Verhängnis« hält.

»Dieses Motto klang wie eine Drohung, und die Predigt, die (man) zu hören bekam, klang selbst den in der Anhörung biblischen Vokabulars ungeübten Ohren kühn. Koldehoff sprach von jenem Sündenfall, mit dem der Mensch sich selbst unrettbar dem Elend einer bewußten Existenz ausgeliefert hatte, indem er nämlich so vermessen war, entgegen der Ermahnung des Herrn, vom Baume der Erkenntnis zu essen. Und dies sei seine lebenslängliche, untilgbare Strafe: Daß der Mensch nun (und der Koldehoff wisse, wovon er rede, er leide unter dieser Strafe von Kindheit an), in den Stand der Erkenntnis gesetzt, immer nur und ohne Hoffnung die Sinnlosigkeit seines Lebens erkennen muß. Dies sei die Hölle des Menschen auf Erden. Aber an dieser Hölle sei nicht allein der Mensch schuldig, auch Gott, der Herr, könne nicht frei von Schuld sein, indem er nämlich diesen überflüssigen, betrügerischen Baum der Erkenntnis überhaupt erst hatte wachsen lassen. Zuletzt schlug Koldehoff vor, dem Herrn seine Schuld durch besonders intensives Gebet zu vergeben und ihn um Verständnis dafür zu bitten, daß der unbedingte Glaube, das verlorene Paradies des Menschen, da Gott den Baum der Erkenntnis weiterhin blühen und gedeihen lasse, nun allerdings immer schwerer zu erringen sei.«<sup>71</sup>

<sup>71</sup> H. Lange, Die Selbstverbrennung. Roman (Hamburg 1982) 99f.

## 2. Gott die Schuld vergeben

Die Herausforderung an die theologische Reflexion hinsichtlich der Schuldthematik könnte nicht größer sein. Folgen wir diesem Roman, haben wir von einem doppelten Scheitern der Lösung der Schuldfrage auszugehen. Gescheitert ist die klassische Theodizee, die Rechtfertigung Gottes angesichts der Unrechts- und Schuldgeschichte der Welt, die ja nur gelingen konnte, wenn Gott letztlich gerecht und der Mensch als Schuldiger begriffen wird. Gegen diese klassische Entlastung Gottes von der Schuld an den Zuständen der Welt führt der fiktive Pfarrer Koldehoff in diesem Roman die Schuldverwickeltheit Gottes selber ins Feld. Indem Gott den überflüssigen, betrügerischen Baum der Erkenntnis zuließ, durch den dem Menschen seine unbedeutende Existenz in der Welt erst bewußt gemacht wird, ist Gott zum Mitschuldigen am Elend des Menschen geworden.

Gescheitert aber ist auch die aufklärerisch-optimistische Anthropodizee, die Rechtfertigung des Menschen aufgrund seiner unschuldigen Verwickeltheit in Strukturen und Prozesse. Denn auch diese als Alternative gegen die Theodizee entworfene Theorie bricht in dem Moment zusammen, wo dem Menschen sein »Sündenfall« bewußt wird, mit dem er sich unrettbar dem Elend seiner bewußten Existenz ausgeliefert hat. Denn als »Krone der Schöpfung« optimistisch ein Leben zu führen, erkennt der Mensch seine »lebenslängliche, untilgbare Strafe«.

Nein, der Predigt dieses Pfarrers zufolge ist Gott weder auf Kosten des Menschen noch der Mensch auf Kosten Gottes zu rechtfertigen. Gott und Mensch sind vielmehr in ein und dieselbe Schuldgeschichte verwickelt, angesichts der Tatsache, daß es Gottes Willen entsprach, den Menschen über sein Verhängnis in Kenntnis zu setzen. Gott und Mensch sind verknotet in ein und dieselbe Schuldgeschichte, aber auch in ein und dieselbe Vergebungsgeschichte! Wobei die Vergebung der Schuld Gottes, die Koldehoff seinen Zuhörern der Predigt vorschlägt, nichts Hybrides hat, sondern ein letzter Akt humaner Identität und Demut ist.

## VIII. LITERATUR ALS WIDERSTAND GEGEN AUFLÖSUNG UND VERLEUGNUNG DER SCHULD

Schuld als Unfähigkeit zur Selbstannahme (Frisch), Schuld im Spannungsfeld von Politik und Moral (Lenz), Schuld im Spannungsfeld von technologischem Herrschaftswissen und Moral (Dürrenmatt, Hochhuth), Schuld und Gegenschuld (Fried), Schuld aus dem Versagen gegenüber dem Schicksal des einzelnen (Schnurre), Schuld als Komplizenschaft mit der Lebensverfälschung (Born), geschlechtliche Schuld und Geschlechterschuld (Frisch, Drewitz, Struck, Zorn), metaphysische Schuld (Lange): Das sind Grundmotive heutigen Schuldverständnisses im Raum der Literatur. Ein überraschend breites Reflexionsfeld, das dem Thema Schuld eine neue, zeitgenössische Vitalität verschafft.

Was zeichnet diesen Befund aus? Welche Folgerungen können wir daraus ziehen?

### 1. Wider die Vergleichgültigung der Schuld

Es war Friedrich Dürrenmatt, der in seiner Schrift *Theaterprobleme* schon Mitte der fünfziger Jahre jene vielzitierte These aufstellt: »In der Wurstelei unseres Jahrhunderts, in diesem Kehraus der weißen Rasse, gibt es keine Schuldigen und auch keine Verantwortlichen mehr. Alle können nichts dafür und haben es nicht gewollt. Es geht wirklich ohne jeden. Alles wird mitgerissen und bleibt in irgendeinem Rechen hängen. Wir sind zu kollektiv schuldig, zu kollektiv gebettet in die Sünden unserer Väter und Vorfäter. Wir sind nur noch Kindeskind. Das ist unser Pech, nicht unsere Schuld«<sup>72</sup>. Diese These, scheint mir, hat sich in der deutschen Nachkriegsliteratur nicht durchgesetzt. Die kollektivistische Entsubjektivierung fand nicht statt in der deutschen Literatur nach 1945. Die Ich-Auslöschung und damit

<sup>72</sup> Dürrenmatt, *Theaterprobleme*, in: *Theaterschriften und Reden* (Zürich 1966) 122.

die Schuldunfähigkeit und Verantwortungsabschiebung griff nicht Platz. Statt dessen?

Die Gegenwartsliteratur zeigt schuldige, schuldfähige oder mit Schuld konfrontierte Menschen. Schuldig sind Galilei und Oppenheimer, die Andorraner und Güllner, der »Stellvertreter Christi in Rom«, die Henker in den Konzentrationslagern, die »armen Eltern« eines Fritz Zorn und all die Handlanger eines möglichen globalen Holocaust (S. Hermlin) oder Ökozids (S. Kirsch, P. Härtling).

Gewiß: Dostojewskis Figuren und Problemstellungen sind nicht wiedergekehrt in der Literatur unserer Zeit: weder Figuren mit einzigartiger, abgründiger Schuldverstricktheit (Raskolnikow, Vater Karamasow) noch Figuren der freiwilligen Entsühnung von Schuld (Dimitri Karamasow), sieht man von dem Versuch eines Siegfried Lenz einmal ab. Unsere Literatur ist nicht bevölkert von Kains-Gestalten mit dem Fluchmal Gottes auf der Stirn. Aber ist der Anteil von Schuld damit kleiner geworden? Der Lyriker *Walter Helmut Fritz* hat dieses Problem im Spiegel der Kainsfigur meisterhaft in ein kurzes Gedicht gebracht:

Er geht nicht mehr  
als Ackermann über die Felder,  
braucht keine Keule.

Er fragt nicht mehr  
in anmaßender Weise,  
ob er der Hüter sein solle  
seines Bruders.

Er ist nicht mehr  
unstet und flüchtig.

Er trägt Masken,  
dem eigenen Gesicht  
aus dem Gesicht geschnitten.  
Eine heißt Gleichgültigkeit.«<sup>73</sup>

<sup>73</sup> *W. H. Fritz*, Gesammelte Gedichte, Frankfurt/M 1981, 133.

Kain – Archetyp des schuldigen Menschen – im 20. Jahrhundert ist er kein aggressiver Brudermörder mehr, kein trotziger Rebell wider die Schöpfung, kein Schuldiger unter Gottes Fluch, sondern der Anonymus des Industriezeitalters, identisch mit seinen eigenen Masken, unverwechselbar bloß durch seine Verwechselbarkeit, charakterisierbar nur durch seine charakterlose Gleichgültigkeit. Der Verweis auf die biblische Kontrastfigur soll aber deutlich machen, daß gerade in dieser Gleichgültigkeit der Fluch Gottes und die Schuld des Menschen unter den Verhältnissen des Massenzeitalters besteht, daß gerade in dieser maskenhaften Gesichtslosigkeit und in dieser gesichtslosen Maskenhaftigkeit das schuldhafte Verhängnis des modernen »Jedermann« besteht.

## 2. Schuld im Interesse der Veränderung

Freilich: Anders als bei Kafka ist Schuld bei all den genannten Autoren kein dunkles Rätsel mehr, kein Urverhängnis über die Menschen. Pointiert gesagt: An der Schuldthematik scheinen Schriftsteller unserer Zeit überhaupt nur um der Veränderbarkeit des Menschen und seiner Strukturen willen interessiert, gerade auch dort, wo sie Menschen zeigen, die eine offene Schere der Schuld nicht zu schließen vermögen. Hier ist es ja der Leser, an den sich die Aufforderung zur Veränderung richtet. Das Interesse der Literatur an der Schuldfrage ist also nicht moralistisch, sondern emanzipatorisch. Schuld im Interesse von Verantwortung, Verantwortungsübernahme im Interesse der Veränderung: Von dieser unlösbaren Trias Schuld – Verantwortung – Veränderung gibt Literatur unserer Zeit Zeugnis.

Die hier in aller Kürze angesprochenen literarischen Texte wären somit auf doppelte Weise Widerstand gegen Tendenzen der Zeit: Widerstand gegen alle Formen der Ich-Auslöschung und der Preisgabe des Menschen an die Strukturen sowie Widerstand gegen Entlastungs- und Fluchtbewegungen vor Schuld und Verantwortung, der Flucht in die Schuldvergessenheit.

### 3. Jenseits von Moralismus und Schuldvergessenheit

Gewiß: Bei keinem der Nachkriegsautoren (sieht man von Frisch und Dürrenmatt einmal ab) hat das Thema Schuld je wieder die Dringlichkeit, Universalität und große literarische Form gefunden wie bei Dostojewskij, Kafka und Camus. Aber in ihren je eigenen Bemühungen, in einem differenzierten Spektrum von Motiven das Schuldthema zu reflektieren, geben auch literarische Texte unserer Zeit Zeugnis von der unaufhebbaren Dialektik von Schuldlosigkeit und Schuldhaftigkeit des Menschen. Literatur zeigt den Menschen nicht in Rollenaufsplitterungen als »Dividum« (M. Walser), sondern als verantwortungs- und schuldfähiges *Individuum*, dies aber nicht individualistisch, privatistisch, sondern als Person, verflochten und verstrickt in Strukturen und Prozesse, die nicht zum Alibi für Ohnmacht werden.

Anders gesagt: Literarische Texte behaupten ihr Eigenrecht jenseits von Moralismus und Schuldvergessenheit und werden zum Indikator eines tiefgreifenden Wertewandels in unserer Gesellschaft. Die Folgen für das Schuldverständnis sind weitreichend: von Trennungsgeschichten und Partnerschaftsgeschichten bis hin zu Sexualität und Emanzipation: Wo früher (Flaubert, Fontane, Ibsen) Schuld thematisiert, mindestens Schuldgefühle beschrieben wurden, steht heute Selbstverwirklichung, Befreiung, Identität am gleichen Platz. Anstelle des traditionellen Moralismus ist freilich eine neue politische Moral zu entdecken, neue Tugenden, gegen die man verstoßen, neue »Sünden«, die man begehen kann. Scham und Trauer, Fälschung und falsche Werte, mangelnde Ichbehauptung und falsche Selbstentlastung: »Schuld« ist längst nicht mehr Reservat religiösen Vokabulars, ist in den säkularen, nicht-religiösen Sprachraum eingewandert und hat dort eine kritische Eigenfunktion übernommen. Die säkulare Welt hat ihren eigenen Schuld- und Sünden katalog. Auch dem, der ohne Gott lebt, bleiben Erfahrungen von Versäumnis, Versagen und Schuld nicht erspart.

Und dies im Sinne jenes Günther Eich, der in einem seiner bedeutendsten Hörspiele die zwiespältige Wirklichkeit unserer Zeit

eindrücklich ins Wort gebracht hat. Ohne das Wort Schuld zu benutzen, kann er unserer Zeit den Spiegel der Verdrängungen, Versäumnisse und Alibis vorhalten, welche die eigentliche Schuld des »schuldlosen« Zeitgenossen erkennbar macht:

»Wacht auf, denn eure Träume sind schlecht!  
Bleibt wach, weil das Entsetzliche näher kommt.

Auch zu dir kommt es, der weit entfernt wohnt von den  
Stätten  
wo Blut vergossen wird,  
auch zu dir und deinem Nachmittagsschlaf,  
worin du ungern gestört wirst.  
Wenn es heute nicht kommt, kommt es morgen,  
aber sei gewiß.

›Oh, angenehmer Schlaf  
auf den Kissen mit roten Blumen,  
einem Weihnachtsgeschenk von Anita, woran sie drei  
Wochen  
gestickt hat,  
oh, angenehmer Schlaf,  
wenn der Braten fett war und das Gemüse zart.  
Man denkt im Einschlummern an die Wochenschau von  
gestern abend:  
Osterlämmer, erwachende Natur, Eröffnung der Spielbank  
in Baden-Baden,  
Cambridge siegte gegen Oxford mit zweieinhalb  
Längen,–  
das genügt, das Gehirn zu beschäftigen.

Oh, dieses weiche Kissen, Daunen aus erster Wahl!  
Auf ihm vergißt man das Ärgerliche der Welt, jene  
Nachricht zum Beispiel:  
Die wegen Abtreibung Angeklagte sagte zu ihrer  
Verteidigung:  
Die Frau, Mutter von sieben Kindern, kam zu mir mit  
einem Säugling, für den sie keine Windeln hatte und der  
in Zeitungspapier gewickelt war.

Nun, das sind Angelegenheiten des Gerichts,  
nicht unsre.  
Man kann dagegen nichts tun, wenn einer etwas härter

liegt als der andere,  
Und was kommen mag, unsere Enkel mögen es  
ausfechten.<

>Ah, du schläfst schon? Wache gut auf, mein Freund!  
Schon läuft der Strom in den Umzäunungen, und die  
Posten sind aufgestellt.<

Nein, schlaft nicht, während die Ordner der Welt  
geschäftig sind!

Seid mißtrauisch gegen ihre Macht, die sie vorgeben für  
euch erwerben zu müssen!

Wacht darüber, daß eure Herzen nicht leer sind, wenn mit der  
Leere eurer Herzen gerechnet wird!

Tut das Unnütze, singt die Lieder, die man aus eurem Mund  
nicht erwartet!

Seid unbequem, seid Sand, nicht das Öl im Getriebe  
der Welt!«<sup>74</sup>

<sup>74</sup> G. Eich, Fünfzehn Hörspiele, Frankfurt/M 1973, 87f.



## Teil B

URS BAUMANN

# SCHULDÜBERNAHME ALS AUFGABE ZUR MENSCHLICHKEIT

### I. DIMENSIONEN DER SCHULD

Niemand kommt an der *Realität der Schuld* vorbei – dies machten gerade die literarischen Perspektiven klar. Und es ist für die christliche Theologie ein wichtiges kulturdiagnostisches Signal: Das Thema Schuld muß die Theologie einer säkularen Gesellschaft keineswegs aufdrängen oder moralisierend predigen. Vielmehr: Christliche Theologie hat in der zeitgenössischen Literatur eine Art ›Bundesgenossen‹ für das Wachhalten der Realität der Schuld auch in einer säkularen, nichtchristlichen Welt.

Die Theologie ist aber gleichzeitig aufgefordert, dieses ›Faktum‹ der Schuld als einer unausweichlichen Realität menschlichen Lebens nicht selbstbestätigend zu vereinnahmen. Sie hat von vorneherein den Verdacht auszuschließen, daß sie die Rede von Schuld in der zeitgenössischen Literatur moralisierend auszubenten gedenke. Als sei die Literatur nicht voll der entschiedenen *Kritik* gerade einer privatisierenden oder moralisierenden christlich-kirchlichen Verengung der Rede von Schuld, als müsse nicht gerade auch die christliche Theologie sich angesichts des literarischen Befundes selbstkritisch verändern.

Nein, die literarischen Perspektiven menschlicher Verschuldung, mit denen unsere Analysen der Schuldproblematik begannen, sind nicht lediglich eine Art Propädeutik, nach der ›der Theologe‹ nun mit seinem eigentlichen Geschäft beginnt. Literatur ist kein ›Aufhänger‹ für die Theologie! Literatur darf nicht nur als ›Frage‹ funktionalisiert werden, auf die dann die Theologie die abschließende Antwort gibt. Literatur ist in ihrer Autonomie entschieden ernst zu nehmen, geht es bei den literarischen Perspektiven doch um ganz eigenständige dichterische Wahrnehmung der ›unheimlichen‹ Wirklichkeit von Schuld und Schuld erfahrung in unserer Zeit.

Diese helllichtig *wahrgenommene Wirklichkeit* ist diejenige Wirklichkeit, mit der die Theologie es zu tun hat. Theologie bezweckt ja nicht die Herstellung einer künstlichen, abgehobenen Sonderwelt, sondern sie hat das Gegebene, die von den Menschen erfahrene oder gar erlittene Wirklichkeit auszulegen und vom biblischen Zeugnis her zu bedenken. Mit welcher Wirklichkeit wir es heute und morgen zu tun haben, wollten wir von den literarischen Vordenkern dieser Zeit und Gesellschaft erfahren und uns gesagt sein lassen. Wir sehen sie als Seismographen der Verwerfungen, die heute die Menschenwelt erschüttern.

Die Beschreibung individueller und kollektiver Schuldproblematik in der Literatur der Gegenwart ist Ausdruck jenes Zustands, den wir im folgenden systematisch-theologisch im Horizont christlichen Glaubens aufzuarbeiten haben. Denn das andere gilt nun auch: Bei aller Selbstkritik, bei aller Anerkennung der nicht zu vereinnahmenden Autonomie der Literatur, ist die christliche Theologie aufgefordert, im Lichte der literarischen Dokumente ihr Eigenes zu sagen. Um dieses Eigene sagen zu können, müssen wir über die literarischen Perspektiven hinaus auch andere Dimensionen der Schuld zunächst zur Kenntnis nehmen, wobei der Bezug zu den literarischen Texten stets gegenwärtig bleiben soll. Auf dem Wege dahin müssen wir uns jetzt zuerst um ein vertieftes Verständnis des Schuldbegriffs bemühen.

## 1. Die soziale Dimension

Es hat sich in unserer Kultur eingespielt, Schuld überwiegend als Problem des Einzelmenschen, seiner *individuellen Verantwortung und Freiheit* zu sehen. Man ist schuldig, weil man – wie vorausgesetzt wird – ›böswillig‹ die menschlichen oder gar göttlichen Spielregeln verletzt hat. Diese individualistische Vorstellung von Verantwortung und Schuld des Menschen ist im 20. Jahrhundert aber zunehmend fragwürdig geworden. Sie war dem Ansturm einer apokalyptischen Geschichte von Kriegen, Unterdrückung und Zerstörung nicht gewachsen; die tiefen psycho-sozialen Verflechtungen und Bindungen des Menschen wurden entdeckt und ließen es nicht mehr zu, Menschen als autonome Einzelexemplare zu beurteilen, individuelle Schuldzuweisungen rein nach dem äußeren Tatbestand und Anschein vorzunehmen. Übergreifende, überindividuelle Dimensionen und Facetten menschlicher Schuldproblematik traten wieder ins Bewußtsein, die jahrhundertlang in Vergessenheit geraten waren.

Bewußt wurde vor allem: Den Menschen gibt es nur als soziales Wesen. Niemand wird in eine leere Welt hineingeboren, die Geschichte beginnt nicht mit uns und zumindest in Bezug auf unsere Eltern, den sozialen Kontext, den Ort, die Kultur, Rasse und Zeit sind wir nicht frei geboren. Wir haben uns als Unfreiwillig-Freiwillige in einer Umwelt zurechtzufinden, in der Gutes und Böses zur Wirklichkeit gehört und die Spielregeln unseres Verhaltens bestimmt. Es gibt so etwas wie eine »Sünde der Welt«, eine *Störung der sozialen Umwelt*, der sich niemand entziehen kann: als Täter nicht, aber auch nicht als Opfer.

Wir leben also nicht in einer idealen Welt; die Menschen die uns prägten, die Bedingungen, die uns das Leben gibt, verweben Möglichkeiten und Grenzen, Vorzüge und Nachteile mit unserem Leben. Wer wir sind, was wir sind und was wir zu tun und zu verantworten haben, entscheidet sich an den Menschen, unter den Bedingungen des Lebenszusammenhangs, in den wir eingebunden sind und auf den wir reagieren müssen, ob wir wollen oder nicht. So sehr wir also in gewissem Sinne immer auch »Opfer der Gesellschaft« und ihrer Geschichte sind: Kein Mensch kann sich aus der Verantwortung stehlen.

Ob wir uns verweigern oder handelnd in das Geschehen eingreifen, ob wir uns für Solidarität und Menschlichkeit einsetzen oder uns zu den Profiteuren der herrschenden Verhältnisse schlagen, *niemand kann sich der Entscheidung zu handeln entziehen*. Wer handelt, wird auf die eine oder andere Weise auch vielen vieles schuldig bleiben, wer sich entschließt, nichts zu tun, macht sich schuldig durch Unterlassung. Ob wir handeln oder nicht handeln, wir werden zur Verantwortung gezogen. In der sozialen Dimension der Schuld scheint sich also die Befürchtung einer *unheimlichen Unheilsverstrickung* der ganzen Menschheit und jedes einzelnen Menschen unmittelbar zu bewahrheiten.

## 2. Die geschichtliche Dimension

Wir stehen aber nicht allein unter den Einflüssen des sozialen Umfeldes, sondern ebenso der Geschichte. Die Wurzeln des Gegenwärtigen reichen in die Vergangenheit; die Geschichte, genauer die Taten und Schicksale der Vergangenheit bestimmen die Möglichkeiten und Zwänge unter denen heute Geschichte gemacht wird. Mit dieser globalen Geschichte ist der Verlauf unserer persönlichen Lebensgeschichte unlösbar verknüpft und verwoben. Die französische Revolution, die sich am 14. Juli 1789 zum zweihundertsten Male jährte, gab der Geschichte Europas eine neue Richtung. Die Erfahrung des Dritten Reiches und die Greuel des Nationalsozialismus haben auch bei den Nachgeborenen ein grundsätzliches *Mißtrauen in die Menschlichkeit* des Menschen hinterlassen. Das *Vertrauen in einen Gott*, der am Ende wieder gerade macht, was krumm ist, wurde durch den Holocaust der Juden und Zigeuner, die bedenkenlose Ausrottung Andersdenkender und die Erfahrung der entfesselten Mächte des Bösen, in seinen Grundfesten *erschüttert*.

Man möchte hinter diesen Taten unwillkürlich ein übermächtiges, dem Menschen feindlich gesinntes Schicksal am Werk sehen, das sich der Verantwortungsträger von damals gegen deren freien Willen bemächtigt habe. Aber bei genauem Zusehen erweist sich die ver-

meintliche Schicksalsmacht als das Ende einer langen *Kette menschlicher Taten*. Hinter dem Judenhaß der Nationalsozialisten wird die Geschichte eines penetranten und auch immer wieder blutigen christlichen und kirchlichen Antijudaismus sichtbar, die liquidierten politischen Gegner erinnern an kirchliche Inquisition und Hexenjagd, an ungezählte Brandopfer eines irrwitzigen religiösen Wahrheitsfanatismus. Der engagierte Ruf besorgter kirchlicher Frauenverbände der Jahrhundertwende nach Volkshygiene, nach Bewahrung von Reinheit und Ehre der Nation, findet sich plötzlich in der Sprachregelung leidenschaftsloser Euthanasie- und Rassenhygieneprogramme wieder<sup>75</sup>. Keine »Gnade der späten Geburt« entschuldigt uns, und selbst, wer jene Zeit der Greuel schuldlos überlebte, sieht sich – wie der Jude E. Fried – plötzlich in einer Art »Gegenschuld« den Opfern gegenüber zur Entschuldigung verpflichtet, weil er überlebt hat und nicht sie. Uns bleibt die ahnungsvolle Frage, was wir selbst und unsere Generation wohl zur unheilvollen Störung der Geschichte künftiger Generationen beitragen: aus Egoismus, bequemer Sorglosigkeit, aus gutgemeinter Sorge, aus Ahnungslosigkeit oder Überklugheit, vielleicht auch aus Enttäuschung und Verbitterung. Wer kann das sagen? Wer weiß letztlich schon, welches seine Schuld ist an der Geschichte und für sie?

### 3. Die strukturelle Dimension

Die Erfahrung der sozialen und geschichtlichen Schuldverstrickung zeigt uns noch nicht die volle Tragweite des Schuldproblems. Vielmehr hat erst in den vergangenen 25 Jahren eine vertiefte, jetzt theologische Auseinandersetzung zunächst mit den himmelschreienden *sozialen Unrechtszuständen* in Lateinamerika eingesetzt: Für über dreiviertel der Bevölkerung bedeuten diese Unrechtszustände dort immer noch zunehmende materielle, soziale und moralische Verelen-

<sup>75</sup> Vgl. D. Kaufmann, Die Ehre des Vaterlandes und die Ehre der Frauen oder der Kampf an der äußeren und inneren Front. Der Deutsch-Evangelische Frauenbund im Übergang vom Kaiser reich zur Weimarer Republik, in: EvTh 46 (1986) 277–292.

dung. *Gustavo Gutiérrez* – einer der Begründer der sogenannten Theologie der Befreiung – prägte im Zusammenhang seiner religiösen Sozialkritik den Begriff einer »strukturellen Sünde«<sup>76</sup>. Gemeint ist damit ein Wirtschaftssystem, eine Gesellschaftsordnung, ein politisches Regime, das mit brutaler Konsequenz auf die Erhaltung der Vorrechte einer privilegierten Oberschicht angelegt ist. Die Folge: eine Atmosphäre von Gewalttätigkeit, Unterdrückung und Ausbeutung; ein Zustand, der am Ende nur noch gewaltsam geändert werden kann. Gegengewalt wird lebensnotwendig. Unrecht kann nur noch beseitigt werden, wenn die Opfer selber zu Tätern von Unrecht werden. Man muß *schuldig werden, um leben zu können*. Es ist eine verzweifelte Situation, in der sowohl die Opfer, als auch die Profiteure des status quo sich auf nicht mehr durchschaubare Weise durch Tun und Unterlassen gleichermaßen in »strukturelle Schuld« verwickeln.

#### 4. Die ökologische Dimension

Als ob wir damit nicht genug bestraft wären, tut sich vor uns in den letzten Jahrzehnten ein weiterer Abgrund auf: Nicht mehr nur als einzelne oder Gruppe, sondern weltweit, ja als Gattung erweisen wir uns als Verursacher und Opfer einer lebensgefährlichen Störung unserer natürlichen Mitwelt, verstrickt in eine wahrhaft »ökologische Schuld«, die uns vollends keine Möglichkeit mehr läßt, unseren Anteil zur persönlichen Entlastung abzuziehen. Wo Menschen leben, haben sie seit eh' und je nicht nur die Erde kultiviert, sondern auch Natur zerstört. Das schien auch richtig so: Hatte denn nicht bereits das Alte Testament in seinen Schöpfungsgeschichten dem Menschen die *Kulturarbeit* als Aufgabe zugewiesen, ja, ihn zur *Herrschaft über alles Lebendige* eingesetzt? Heute kommt an den Tag, daß wir unseren Herrschaftsauftrag wohl nicht recht verstanden haben, wenn

<sup>76</sup> Vgl. die Zusammenfassung bei *M. Sievernich*, Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart (Frankfurt/M. 1983) 291f. (232–282).

unsere Herrschaft anfängt uns selbst zu zerstören. *Jürgen Moltmann* sagt von dieser ökologischen Krise:

»Es handelt sich in Wahrheit um eine *Krise des ganzen Lebenssystems* der modernen industriellen Welt, in die Menschen sich selbst und ihre natürliche Umwelt gebracht haben und immer weiter hineintreiben«<sup>77</sup>.

Wir können – mit anderen Worten – die Schuld für diese Krise heute längst nicht mehr auf einige schwarze Schafe in Atomwirtschaft, Chemie, Biotechnik und Großindustrie abschieben oder Technologie und Technokraten oder den zivilisatorisch-naturwissenschaftlichen Fortschritt pauschal für die sich abzeichnende ökologische Katastrophe verantwortlich machen. Die Geschichte der neuzeitlichen Naturwissenschaften schreibt ja nur ein bitteres Kapitel unserer (westlichen!) Kulturgeschichte fort, an dem christliche Theologie und Philosophie selbst keinen geringen Anteil haben. Es geht, wie Moltmann konstatiert, um eine eigentliche, seit zwei Jahrtausenden schwelende *Herrschaftskrise des Menschen*. Wir konstatieren in der westlichen Kultur eine *tiefe Störung der Beziehung zur stofflichen Welt*. Das Ideal heißt: absolute Herrschaft des Geistes über die Materie, der Seele über den Leib, der Vernunft über die Gefühle. Freiheit bedeutet letztlich, frei sein von Materie, Natur und Leiblichkeit.

Die Folge dieser Vorstellung war nicht nur eine jahrhundertelange Verachtung menschlicher Sexualität, sondern eine folgenschwere Mißachtung des Eigenwerts der Natur überhaupt. Diese Störung wurde durch das Heraufkommen der *empirischen Wissenschaften* – bei aller Kritik am religiösen Denken – nicht nur nicht behoben, vielmehr hat das (cartesianische!) naturwissenschaftlich-rationale und funktional-mechanistische Denkmodell den Willen zur *Beherrschung und Unterdrückung des Leibhaften* sogar noch optimiert. Selbst angesichts der drohenden ökologischen Katastrophe hat sich die Einstellung zu Welt und Natur erst wenig verändert: Immer noch wird nämlich bei Umweltproblemen eher das alte ›*technokratische Prinzip*‹ zurategezogen, das die Lösung aller Schwierigkeiten von der

<sup>77</sup> *J. Moltmann, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre* (München 1985) 36.

weiteren Vervollkommnung des menschlichen Zugriffs auf die Natur erwartet und sich wenig verspricht vom Experiment einer gleichberechtigten *Partnerschaft mit der Natur*. Noch gilt der imperialistische Herrschaftsanspruch der Menschen über die Natur als vernünftig, ja gottgewollt.

Sogar die ökologische Bewegung verrät durch ihre Rede von *Um-Welt* und *Um-Weltschutz*, statt von *Mit-Welt* und Schutz der *Mitwelt* eine im Prinzip immer noch unreflektiert *anthropozentristische Denkweise*. Im Zweifelsfall geht der Selbstschutz des Menschen vor, wenn nötig auf Kosten der Natur. Der Gedanke, daß Natur nicht nur als Objekt des Menschen, sondern um ihrer selbst willen schutzwürdig ist, hat weder philosophisch noch theologisch Tradition. So ist es nicht verwunderlich, daß die alte kursichtig-egoistische (oder art-egoistische) Angst ums eigene Wohlergehen und Überleben auch in der ökologischen Bewegung noch umgeht. Und diese Angst hat – wie wir sogleich sehen werden – wiederum zutiefst mit Schuld zu tun. Es gibt – dies haben sensible Schriftsteller wie F. Dürrenmatt, H. Kippenhardt, R. Hochhut, S. Hermlin oder S. Kirsch gesehen, als noch niemand von der ökologischen Bedrohung sprach – es gibt keine Flucht aus der Verantwortung und die Angst des *homo faber* vor den Folgen seiner Herrschaftspraxis hilft ihm nichts. Was gewußt wird, kann nicht wieder ›ungewußt‹ gemacht werden. Alle haben auf ihre Weise mitgeholfen, die Geister von Wissenschaft und Technologie zu beschwören. Doch gegen diese Art hilft weder Ignoranz noch der romantische Wunsch, in den Schoß einer heilen Naturwelt zurückzukehren, sondern allein Bekehrung des Denkens, demütige Bereitschaft zu einer »asketischen Weltkultur« (C. F. von Weizsäcker), die mit den realen Möglichkeiten menschlichen Seins in den Grenzen dieses Kosmos und dieser Erde auszukommen sucht.

Doch auch die persönlichen Folgen unserer Fehleinschätzung der Wirklichkeit sind schwerwiegend: Die Idee, daß nur völlige Beherrschung des Leibes durch den Geist der Würde des Menschen gemäß sei, endet nicht selten mit der krankhaften *Störung des Zusammenwirkens von Leib und Seele*. Die Ideologie der absoluten Freiheit des Geistes stürzt den Menschen in einen Zustand permanenter

Schuld, aus dem es kein Entrinnen und keine Befreiung gibt, weil das Ideal solcher Freiheit zwangsläufig unerreichbar ist.

## 5. Die Dimension des inneren Abgrunds

Die ersten vier Dimensionen haben uns sozusagen an die äußere Lebensfront des Menschen geführt, zu Gegebenheiten, Ereignissen, Beklemmungen, die unser Verhalten mitbestimmen, weil sie uns in Situationen bringen, die wir uns nicht selber aussuchen können. Diese *Daseinsbedingungen* mögen uns behindern, uns unsere Grenzen auf schmerzliche Weise zu Bewußtsein bringen, wir mögen an ihnen leiden, ja im schlimmsten Fall an ihnen zerbrechen, aber sie sprechen uns letztlich nicht unabweisbar, unentschuldigbar auch persönlich schuldig. Als unverschuldetes Handicap oder irgendwie aufgezwungenes Geschick erlebt, lassen sie uns zumindest die dürftige Möglichkeit des Protests und der Leugnung. Man kann sich von ihnen distanzieren wie M. Frischs Walter Faber, der sich subjektiv nicht schuldig fühlen muß, eher genarrt durch ein absurdes Geschick, das dennoch zur Entschuldigung zwingt.

Aber es gibt aller Erfahrung nach einen *inneren Abgrund im Menschen selbst*, wo solche Distanzierung nicht mehr möglich ist. Hier erfahre ich die Beziehung zu mir selbst als gestört, ich erfahre mich entfremdet von mir selbst, entfremdet von den unverwirklichten Möglichkeiten des Lebens, von meinem Menschsein, im Selbstzweifel, in Angst vor dem Verlust meiner selbst; hier gibt es die nihilistische Angst, daß auf nichts mehr Verlaß ist, daß ich nicht mehr weiß, wer ich bin, wofür ich gut bin, wem ich vertrauen kann. Und es kann in solcher Situation aus mir selbst der niederschmetternde Verdacht auf mich fallen, ob ich nicht selber schuld bin an meinem unheilvollen Zustand der Vereinzelung, der sich auf alles Tun und alle mitmenschlichen Beziehungen legt, der mich egoistisch, machtbesessen und aggressiv macht – aus *Angst und Verletzlichkeit*. Bin ich vielleicht auf geheimnisvolle, schreckliche Weise überhaupt verantwortlich für das Elend dieser Welt?

Sören Kierkegaard hat schon im ausgehenden 19. Jahrhundert den *Begriff der Angst* zum neuen Symbol für das Verständnis des inneren Abgrundes im Menschen erwählt: »Die Angst vor der Sünde bringt die Sünde hervor; die Angst davor schuldig zu gelten, läßt schuldig werden. Folge der Sünde ist wiederum die Angst«. Die Angst wird im »unentwirrbaren Beginn von Ohnmacht und Schuld« entdeckt.<sup>78</sup> Die Schuldfrage wird letzten Endes zum Trauma des Menschen. Die ganze Wirklichkeit starrt auf ihn als den vereinzelt, die ganze Welt zeigt mit bösem Finger auf ihn: ›Du bist der Bösewicht!‹

## 6. Die psychologische Dimension

Gleichzeitig fällt aber der Schuldbegriff und mit ihm die Möglichkeit menschliches Verhalten zu beurteilen in sich zusammen. Je tiefer nämlich die Psychologie dem Menschen ins Herz zu blicken begann, um so mehr wurden die *Zwänge und Einflüsse* sichtbar, unter denen menschliches Verhalten immer steht, und um so geringer wurde die Freiheit des menschlichen Individuums. Man wird zum Rädchen im Weltgetriebe. Die gerichtliche Aburteilung von Missetätern wird zusehends zu einem problematischen Geschäft, weil die Gesellschaft selbst, die doch zumindest als menschliche Umwelt des einzelnen für den ständigen Anstieg der Kriminalität mitverantwortlich ist, weil sie ja das Umfeld mitzuverantworten hat, in dem Verbrechen geschehen, gleichzeitig mit auf der Anklagebank sitzt; so daß heute von vielen energisch vertreten wird: der Staat solle sich lieber um die Rehabilitation, statt um die Bestrafung von Delinquenten kümmern. Psychologisch scheint somit *das Schuldproblem gründlich demontiert*: Die Frage nach der Zurechenbarkeit von Schuld wird irgendwie unbeantwortbar. Es geht nicht mehr um *bewußte* Übertretung eines göttlichen oder menschlichen Gebots, um *willentliche* Entfremdung von Gott oder Menschen, deren Schaden objektiv festgestellt und durch Strafe und Buße eingegrenzt und vergeben werden könnte, sondern

<sup>78</sup> So faßt H. Häring Kierkegaards Position zusammen. Vgl. Das Problem des Bösen in der Theologie (Darmstadt 1985) 117.

um »*Entfremdung vom eigenen Selbst*«, Schuld wird zu *Schuldbe-  
wußtsein*, zum Schuldgefühl, zur seelischen Krankheit beziehungs-  
weise zur Neurose.

### *Schuld und »Überich«*

*Sigmund Freud* – der Vater der Psychoanalyse – diagnostizierte in der Tiefe der menschlichen Psyche eine Spannung. Er bezeichnete sie als »*Unbehagen in der Kultur*«. Freud erklärte dieses Unbehagen mit einem in jedem Menschen stets latent vorhandenen allgemeinen Schuldgefühl. In uns allen sei nämlich ein chaotisches Triebpotential vorhanden, das um den Preis einer funktionierenden, kulturell differenzierten Sozialgemeinschaft nicht ausgelebt werden dürfe. Es enthalte nämlich aggressive und destruktive Elemente, die für die Kultur zerstörerisch wären.<sup>79</sup> Diese Aggressivität muß deshalb von der Gesellschaft unter Kontrolle gehalten werden; und zwar gelingt dies in der Weise, daß der einzelne durch Erziehung dazu gebracht wird, sich mit dem sozialen *Aggressionsverbot* selbst zu identifizieren.

Diese verinnerlichten Maßstäbe sind aber – so Freuds These – *nicht* überwiegend *durch Sachautorität vermittelt*, sondern durch die Ängste des Kindes vor drohendem Liebesverlust, Trennung und Isolation, wenn es sich den Wünschen seiner Bezugspersonen nicht fügt. Mehr noch: Hinter allen Ängsten steht möglicherweise eine Art *Todesangst* des Kleinkindes, das außerstande ist zu überleben, wenn es nicht von außen versorgt und betreut wird, die Angst nämlich, daß ihm seine ›Mutter‹ entzogen werden oder es *verwerfen* könnte. ›Böse‹ – erfährt das Kind – sind somit Gefühle und Wünsche, die man nicht haben und zeigen darf, »weil sie das Wohlwollen und die Zuwendung der Eltern aufs Spiel setzen«<sup>80</sup>. Diese *Angst vor tödlicher Verwerfung* ist »Ausdruck des totalen Angewiesenseins« des Kin-

<sup>79</sup> Vgl. *S. Freud*, Das Unbehagen in der Kultur, in: Studienausgabe 9 (Frankfurt/M 1975) 109.

<sup>80</sup> *H. Fishedick*, Aufbrechen. Schuld als Chance (München 1988) 40f.

des<sup>81</sup> – »soziale Angst« – wie Sigmund Freud sich ausdrückte. Sie wird »durch die Aufrichtung eines *Überich* verinnerlicht« und auf diese Weise zu *schlechtem Gewissen*, das nun nicht mehr nur auf Fakten anspricht, sondern schon auf heimliche Wünsche nach Befriedigung mit *Schuldspannung* reagiert. Man muß sich deshalb wohl hüten – wenn Sie mir gestatten diese Überlegung zur Verdeutlichung einzufügen – Menschen vorschnell davon zu sprechen, sie stünden mit ihrer Schuld »vor Gott«, wenn sie in Wirklichkeit einer menschenerzeugten, durchaus nicht unfehlbaren *Überich*-Instanz gegenüberstehen.

Nun sind *Trennungen* für den Menschen auf dem Weg zur Selbstständigkeit natürlich *unvermeidlich*. Das Kleinkind muß schon am Ende seines ersten Lebensjahres die ursprüngliche Symbiose mit seiner Mutter verlassen und beginnt damit einen stufenweisen Ablösungsprozeß, an dessen Ende einst die Trennung von der Kindheitsfamilie stehen wird. Ein *permanenter Konflikt* zwischen Wegwollen und Sich-Anklammern, von Nicht-Freigeben-Wollen und Verworfenwerden begleitet den Weg zur Autonomie. Von der Bewältigung dieses Konflikts hängt entscheidend ab, wie weit Trennungs- und Verwerfungsängste von Wärme und freisetzender, ermutigender Liebe der Eltern abgebaut, Schuldgefühle damit gemildert werden oder durch possessiv motivierte Androhung von Liebesentzug permanent verstärkt und so (*falsche*) *Schuldgefühle* erzeugt und verinnerlicht werden<sup>82</sup>.

### *Falsche Schuldgefühle, Unschuldswahn und existentielle Schuld*

Die psychische Konsequenz mißglückter Ablösung besteht nach Auskunft der Entwicklungspsychologen Mussen, Conger und Kagan darin: Das Kind und später der Erwachsene erreicht *keinen vernünfti-*

<sup>81</sup> A. a. O., 41.

<sup>82</sup> P. H. Mussen, J. J. Conger, J. Kagan, *Child Development and Personality* (New York-Evanston-London 1969) 365.

gen Grad der Gewissensentwicklung<sup>83</sup>. Solche Kränkung muß sich nicht unbedingt in neurotischen oder psychosomatischen Krankheitsbildern manifestieren, aber sie kann Menschen mit lebenslangen *Schuldkomplexen* behaften, die gleichzeitig eine zuverlässige, bewußte Erkenntnis realer Schuld behindern. Man leidet unter Schuldgefühlen, hinter denen keine personale, verantwortliche Verschuldung steht, scheint aber in anderen Bereichen des verantwortlichen Verhaltens unempfindlich für den Unterschied von Recht und Unrecht. »Wir müssen also damit rechnen« – resümiert Ulrich Hensle den Konsens der Entwicklungspsychologie – »daß für den größten Teil der Bevölkerung das Schuldproblem nichts mit anthropologischen Entwüfen wie etwa der ›Existenzschuld‹ zu tun hat, sondern mit der Übertretung verinnerlichter Verhaltensregeln«<sup>84</sup>.

Die konkreten Folgen dieser ethischen Unmündigkeit zeigen sich vor allem in drei allgemein zu beobachtenden Phänomenen: – in der *Unsicherheit* gegenüber eigenen moralischen Vorstellungen und Leitwerten (die ›Autorität‹ soll sagen, was Recht ist!); – in einem merkwürdigen *Unschuldswahn* (man sucht intensiv nach Schuldigen – man denke nur an die Beschäftigung mit der Nazi-Zeit oder an die heutigen Mechanismen politischer Schuldzuweisung! – und leugnet heftig die eigene Verantwortung ab. »Niemand fühlt sich verantwortlich, obwohl nichts so sehr gesucht wird wie die Möglichkeit, irgendeinem die ganze Schuld anlasten zu können«<sup>85</sup>. Der Schuldlosigkeitskomplex zwingt zur Suche nach Sündenböcken (Camus, Man hält sich für unschuldig und gerade darin besteht die Schuld (Kafka ));

– in der *Unfähigkeit mit wirklicher Schuld fertig zu werden*, ohne daß ›Schuldige‹ durch Strafe der anderen, oder durch Selbstbestrafung um ihre personale Zukunft gebracht werden.

<sup>83</sup> A. a. O., 512.

<sup>84</sup> U. Hensle, Schuld in der Psychologie und Psychoanalyse, in: A. M. Dorn, Schuld – was ist das? Versuch eines Überblicks. Das Phänomen der Schuld in Literatur, Psychologie, Verhaltensforschung, Jurisprudenz, Philosophie und Theologie (Donauwörth 1976) 46–71, 58.

<sup>85</sup> A. a. O., 18.

Es gilt nun, die Selbstbeschränkung zu beachten, die sich die Psychologie als empirische Wissenschaft selbst auferlegt: »Die Psychologie kann« – so verdeutlicht etwa Anton Magnus Dorn – »eigentlich nicht von Schuld, sondern nur von *Schuldgefühlen als einer verhaltenswirksamen psychologischen Gegebenheit* sprechen«<sup>86</sup>. Daraus wird deutlich, daß die empirische Psychologie nicht von objektiven Maßstäben oder geoffenbarten moralischen Verhaltensnormen ausgeht, sondern sich analytisch mit den individuell *verinnerlichten Maßstäben* beschäftigen muß, an denen das subjektive Empfinden ein erfolgtes beziehungsweise beabsichtigtes Verhalten mißt<sup>87</sup>. Wir haben es psychologisch – dies noch zur Verdeutlichung gesagt – mit *Schuldgefühlen*, *Schuldempfindungen*, psychologischen Kategorien also zu tun. Was aber haben wir genauer unter »*Schuldgefühle*« zu verstehen? Heribert Fishedick, Psychotherapeut und Theologe gibt in seinem Buch »Aufbrechen. Schuld als Chance« diese knappe Beschreibung:

»In den Schuldgefühlen erlebt der Mensch ein *Mißverhältnis zwischen seinen Wertvorstellungen und seinem tatsächlichen oder auch nur phantasierten Verhalten*. Dabei spielt es überhaupt keine Rolle, ob dieses Mißverhältnis auch in einem objektiven oder gar juristischen Sinn als Schuld zu bewerten ist. (...)

*Schuldgefühle taugen* also überhaupt *nicht als Anzeiger* für wirkliche Schuld. Weder ihr Vorhandensein noch ihre Stärke lassen sich so ohne weiteres mit Schuld oder Unschuld gleichsetzen.«<sup>88</sup>

Für Sigmund Freud bestand kein Zweifel, daß das Vorhandensein solcher *Schuldgefühle* als *etwas für den Menschen letztlich Negatives* zu werten seien, das Unbehagen, Unzufriedenheit und Krankheit erzeugt. Schuldgefühle sind mithin etwas, wovon man »*geheilt*« werden muß, indem (zum Beispiel durch eine entsprechende psychotherapeutische Behandlung) das *Ich* des Individuums gegen sein *Über-*

<sup>86</sup> A. M. Dorn, Schuld – was ist das? Versuch eines Überblicks. Das Phänomen Schuld in Literatur, Psychologie, Verhaltensforschung, Jurisprudenz, Philosophie und Theologie (Donauwörth 1976) 67.

<sup>87</sup> Fishedick, 11.

<sup>88</sup> A. a. O., 11f. (Hervorhebungen eingefügt!).

*rich* gestärkt wird. Aber, läßt sich die psychische Schuldproblematik so mir nichts dir nichts in Schuldgefühle auflösen?

Alfred Adler widersprach Freud an diesem Punkt mit dem Hinweis, daß Schuldgefühlen im Spannungsfeld von Minderwertigkeitsangst und Geltungswillen gerade im neurotischen Umfeld oft eine ausgesprochen *kompensatorische Funktion* zukomme. Schuldgefühle würden dann »zur gelungenen Ausrede, nicht mitzutun«, sondern sich aus der Gemeinschaftsverantwortung zu stehlen<sup>89</sup>. Es gelte also, in der Therapie (der Schuld) den Blick von vielleicht trügerischen, nur sekundären Schuldgefühlen auf den echten »*Irrtum*« zu lenken – das Wort ›Schuld‹ möchte Adler nicht verwenden – und diesen aufzudecken, sofern er *Ichhaftigkeit und Ablehnung der Gemeinschaft* bedeutet. Kurzum: Es geht darum in der Behandlung, die »fehlerhafte Leitlinie« des Betroffenen in Richtung eines verbesserten Gemeinschaftsgefühls und von Nächstenliebe zu korrigieren, die tiefverwurzelte Mutlosigkeit in Mut zur Gemeinschaft zu verwandeln<sup>90</sup>.

Freud und Adler waren ausschließlich an einer *Aufklärung von Schuldgefühlen* interessiert. Erst *Carl Gustav Jung* beschäftigte sich von psychoanalytischer Seite aus mit der ontologischen Symbolik des Bösen und der persönlichen existentiellen Schuld selbst. Nach Jung besteht nämlich die Aufgabe der Menschwerdung des einzelnen darin, sich im lebenslangen *Individuationsprozeß* zu sich selbst, zu seiner Personmitte hin zu entwickeln. Diese Individuation kann aber nur gelingen, wenn der *Schatten* des Ich: das Unentwickelte, Nichtgelebte, Minderwertige, Triebhafte, ja auch das Amoralische, Böse und Zerstörerische nicht einfach ins Unbewußte verdrängt, sondern in das *Selbst* integriert wird.<sup>91</sup> Somit ist es die Aufgabe des reifen Menschen, »sich mit seinem unbewußten Schatten – unentfalteten Anlagen, kollektiven Archetypen und verdrängter persönlicher

<sup>89</sup> A. Adler, *Der Sinn des Lebens* (1933) 74, zitiert nach H./R. Ansbacher (Hg.), *Alfred Adlers Individualpsychologie* (München 1972) 259.

<sup>90</sup> Vgl. *Hensle*, 60.

<sup>91</sup> Vgl. a. a. O., 60f.

Schuld – zu konfrontieren und ihn im Individuationsprozeß ins eigene Selbst zu integrieren«<sup>92</sup>.

Vergewissern wir uns einen Augenblick: Nach den drei Vätern der Psychoanalyse erscheint die Schuldspannung, das schlechte Gewissen, der »Schatten« als der unumgängliche *Preis*, den jeder Mensch zu bezahlen hat, um von der Sozialgemeinschaft angenommen zu werden und zur Reife seines eigenen Selbst zu finden. So geht es in diesen drei Konzeptionen nicht um die Feststellung oder Vergebung objektiv existentieller oder moralischer Schuld, sondern um die schuldhaft empfundene Spannung die *erträglich gemacht* werden soll: des Ich gegenüber dem Überich (Freud), des Individuums gegenüber der Gemeinschaft (Adler) oder im Prozeß der eigenen Selbstwerdung (Jung). Am ehesten wird man bei Jung von einem Versöhnungskonzept sprechen dürfen, insofern er Schuld nicht nur als Schuldgefühl, sondern als eine dem Menschen gegenüberstehende Tatsache versteht, von der man sich nicht distanzieren soll. Schuld soll vielmehr als Teil der eigenen Wirklichkeit erkannt und angenommen werden. Aber bei solcher Versöhnung geht es doch im Kern ›nur‹ um eine *Versöhnung mit sich selbst*.

An diesem Punkt genau setzen denn auch mit Recht die *Verhaltensforscher* und *Sozialpsychologen* den Hebel an. Muß Menschen solcher Heroismus im Ertragen der je eigenen Freiheit und Verantwortung überhaupt zugemutet werden? Nein, antwortet die *Verhaltensforschung*, jedenfalls nicht um den genannten Preis. Denn – so die Quintessenz aus *Arno Placks* »Die Gesellschaft und das Böse« –: Tatsächlich sei der Mensch von Natur aus ja eigentlich gut, und es seien die *inadäquaten Strukturen und Normen*, die das Böse und die Schuld des einzelnen unter den Bedingungen unserer Kultur hervorbrächten. Die entscheidende Frage wissenschaftlicher Ethik sei nämlich, »wie die soziale Ordnung beschaffen sein muß, in der ursprüngliche Menschenliebe nicht faktisch bestraft wird – durch Misserfolg oder Isolierung«<sup>93</sup>. Placks an Jean Jacques Rousseau gemahnender Optimismus mag man milde belächeln, nicht so seine

<sup>92</sup> A. a. O., 68.

<sup>93</sup> A. Plack, *Die Gesellschaft und das Böse* (München <sup>10</sup>1971) 339.

Analyse der Zusammenhänge von *Herrschaft, Triebunterdrückung und Aggressionsstau* in der Gesellschaft. Plack kritisiert von seiner Position aus die traditionelle Psychoanalyse, weil sie nur den einzelnen und seine individuelle psychische Schwäche zu verstehen suche und die krankmachenden Faktoren der gesellschaftlichen Verhältnisse unberücksichtigt lasse<sup>94</sup>.

Der Verhaltensforscher *Konrad Lorenz* wies nun freilich mit seinem Buch über »Das sogenannte Böse« Placks Theorie vom guten Menschen und den (bösen) triebunterdrückenden Gesellschaftsstrukturen überzeugend zurück: *Aggression* ist nach Lorenz durchaus nicht erst das Resultat von Triebunterdrückung und Frustration, sondern *ein ursprünglicher Trieb im Menschen*, ein Trieb, der sich übrigens überall in der Natur findet. Aggression ist von Hause aus auch nicht »böse«, sondern leistet Sinnvolles, ja Notwendiges zur Erhaltung einer biologischen Art. Selbstverständlich gibt es Fehlformen der Aggressivität, aber ihnen begegnet man am ehesten, wenn man ihre »natürliche Verursachung« erforscht, statt kurzschlüssig zu moralisieren<sup>95</sup>.

### *Schuld, ein Herrschaftsinstrument*

Es ist von da aus nicht weit bis zum Verdacht, die Schuldidee sei überhaupt eine Erfindung, um den Menschen zu disziplinieren und klein zu halten. Den radikalsten Angriff auf die Schuldideologie startet mit unüberhörbarem Sarkasmus der amerikanische Philosoph *Walter Kaufmann*:

»Viele »*Liberale*« glauben, ihre Schuldgefühle lieferten die psychische Energie für ihre guten Werke. Wo wären sie ohne Schuld?

Viele »*Radikale*« haben das gleiche Gefühl und scheinen darüber hinaus das Bedürfnis zu haben, andere Menschen schändlicher Übeltaten für

<sup>94</sup> Vgl. *Dorn*, a. a. O., 78.

<sup>95</sup> *K. Lorenz*, Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression (München 1974), 36f.

schuldig zu halten. Gerechte Empörung ist für sie eine Energiequelle. Wo wären sie ohne Schuld?

Viele ›Konservative‹ halten alle Menschen für schuldig, weil sie unvollkommen sind – sich selbst nicht weniger als ihre Mitmenschen. Sind sie Christen, sprechen sie von der Erbsünde.

Einige nichtchristliche ›Existentialisten‹ haben ganz ähnlich von metaphysischer, ontologischer oder existentieller Schuld gesprochen. Jaspers, Heidegger und Buber behaupteten alle, solche Schuldgefühle seien ein Aufruf zu eigentlicher Existenz.«<sup>96</sup>

Schuld als Antriebskraft zum Guten? Schuld als Brutstätte für Selbstgerechtigkeit? Schuld, um Menschen klein und abhängig zu halten? Schuld als Elixier zur Selbstwerdung? Und dies alles in ganz unnützer und sinnloser Selbstquälerei? Man spürt förmlich den bebenden Zorn im Hintergrund dieser Philippika gegen alle Versuche, dem Schuldgefühl höheren Sinn und Zweck abzugewinnen; sei es, daß man es für die moralische *Gesundheit* für notwendig hält oder als Strafe zur *Besserung* oder zum *Schutz* der Gesellschaft<sup>97</sup>. In Wahrheit – urteilt Kaufmann – sind Schuldgefühle nichts anderes als eine »ansteckende Krankheit, die die Befallenen schädigt und die in ihrer Nähe Lebenden gefährdet«<sup>98</sup>.

Hat Walter Kaufmann nicht tatsächlich Recht? Verbirgt sich hinter jenen eingangs zitierten liberalen, radikalen, konservativen, existentialistischen Rechtfertigungsversuchen des menschlichen *Schuldgefühls* nicht tatsächlich ein manipulierter Gerechtigkeitsbegriff, der in Wahrheit gruppenegoistischen *Machtinteressen* dient, statt das autonome Gewissen im Menschen zu stärken, damit er selber wisse, was gut und böse ist und sich in personaler Freiheit verantworte? Aber, weist nicht schon das deutsche Wort ›Schuld‹<sup>99</sup>, das sich vom Althochdeutschen ›skulan‹, ›Sollen‹ herleitet, auf solche Machtverflechtung hin, wenn es in der Mehrzahl seiner Bedeutungen immer das bezeichnet, was man *anderen* soll, anderen schuldig ist: Leistung und

<sup>96</sup> W. Kaufmann, *Jenseits von Schuld und Gerechtigkeit. Von der Entscheidungsangst zur Autonomie* (Ludwigsburg 1974) = *Without Guilt and Justice* (New York 1973) 96.

<sup>97</sup> A. a. O., 95f.

<sup>98</sup> A. a. O., 97.

<sup>99</sup> Zur Etymologie Vgl. *Dorn*, 13f.

Verpflichtung, die geforderte Geldleistung oder das ›Bußgeld‹, das man zu bezahlen hat, um begangenes Unrecht *abzugelten*. Bestimmen denn nicht in der Tat stets andere für uns, was ›*Gesollt*‹ ist, ›*gut*‹ ist: Eltern, Lehrer, Gesetzgeber, die Religion, die Konvention, Gott – mit welchem Recht eigentlich? Mit solchen *mächtigen Instanzen* hat das Wort Schuld also unbestreitbar zu tun.

Sind *Schuldgefühle* also nicht doch ›nur‹ – wie Freud annahm – die *Überreste infantiler Angst vor willkürlichem Liebesentzug oder brachialer Strafe für unangepaßtes Verhalten*, Überreste kindlicher Ängste, die es erlauben, erwachsene Menschen, die sich aus ihnen nicht zu befreien vermögen, auf bequeme Weise in Unmündigkeit und moralischer Abhängigkeit zu halten? Besteht nicht tatsächlich, wie Kaufmann kritisiert, eine enge Beziehung dieses Schuld-Angst-Strafe-Komplexes zu einem nicht nur unchristlichen, sondern auch willkürlichen und obendrein inkonsequenten quasireligiösen *Verdienstbegriff*? Es stehe doch empirisch fest – bemerkt Kaufmann dazu –, daß Schuldgefühle keine große Tendenz aufweisen, zu den Übeln, auf die sie sich beziehen, proportional zu sein«. Ja, es sei doch offensichtlich, »daß sehr anständige Leute mit hohem moralischem Feingefühl sich oft wegen kleiner Fehler quälen, während weniger Menschenfreundliche wegen empörender Taten, die anderen ungeheures Leid gebracht haben, wenig oder keine Reue empfinden«<sup>100</sup>.

### *Keine Verdrängung »realer Schuld«!*

Dennoch bleibt die grundsätzliche Frage weiterhin bestehen: Haben wir schon ausreichend verstanden, was menschliche Schuld ist, wenn wir diese psychischen Hintergründe begriffen haben? Gibt es nicht ganz andere existentielle, anthropologische, soziale, kulturelle, religiöse Zusammenhänge, die man nicht – wie Walter Kaufmann – mit einer Handbewegung vom Tisch fegen kann? Gibt es nicht allen

<sup>100</sup> W. Kaufmann, 97.

Einwänden zum Trotz einen *Zusammenhang von Existenz und Schuld, Tat und Schuld?*

Der Psychoanalytiker *Edward V. Stein*, der sich im Unterschied zum Philosophen Kaufmann intensiv um die Berührungspunkte und Beziehungen von Tiefenpsychologie und Religion in der Schuldproblematik auseinandergesetzt hat, kam zum Schluß: »Reale Schuld verlangt es und verdient es, daß man ihr gegenübertritt, daß man sie teilt und so weit wie möglich wiedergutmacht. Jede Entfremdung von der Realität des Lebens, jede Gefährdung ihrer Ganzheit ist Sünde gegen Gott und den Menschen, sogar wenn der einzige Mensch weit und breit man selber ist. Es ist unverantwortlich, Selbstachtung zu züchten und Schuldssymptome aufzugreifen, ohne auch von existentieller Schuld zu sprechen.« Wirkliche Schuld soll *weder ignoriert noch wegdisputiert* werden. Ähnlich urteilt *Heribert Fishedick*, der mit Blick nicht nur auf die Psychoanalyse, sondern auch auf die kirchlichen Bußinstitute die Defizite in einer Zeit erhöhter Sensibilität für Schuldzusammenhänge feststellt:

»Es fehlen uns Strategien, mit echter Schuld so umzugehen, daß sie *weder geleugnet werden muß, noch ein für allemal eine positive Selbstbewertung und eine positive Zukunftsperspektive ausschließt*«<sup>101</sup>.

## 7. Wie mit der Schuldfrage umgehen?

Die Feststellung dieses Defizits bringt uns erneut vor die entscheidende Frage, wie es sich denn wirklich verhält mit der Schuld bei den Menschen. Löst sich alles auf in Natur, tragische Verstrickung, mangelhafte physische, psychische, vielleicht auch hirnrorganische Ausstattung? Wer trägt dann aber die Verantwortung für das allgegenwärtige, unübersehbare Fehlverhalten des einzelnen, für die »Irrtümer« der individuellen Lebensentwürfe, für den »Abgrund« in mir? Die *Kultur*, die das Überleben der Menschheit nicht anders zu verteidigen vermag, als daß sie den Schutzschild eines strafenden Überich zwischen dem einzelnen und der Gemeinschaft aufrichtet? Die *Gesellschaft*, die sich nicht anders zu helfen weiß, als daß sie

<sup>101</sup> *Fishedick*, 23.

dem einzelnen durch soziale Repression und Triebunterdrückung, Aggressionsstau und Frustrationen zumutet? Die *Natur*, die dem Menschen ein großes Hirn, aber nicht das nötige Wissen über den kulturerhaltenden ›moralischen‹ Einsatz seines Aggressionstriebes auf der Ebene von Bewußtsein und Geschichte vermacht hat?

Zweifellos müssen die psychischen Voraussetzungen und Hintergründe für eine christliche Schuldbewältigung unbedingt ernstgenommen werden!

Aber – dies ist das kritische ›Aber‹, das nun die *Theologie* stets auszusprechen hat, wenn von der Situation des Menschen etwa nur empirisch gesprochen werden soll: Ist das alles, was wir uns bis dahin von der Psychologie haben sagen lassen, nicht letztlich doch eher dazu angetan, dem Menschen die Wahrheit über sich selbst, statt sie – wie versprochen – zu erhellen, zu verdunkeln? Wird nicht vielleicht doch alle *Schuld in Schuldgefühl aufgelöst*, echte Schuld *verdrängt*, statt besprechbar gemacht, so daß *keine ›Sünde‹* übrigbleibt, die gar »vor Gott« bekannt und infolgedessen auch keine Schuld, die von ihm vergeben werden könnte? Wird nicht mit der Tatsache wirklicher personal zu verantwortender Schuld Gott selbst verdrängt, der Mensch ganz auf sich selbst zurückgeworfen, ja um alle Hoffnung betrogen, jemals über sich selbst hinauszukommen? Muß man also nicht mit Gerhard Ebeling beklagen, daß das Wort Sünde nicht mehr ernst genommen, daß die Vorstellung der Sünde keine Rolle mehr spiele, weil dies eine Welt geworden sei: »die weder die Sprache besitzt, Sünde auszusprechen, noch Orte der Vollmacht, um von Sünde loszusprechen, und die darüber hinaus beides nicht zu vermissen scheint«<sup>102</sup>? Dominiert nicht wirklich jener »Unschuldswahn«, den Walter Kasper anspricht – und über dessen Gründe wir eben einiges erfahren haben –, »in dem sich der Mensch vor seiner Verantwortung drückt und sich über seine Situation hinwegtäuscht«<sup>103</sup>? Und machte sich nicht Papst Johannes Paul II. ganz zurecht Sorgen um die »Gefährdung des Bußsakraments ... durch eine Verdunkelung des sittlich-

<sup>102</sup> G. Ebeling, *Theologie zwischen reformatorischem Sündenverständnis und heutiger Einstellung zum Bösen*, in: Ders., *Wort und Glaube* 3 (Tübingen 1975) 196f.

<sup>103</sup> W. Kasper, *Anthropologische Aspekte der Buße*, in: *ThQ* 163 (1983) 96–109, hier 97.

religiösen Gewissens, durch eine Schwächung des Sündenbewußtseins«<sup>104</sup>? Ist es denn nicht verantwortungslose Verführung und überdies lebensgefährlich, Menschen von ihren Schuldgefühlen zu befreien, ohne ihnen ein Gefühl für Schuld zu vermitteln: »*Persilscheinpsychologie*«<sup>105</sup>?

*Aber* – und dies ist wieder ein Kontrapunkt, den die empirische Phänomenologie des Schuldproblems setzt –, haben sich so viele Christen nicht deshalb von jenem nun vermißten *Sündenverständnis* distanziert, weil es tatsächlich *fragwürdig* ist? Fragwürdig warum? Fragwürdig, weil es nicht ausreichend zwischen der konstitutionellen Schwäche menschlichen Seins und verantwortlichem Versagen, Schuld und Schuldgefühlen unterscheidet; fragwürdig, wegen seiner Zuspitzung auf den Bereich der *Sexualität und Innerlichkeit* und seiner relativen Unempfindlichkeit für den sozialen Bereich; fragwürdig, weil es eine subjektivistische, von der wirklichen Schuldproblematik ablenkende, rationalistische und legalistische *Sündenmystik* begünstigt, statt die Befreiung und Erlösung des Menschen in seiner Gemeinschaft? Wurde da nicht oft die Kleinheit und Nichtigkeit, die Sündhaftigkeit und Schuldbeladenheit *mystifiziert*, von einem »mysterium iniquitatis« gesprochen, das den Menschen völlig vernichtet, um ihm dann – umso »einleuchtender« – mit dem »mysterium redemptionis« zu kommen?

Gilt also die Kritik der vielen nicht zurecht einem Sündenverständnis, das zur Chiffre für ein schiefes *Privatchristentum* wurde, wo es vorwiegend um das private »Seelenheil«, »mich und meinen Schöpfer«, »meinen Jesus« ging, wo mit anderen Worten Gott und Christus zum Ziel egoistischer *Projektionen* werden konnten, die es erlaubten, sich der unmittelbaren mitmenschlichen Verantwortung zu entziehen? Wurde da nicht oft Gott und sein Gebot als Schutzschild zwischen den einzelnen und die Mitmenschen geschoben, wirkliche Schuld an der Not und am Leiden anderer zwar nicht psychologisch aber *religiös verdrängt* und durch eine imaginäre Schuld, ein bloß

<sup>104</sup> Papst Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben im Anschluß an die Bischofssynode Reconciliatio et Paenitentia vom 2.12.1984, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Bonn 1984) = Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 60, 58.

<sup>105</sup> So in A. Görres, K. Rahner, Das Böse (Freiburg 1982) 87.

vorgestelltes Schuldgefühl am Tode Jesu ersetzt? Vergebung freilich kann nicht geschehen, wenn sie – und sei sie noch so groß – nicht *wirklicher Schuld* gilt. Der richtigen Erkenntnis von Schuld kommt deshalb in der Tat entscheidende Bedeutung zu.

*Aber* – und diesen dritten Einwand macht gleichzeitig die theologische und die literarische Reflexion des 20. Jahrhunderts – muß das personal-individualistische Sündenverständnis nicht überhaupt und grundsätzlich aufgebrochen werden?

Soviel haben wir bisher in Erfahrung gebracht; Die Kenntnis der tiefenpsychologischen Zusammenhänge, das Wissen um die vielfältigen Verflechtungen, die die Freiheit menschlichen Handelns einschränken, kann den tieferen Grund, warum die Schuldfrage so wichtig genommen wird, letztlich nicht aufheben. *Wenn wir nämlich nach der Schuld fragen, stellen wir gleichzeitig die Frage nach Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit, nach der individuellen Freiheit.* Man hilft einem Menschen nämlich nur scheinbar, wenn man seine Schuldfähigkeit in Abrede stellt. Öffentliche Feststellung der Unzurechnungsfähigkeit, befreit nicht von Schuld, sondern entmündigt. Wie sollte nämlich ein Mensch, der nicht frei ist, Schuld zu verantworten, frei sein, Gutes zu tun?

Doch kann einem, wenn man die Dimensionen der Schuld, über die wir sprachen, bedenkt, nicht am Ende gar der Verdacht kommen, die Menschheit als solche sei *unzurechnungsfähig*? Auch hier würde uns der Gedanke zwar scheinbar Entlastung bringen, wären wir doch auf einen Schlag die Verantwortung für den Zustand dieser Welt los. Aber müßten wir damit nicht gleichzeitig die letzte Hoffnung begraben, eines Tages doch noch aus unserer Geschichte etwas zu lernen und uns für einen neuen Weg des Friedens in der Welt und der Versöhnung von Mensch und Natur entscheiden zu können? *Wird die Möglichkeit menschlicher Schuld abgeschafft, wird dann nicht zwangsläufig die Freiheit zu menschlichem Handeln mit abgeschafft?* Was wäre die Menschheit und ihre Geschichte da noch anderes, als eben jene grandiose aber nutzlose Maschine Julien Lametries: »L'homme machine«? Der springende Punkt ist mithin, wie *die Freiheit des Menschen bestimmt* wird und wie wir von unserem Freiheitsverständnis aus den *Begriff der Schuld klären.*

Wir stehen vor *zwei Problemen*: Schuld kann nicht bewältigt werden, wenn sie nur verdrängt, entschuldigt, weginterpretiert oder bagatellisiert wird; Schuld kann nicht übernommen und bekannt werden, wenn sie uns nur als feindliches Geschick, unverschuldetes Elend, zwangshafte Verflechtung zugemutet wird, die unsere Freiheit außer Gefecht setzt. Wie aber kann es möglich werden, solidarisch und freiwillig Verantwortung für diese Welt, diese Situation, diese Menschen, die Verantwortung für sich selbst zu übernehmen, ohne daran zu zerbrechen oder als Sündenbock in die Wüste geschickt zu werden?

Die Frage ist nur allzu berechtigt: Können Menschen wirklich vergeben? Was heißt überhaupt Vergebung? Tatsache ist: In Gesellschaft, Staat und Kirche wird leichter Vergeltung geübt als vergeben. Die Frage nach Schuld und Strafe bleibt aber unausweichlich der *Vergangenheit verhaftet*. Sie ist unserer alten Gewohnheit zum Trotz ein untauglicher Versuch, Vergangenheit in Ordnung zu bringen, weil sie keine Wege in die Zukunft eröffnet. Wieviel besser stünde es doch um uns, wenn wir davon loskämen, aus allen Fährnissen des Lebens immer eine Frage von (moralisch) Gut und (moralisch) Böses, von Schuld und Strafe machen zu müssen! An diesem Punkt setzen wir mit unserer *theologischen Reflexion der Schuldfrage* ein. Theologie hat es mit Gott zu tun, christliche Theologie mit dem Gott Jesu Christi. Wie steht es mit diesem Gott? Läßt er sich wirklich als einer erfahren, der frei macht durch seine Barmherzigkeit und damit den unheimlichen, tödlichen Kreislauf von Schuld und Strafe aufbricht, oder ist er am Ende doch bloß der »Eckenstehergott«, den Friedrich Nietzsche bekämpfte, ein Gott der Moralisten, der händereibend darauf wartet, daß wir fallen, ein Gott des Zornes und des Gerichts?

Von der Gottesbeziehung soll jetzt in einem zweiten theologischen Zugang zur Schuldproblematik ausdrücklich die Rede sein.

## II. GOTT UND DIE SÜNDER.

### VERGEBUNG ALS BEFREIUNG ZUR ZUKUNFT

Was ist Schuld? Wer ist schuldig? Wir sind einer eigenartigen Beziehung von *Freiheit und Schuld* begegnet: Je tiefer man in die Problematik der personalen Zurechenbarkeit von Schuld, der Feststellung individueller Verantwortlichkeit beziehungsweise der moralischen Haftung eindringt, umso mehr verkleinert sich der Spielraum menschlicher Freiheit und Handlungszuständigkeit, bis alles Böse und alles Gute, das getan wird, zum Produkt schicksalhafter Zusammenhänge schrumpft, für die niemand und alle gleichzeitig schuld sind. Die Frage stellte sich, ob wir überhaupt Herr im eigenen Hause sind. Umgekehrt: Vertrauen wir unserem Gefühl, das uns sagt, daß wir unzweifelhaft eine, wenn auch begrenzte, Kompetenz zu selbstverantwortlichem Handeln besitzen und über eine gewisse persönliche Entscheidungs- und Handlungsfreiheit verfügen, scheint uns diese Freiheit, weil ihre Reichweite unbestimmbar ist, gnadenlos zur Rechenschaft zu ziehen, für alles und jedes, was durch uns und um uns je geschieht. Das Gefühl der Verantwortlichkeit kann so übermächtig werden, daß es Menschen vor Angst seelisch krank macht.

Globale und universelle Untat-/Unheilszusammenhänge tun sich vor uns auf, aber gleichzeitig ist uns die Ausrede auf ein böses Geschick oder einen naturhaften Ablauf verboten. Denn: Es gibt keine »Kollektivschuld«, sondern nur *Mitverantwortung* für die Ereignisse der Geschichte. Der einzelne muß zur Rechenschaft gezogen werden, aber er wird in jedem Fall mit einer Verantwortungslast belegt, die er nicht tragen kann, weil sie ihn in seinen individuellen Entscheidungsmöglichkeiten letztlich immer überfordert und niemand auch nur die Komplexität der eigenen Lebensgeschichte zu durchschauen vermag. Wer und was, das ist die Frage, die dann bleibt, bringt unsere Verantwortung auf ein menschlich erträgliches Maß zurück? Es ist diese Frage (auf die es entscheidend ankommt), die uns jetzt veranlaßt, uns nach dem Umgang und der Erfahrung des Alten Testaments mit menschlicher Sünde und Schuld zu erkundigen,

um von dort aus das Verhalten Jesu zu den Sündern und seine Sicht von Sünde und Schuld zu reflektieren.

## 1. Gott hat den Menschen gut aber schwach geschaffen – Der Realitätssinn des Alten Testamentes

### *Begriffe der Schuld im Alten Testament*

Lesen wir im Alten Testament, springen uns sofort der ausgesprochene *Realitätssinn* und die Nüchternheit ins Auge, mit der der Glaube Israels uns Menschen sieht: Gott hat die Menschen *gut aber schwach geschaffen!* Menschen tun eben nicht nur Gutes, sondern auch Schlechtes. Der ›Jahwist‹, jener biblische Schriftsteller, dem wir wichtige Teile der sogenannten biblischen Urgeschichten verdanken, berichtet unmittelbar nach der Erzählung von der großen Flut über Gottes Nachsicht mit den Menschen:

»... und sprach der Herr bei sich selbst: Ich will hinfort nicht mehr die Erde um der Menschen willen verfluchen; ist doch das Trachten des menschlichen Herzens böse von Jugend auf. Und ich will hinfort nicht mehr schlagen, was da lebt, wie ich getan habe.« (Gn 8,21)

Gott stellt den Regenbogen als Bundeszeichen seiner nie mehr endenden Treue und Menschenfreundlichkeit in die Wolken. Erst jetzt, nachdem Gottes barmherzige Liebe ohne Vorbedingungen zu allen Menschen festgestellt ist, setzt der ›Jahwist‹ neu ein, um vom Beginn der Heilsgeschichte Israels im Gottesbund mit Abraham zu künden.

Menschen tun also Böses! Aber, was heißt hier böse? Es zeigt sich schon bei eiliger Prüfung: Israels Vorstellung von gut und böse steht keineswegs von Anfang an fest, sondern reift erst allmählich durch die Erfahrung des Bundes und der besonderen Geschichte mit Gott. Das Alte Testament hat demgemäß auch *keinen einheitlichen, in sich zusammenhängenden Sündenbegriff*. So bedeutet etwa das hebräi-

sche Wort *rā'*, *rā'āh* zunächst einfach *das ›Schlechte‹* in seiner ganzen Erfahrungsweite. Was nicht so ist, wie man aufgrund seines Zwecks erwarten dürfte, ist schlecht: ›Schlecht‹ ist Wasser, das man nicht trinken kann (2 Kg 2,19), unfruchtbarer Boden (Nm 20,5), ›schlecht‹ ist, wenn einem Not, Entbehrung, Leid widerfährt (Gn 19,19; 44,34; 48,16); Menschen können ›Schlechtes‹ tun (Jr 2,13; 44,2f.; 49,9–44) und sind dann selber ›schlecht‹, wenn in ihnen jene Eigenschaft dominiert, die ›Schlechtes‹ tun läßt. Aber Israel sieht sich zunächst von der Tatsache, daß dieses Schlechte eine allgegenwärtige und unbestreitbare Realität ist kaum »religiös betroffen oder gar in Frage gestellt«. Man geht mit diesem Schlechten um, indem man sich dagegen vorsieht, es möglichst überwindet.<sup>106</sup>

Aber auch für die Beschreibung bösen Verhaltens gibt es keinen eindeutigen Sachbegriff<sup>107</sup>. Die Worte *hātā'* (sündigen) oder *hāt'* (Sünde) bedeuten nichts weiter, als etwas ›verfehlen‹ oder ›fehlgehen‹. Damit ist aber noch nicht die innere (moralische) Qualität ›verfehlten‹ Handelns gemeint, sondern nur die formale, äußere Eigenart der Tat festgestellt: Man hat einen *Fehltritt begangen*, der Strafe nach sich zieht. Aber dieses Fehlverhalten braucht keine religiöse Bedeutung zu haben; der theologische und der rechtliche Gehalt des normwidrigen Verhaltens wird nicht unterschieden. Eine deutlichere moralische Prägung hat *pāša'*, *peša'*, mit der Bedeutung von *Rebellion, Verbrechen, Bruch eines Treueverhältnisses, Abfall oder Auflehnung*. Als Sünde kann mit diesem Wort zum Beispiel der Abfall des Nordreiches unter Davids Nachfolger Rehabeam (1 Kg 12,19) bezeichnet werden oder die Treulosigkeit Israels gegen Gottes Bund, den die Propheten beklagen (etwa Jr 2,29).

Aber auch das Verb ›*šagah*‹, ›irren‹ kann gelegentlich für die Beschreibung des Fehlens oder der Auflehnung des Menschen verwendet werden. »Hier kommt« – wie der Moraltheologe Johannes Gründel bemerkt – »das nicht gewußte, sondern mehr tragische Moment menschlichen Verhaltens in den Blick.«

<sup>106</sup> Vgl. *Häring*, 12f.

<sup>107</sup> Zu den Begriffen vgl. im Folgenden die Zusammenfassung bei *J. Gründel*, *Schuld und Versöhnung* (Mainz 1985) = *Topos-Taschenbücher* 129, 93f.

Da freilich, wo im Alten Testament direkt über das Böse in der Welt des Menschen nachgedacht wird, bedarf es der Sprache der Begriffe nicht. Wenn Israel die Frage nach der menschlichen Schuld, nach dem leidvollen Unheilsverhängnis der Geschichte, nach dem Verbleib von Gottes Gerechtigkeit und Güte beantworten will, erzählt es eine Geschichte. Die vielleicht tiefgründigste, in ihrer poetischen Schlichtheit auch nach bald dreitausend Jahren immer noch packendste Geschichte ist die Geschichte vom Sündenfall. Ihr wollen wir uns für einen Augenblick zuwenden.

*Die Geschichte von der Sünde des Menschen und der  
Barmherzigkeit Gottes (Gn 3,1–24)*

So erzählt der Dichter Israels<sup>108</sup>:

»Dann pflanzte Jahwe, Gott, einen Garten in Eden im Osten; dorthin setzte er den Menschen, den Er geformt hatte. Und Jahwe, Gott ließ aus dem Boden Bäume wachsen aller Art, die lieblich anzuschauen und zum Essen köstlich waren; den Baum des Lebens aber mitten drin im Garten, und den Baum des Wissens um Gut und Böses. ... Und Jahwe, Gott, gebot dem Menschen: ›Von jedem Baum des Gartens magst du essen nach Begehr, nur von dem Baum des Wissens um Gut und Böses, von dem darfst du nicht essen; denn sowie du von ihm isst, mußt du sterben.« (Gn 2,8f. 16f.)

»Die Schlange aber war listiger als alle Tiere des Feldes, die Jahwe, Gott, gemacht hatte. Sie sprach zum Weibe: ›Ist's wahr, hat Gott gesagt: Ihr dürft von keinem Baum des Gartens essen?‹ Das Weib erwiderte der Schlange: ›Von den Früchten der Bäume im Garten essen wir. Doch von der Frucht des Baumes im Garten mitten drin hat Gott gesagt: Ihr dürft davon nicht essen, ja nicht einmal berühren dürft ihr ihn, sonst müßt ihr sterben.‹ Da sprach die Schlange zum Weibe: ›Keineswegs werdet ihr sterben! Denn Gott weiß wohl: am Tage, an dem ihr davon eßt, gehn euch die Augen auf, so daß ihr seid wie Götter, die wissen um Gut und Böses.‹ Da sah das Weib, daß die Frucht des Baumes köstlich zum Essen sei, daß sie den Augen eine Lust sei und begehrenswert, um Einsicht zu gewinnen. Sie nahm also von seiner Frucht und aß, und gab auch ihrem Manne, der bei ihr

<sup>108</sup> Zitiert nach *H. Haag*, Am Morgen der Zeit (Einsiedeln 1964) = Theologische Meditationen 2, 32f.

war, und auch er aß. Da gingen beiden die Augen auf, und sie erkannten, daß sie nackt seien. Da flochten sie Feigenblätter zusammen und machten sich Schurze.

Als sie aber hörten, wie Jahwe, Gott, beim Tagwind im Garten sich erging, da verbargen sich der Mensch und sein Weib vor Jahwe, Gott, unter den Bäumen des Gartens. Da rief Jahwe, Gott, nach dem Menschen und sprach zu ihm: ›Wo bist du?‹ Der erwiderte: ›Ich hörte Dich im Garten und fürchtete mich, weil ich nackt bin, und ich versteckte mich.‹ Er aber fragte: ›Wer hat dir kundgetan, du seiest nackt? Hast du wohl vom Baum gegessen, von dem zu essen Ich dir verboten habe?‹ Da antwortete der Mensch: ›Das Weib, das Du mir beigesellt hast, gab mir vom Baume, und ich aß.‹ Da sprach Jahwe, Gott, zum Weibe: ›Was hast du getan?‹ Und das Weib antwortete: ›Die Schlange hat mich verführt und ich aß.‹ (Gn 3,1–13)

Was bedeutet dieser alte Text, wenn wir ihn auf dem Hintergrund heutiger wissenschaftlicher Genesisexegese narrativ für unser Thema zu erschließen<sup>109</sup>. Es ist wichtig, daß wir uns vergegenwärtigen: Diese Geschichte ist *keine historische Aufzeichnung aus fernen Tagen, sondern eine Geschichte, die Israels Geschichte deutend erhellt und theologisch durchdringt*. Welche Geschichte? Die wechselvolle Geschichte dieses Volkes mit seinem Bundesgott Jahwe. Dieser Gott ist ein Gott der Geschichte, nicht der Naturkräfte, nicht anonyme Gottheit, sondern Gegenüber, personhaftes, redendes/antwortendes Du; wie schon der Name besagt, *Jahwe*, das bedeutet, der, der da ist, wenn er sich Israel in der Erfahrung der Geschichte immer wieder neu und anders erweist: als Quell des Glücks und des Friedens, wenn Israel seiner geschichtlichen Bestimmung getreu wandelt, als Gott des Zornes, der Krieg und Verschleppung nicht verhindert, wenn Israel sich den rechten Weg durch die Zeit nicht mehr von diesem Gott zeigen läßt, soziale, politische und religiöse Entscheidungen nicht mehr aus dem Glauben an Jahwe, den Gott des Bundes

<sup>109</sup> Zur Exegese vgl. systematisch zusammenfassend U. Baumann, Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie (Freiburg 1970), 197–212; zur neueren Interpretation siehe C. Westermann, Am Anfang. 1 Mose. Teil 1. Die Urgeschichte: Abraham (Neukirchen-Vluyn 1986) = Kleine biblische Bibliothek; J. Scharbert, Genesis 1–11 (Würzburg 1983) = Die neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament

trifft, sondern lieber auf menschliche Diplomatie und politische Raison bauen mag.

In den *Ur-Heilsereignissen seiner Geschichte* erfährt das Volk Israel seinen Gott als Gegenwärtigen. Jahwe hat es aus der Knechtschaft Ägyptens in die Freiheit geführt. Er hat es durch seinen Bund zum Volk gemacht und ihm in den Zehn Geboten Bestand verheißen. Er hat Israel ins Gelobte Land gebracht. In der Befreiung aus der Knechtschaft hat Israel den Beginn des Heiles gesehen. Darum hat es später seine nationale Entstehungsgeschichte nicht nur auf die Patriarchengeschichten zurückgeführt, sondern schließlich die *Weltschöpfung selbst in seine Geschichtsbegründung einbezogen*. Wenn Israel angesichts seiner Feinde keinen Rat mehr weiß, dann darf es sich an die in seiner Vergangenheit *gegenwärtige Geschichtsmacht Jahwes* erinnern. Aus der Gegenwärtigkeit seines Gottes soll Israel Hoffnung schöpfen und Vertrauen auf Gottes Treue gewinnen.

Die Geschichte vom Garten Eden und vom Sündenfall entstand in einer Zeit nationalen Niedergangs und äußerster Existenzbedrohung. In nur drei Generationen hatte das Volk den Aufstieg aus politischer Agonie zur Großmacht unter David und Salomo erlebt: ein Reich vom Bach Ägyptens bis zum Euphrat, eine beispiellose wirtschaftliche und kulturelle Blüte; die Feinde geschlagen, der Friede durch geschickte Verträge gesichert. Aber jetzt, wenige Jahre nach Salomos Tod war fast nichts davon übriggeblieben. Kein äußerer Feind hatte das Reich vernichtet, sondern Bruderzwist es gespalten. Krieg im Innern, Aufstände in den Provinzen, der Reichtum zerronnen – die Zukunft war dunkel geworden. *Warum hatte Gott seine Hand zurückgezogen? Warum diese Verschlechterung der Zeiten? Woher das Böse, das jetzt von allen Seiten droht und sich breit macht? Israel hat viele Fragen. Und es bekommt seine Antwort durch eben diese Geschichte vom Sündenfall. Die Sündenfallgeschichte ordnet es ein in die Geschichte aller Menschen und führt ihm vor Augen: ›So wie die zwei in der Geschichte bist Du, handelst Du. So gehst Du mit Deinem Gott um, und so geht darum Dein Gott mit Dir um.‹*

Gott hat *Israel/adam* auserwählt und allen politischen Realitäten zum Trotz im Land *Kanaan/Eden* angesiedelt. Aber das Land bleibt Jahwes Garten. Kanaan ist nicht Israels Besitztum, sondern nur sein

Lehen, ihm *aufgrund von Treu und Glauben* von Gott überlassen, »es zu bebauen und zu kultivieren« (Gn 2,15) Israel ist immer nur »Gast und Beisasse« (Ps 39,13). Der Dichter wußte sehr wohl, daß sein Volk, gegründet ausgerechnet im fast pausenlos umkämpften Interessengebiet schon zwischen den Großmächten der alten Welt, seine nationale Existenz weder militärischer Macht noch einer gewiefen Diplomatie verdankte, sondern einzig und allein seinem Jahwe-Glauben, der es von allen anderen Völkern unterschied und ihm seine einzigartige Identität gab.

Die Erzählung ist als klassische *Verführungsgeschichte* angelegt: Wer hat Israel verführt? Die Schlange! Wer ist die Schlange? Ein unheimliches Tier, gewiß, das sich seit jeher als Symbol für die unheimliche Macht des Bösen geradezu anbot, aber für Israel vor allem das faszinierende Kultsymbol der kanaanäischen *Fruchtbarkeitsreligion*, zu deren gewaltigem Tempel in Beth-Shan sich die kaum seßhaft gewordenen Hebräer magisch hingezogen fühlen. Schlange, Baum, Mutterschaft und Fruchtbarkeit des Ackerlandes (der *adāmāh*) sind die »sakramentalen« Zeichen dieser Religion der kanaanäischen Bauern. Der Geschlechtsverkehr mit gottgeweihten Tempeldienerrinnen verhiess Anteil an der überschießenden schöpferischen Zeugungskraft der Gottheit. Warum sollte sich Israel nicht auch dieser Kräfte versichern? »Auf jedem hohen Hügel und unter jedem grünen Baum liegst du als Dirne«, wird noch zweihundert Jahre später der Prophet Jeremia den Abfall seines Volkes charakterisieren (Jr 2,20).

Aber, alle Versuche, sich der göttlichen Mächte zu versichern, sind nichtig. *Israel ist nicht göttlich*, sondern sterbliches, zerbrechliches *Geschöpf*; es verdankt sein Leben und seinen Bestand ausschließlich Jahwe, Gott. Ohne ihn ist es nichts! Darum darf es nicht Jahwe und Baal, dem es nichts verdankt, zugleich dienen. Man genießt nicht ungestraft die Früchte des Guten und des Bösen zugleich. Vom Paradiesbaum kommt nur Bruderzwist. Die Schlange ist nur Tier, keine Erscheinung des Göttlichen. Mutterschaft bringt statt göttlicher Ehren Ungemach und Abhängigkeit. Der Ackerboden Kanaans ist in Wahrheit steinig und karg, und die üppigsten Fruchtbarkeitsrituale vermögen ihn nicht zu verbessern. Die Ernüchterung ist beispiellos; alles wird entzaubert und profanisiert. So deutet der

Dichter Israels: *Israel hat Jahwe nicht vertraut*, sondern auf eigene Macht und Klugheit gebaut, darum ist es jetzt in Not: nackt, bloß, lächerlich vor seinen Feinden – ausgeliefert. Das hat man davon, wenn man sein will »wie Gott«! Israel ist auf sich selber zurückgeworfen und keiner ist mehr da, ihm aufzuhelfen. Wer sich sogar zu gut ist, sich von Gott helfen zu lassen, dem ist eben nicht zu helfen. Die Geschichte endet für Israels Ohren mit dem drohenden Hinweis auf die letzte Konsequenz solchen Abfalls: den Verlust des Gelobten Landes. Der Prophet Jesaja hat später die Bedeutung und die Konsequenz der Sünde Israels in diesen Satz gefaßt: »*Wenn ihr nicht glaubt, könnt ihr nicht bestehen!*« (Js 7,9).

Gott stellt die *Vertrauensfrage*. Israel antwortet mit *Mißtrauen*: »Ich hörte Dich im Garten; da fürchtete ich mich, weil ich nackt bin, und verbarg mich« (Gn 3,10). Wenn Israel nicht mehr glaubt, daß Gott zu seinem Wort steht, das er den Vätern gab: es solle zum Segen für alle Geschlechter der Erde werden (Gn 12,3), was bleibt da vom hoffnungsfrohen Stolz der Mutterschaft? Was hat es noch für einen Sinn, Kinder in eine Welt ohne Zukunft zu setzen? Was bleibt außer Mühen und Schmerzen, Abhängigkeiten und Enttäuschungen? Wenn dieses Land nicht gelobtes Land ist, ist es eben nur karger Boden am Rand der Wüste, und Milch und Honig fließen immer anderswo. Wozu sich abrackern im Schweiß des Angesichts, wenn nicht mehr bleibt, als was am Ende gesagt werden muß: »Erde bist du und zur Erde mußt du zurück!« (Gn 3,19)?

Was erfahren wir durch diese Geschichte? Zunächst und vor allem, daß Sünde mit der *Versagung von Glauben und Vertrauen* zu tun hat. Sünde ist damit nicht eine bloß äußere Übertretung eines vielleicht willkürlich auferlegten Gebots, keine nur formale, rechtliche Sache, sondern ein *theologisches Problem*: eine Sache, die mit Gott zu tun hat und damit dem Ersten und Letzten im Leben des Menschen. Wir erfahren aber auch von der überraschenden Gottunmittelbarkeit zunächst Israels, dann des Menschen überhaupt. Die *personale Identität und Einzigartigkeit* jedes Menschen vor Gott wird entdeckt. Sünde wird zur persönlichen Sache zwischen Gott und Mensch. »*Vor Gott*« erfährt der Israelit sich selbst als Person, als einzelnen, der zur Verantwortung gezogen wird, und darin – auch in

den Konsequenzen seiner bösen Tat – die Möglichkeit einer einzigartigen, individuellen Freiheit. Das Böse erweist sich als meine böse Tat und wird damit zur *moralischen Schuld*. Wir werden auf solche Weise belehrt, daß die Menschheit nicht einem blinden Schicksal oder teuflischer Verführungsmacht ausgeliefert ist: Schuld am Bösen in der Welt, ist die Bosheit der Menschen, ihre *schlechten Taten*, ihre Sünden.

Aber, *Gott wendet das Böse zum Guten*: Israel/der Mensch hat mit der Übertretung des göttlichen Gebots sein Leben verwirkt, doch Gott führt das Todesurteil nicht aus. Auch daß wir sterblich sind, ist nicht – wie frühere Schriftauslegung oft behauptete – eine Folge des Sündenfalls. Gott hat den Menschen von allem Anfang an *sterblich geschaffen*. Zwar erspart Jahwe, Gott, den Menschen die Konsequenzen ihres Mißtrauens nicht. Er macht ihnen die auf so ernüchternde Weise entdeckte Freiheit zum Guten und Bösen aber auch nicht wieder streitig, vielmehr behaftet er sie bei ihrer selbstgewählten Entscheidung. Freilich, was wir aus alter Gewohnheit als *Strafe Gottes* für die erste Sünde deuten möchten, ist tatsächlich eher Ausdruck der *Fürsorge für die Menschen*, die jetzt unter den harten Bedingungen der Wirklichkeit zurechtkommen müssen, ja, schon verhaltene Sprache der Verheißung: »Du *wirst* Kinder gebären« (Gn 3,16); »du *wirst* essen dein Leben lang« (3,17.18).

Die Menschen haben, wie Gott es ihnen vorhersagte, durch ihr Mißtrauen die Grundlagen ihrer Existenz zerstört, doch Gott läßt sie nicht nur nicht sterben, er verheißt ihnen Nachkommenschaft, einen Acker, der sie ernährt. Die Schlange, das Böse wird verflucht (Gn 3,14), aber *die Menschen verdammt Gott nicht*. Zwar müssen sie mit dem Bösen leben und werden seiner nie mehr Herr werden, aber es wird sie auch nicht überwältigen. *In der Welt bleibt Hoffnung*; das ist die Botschaft, die uns der Dichter Israels verkündet: Er läßt uns etwas erfahren von der erwählenden Güte und Fürsorge Gottes, der uns gut ist auch durch unser Versagen hindurch, denn vergänglich sind wir, schwach und versuchbar, und gerade da wo wir uns in ach so umsichtiger Selbstbehauptung stark fühlen, da müssen wir erkennen, daß wir nackt und ungesichert sind. Der Dichter läßt keine Illusion über die Macht der Sünde aufkommen, aber ihr stellt

er die Hoffnung auf *Gottes größere Treue* gegenüber. Von Gott kommt Gutes, vom Menschen Versagen, aber Gott ist stärker als das Böse. »Von fernher erschien der Herr« – hörten wir Jeremia schon verkünden – »und sprach: Mit ewiger Liebe habe ich dich geliebt; darum habe ich dich zu mir gezogen aus Güte« (Jr 31,3).

»Spricht der Ewige:

›Gnade fand das Volk, das vom Schwert verschont blieb;

Israel zieht zum Ort seiner Ruhe!

Von Ferne erschien ihm der Ewige; sprach: ›*Mit ewiger Liebe habe ich dich geliebt, darum habe ich dir so lange die Treue bewahrt.*‹ (...)

›Ich höre gar wohl, wie Ephraim klagt:

“Du hast mich geschlagen; wie ein junges, ungebärdiges Rind ward ich geschlagen. Führe mich zurück, daß ich umkehre; denn der Ewige, mein Gott, bist du. Ja, nach meiner *Umkehr* fühle ich *Reue*; nachdem ich zur *Einsicht* gekommen bin, schlage ich an meine Brust. Ich bin beschämt und erröte; denn ich trage die Schande meiner Jugend.”

Wie ist mir doch Ephraim mein geliebter Sohn, mein verzärteltes Kind? Denn sooft ich ihm auch Vorwürfe mache, ich muß doch immer wieder an ihn denken. Ja, nach ihm schreit mein Herz; ich muß mich seiner erbarmen«, spricht der Ewige.« (Jer 31,1–3. 18–20).

### *Schuld und Strafe und die Frage nach Gottes Gerechtigkeit*

Allerdings, die jahwistische Linie des Alten Testaments, die so eindrücklich unter dem Zeichen von Geduld und Barmherzigkeit Gottes steht, ist nicht das ganze Alte Testament. Hier gibt es nicht nur den Gott der Versöhnung, sondern auch den *Gott der Rache*. Und Israel wird, je schlechter die Zeiten werden, nicht müde nach dem Gott der Vergeltung zu rufen, daß er Babylons Kindlein packe und am Felsen zerschmettere – wie etwa Psalm 137 in drastischer Sprache erwartet (vgl. Gn 4,23f.). Problematischer jedoch wirkte sich die Vorstellung des Jahwisten aus, daß das Böse in der Menschheit lawinenartig anwachse und überhandnehme und Gott die Schuld *über Generationen hin* aufrechne. Diese Überzeugung lebt bis heute in der westkirchlichen ›*Erbsündenlehre*‹ fort, die alle Menschen von Zeugung an ohne Unterschied zu Verdammten stempelt. Dies, obwohl schon das Buch Exodus in seinen Erläuterungen zu den Zehn Geboten ein-

schränkt, daß Gott »die Schuld der Väter heimsucht (nur!) bis ins dritte und vierte Geschlecht an den Kindern derer, die mich hassen« (Ex 20,5; vgl. Dt 5,9). In der späten Königszeit versuchte der Prophet Ezechiel überhaupt von der Vorstellung einer Kollektiv-, Sippen- oder Erbhaftung loszukommen. Nicht mehr gelten soll das alte Sprichwort:

»Die Väter haben saure Trauben gegessen und den Kindern werden davon die Zähne stumpf«, sondern, »die Seele, die sündigt, die muß sterben. Wenn aber einer gerecht ist, ... soll er am Leben bleiben« (Ez 18,2ff.).

Die individuelle Verantwortung soll Maßstab für Recht und Strafe sein.

Seit daher steht dieses *Anliegen der individuellen, personalen Verantwortung* im Widerstreit mit der Vorstellung der *Generationshaftung*<sup>110</sup>. Und gleichzeitig wächst unter dem Eindruck einer solchen Moralisierung menschlichen Handelns die Tendenz, den Zusammenhang von *Tat und Ergehen* (K. Koch), der uns schon in der Geschichte vom Sündenfall begegnete, zum Gradmesser für die Deutung persönlicher Lebensschicksale zu machen. Gute werden belohnt, Böse bestraft. Unglück, das unvermittelt in ein Leben einbrach, konnte in einer solchen »sich selbst bestätigenden moralischen Weltanschauung« (H. Häring) seinen Grund also nur in einem offen oder im Verborgenen schlechten Lebenswandel haben. Aber das leidvolle Geschick Israels, das ohne Unterschied traf, forderte immer bedrängender zur Frage auch an Gott heraus: *Warum muß der Gerechte leiden*, genauer, warum müssen Unschuldige leiden, die nichts Böses getan haben und warum geht es dagegen manchen Bösewichten besser als den Guten?

Der tiefste und erschütterndste Versuch einer Antwort auf diese Frage ist das *Buch Ijob* (vielleicht überhaupt das erste dramatische Werk der Literaturgeschichte!). Hier zerbricht jedes Argumentieren mit Lohn und Strafe. Ijob ist der Inbegriff des leidenden Gerechten. Er hat nichts Böses getan, er ist ohne Schuld und seine Gottesfurcht

<sup>110</sup> Vgl. Häring, 21f.

ist beispielhaft. Gerade ihn trifft aufgrund einer monströsen Wette zwischen Gott und Teufel alles Elend dieser Welt. Alles wird ihm weggenommen, außer dem nackten Leben, einem Leben, schlimmer als tausend Tode. Und dies alles nur, um die Frage des Teufels nicht stehen lassen zu müssen: Würde Ijob, der von Gott so reich beschenkt, auch gottesfürchtig bleiben, wenn er ins Elend geriete? Da kann nicht mehr von einem Gott daher geredet werden, der züchtigt um zu retten (Ijob 5,17–26).

Gott selbst kommt in Verdacht, ein Willkürgott zu sein: »Schuldlose wie Schuldige vernichtet er!« (Ijob 9,22). Wird Gott selbst zum Feind des Menschen (Ijob 30,21), zum Versucher, der den Menschen in die Enge treibt, verwirrt und irritiert? Die Frage erreicht – wie wir sahen – in unserer eigenen bedrohlichen Zeit, angesichts der atomaren, ökologischen und sozialen Krisensituation noch einmal eine ganz besondere Aktualität. Wer vergibt Gott seine Schuld an uns für dieses Verwirrspiel? Wir stoßen heute gewissermaßen von unserer Seite der Geschichte, in der vorchristliche und nachchristliche Gottesirritation sich verschränken, her erneut auf die Ijobfrage (etwa in der ratlosen Verzweiflung eines Pfarrer Koldehoff in H. Langes Roman »Die Selbstverbrennung«): Wohin ist Gottes Gerechtigkeit und Vollkommenheit in dieser Zeit? Wir erhalten keine Antwort auf unsere Theodizeefrage. Die ›Antwort‹ des Buches Ijob wie auch der Schriften Israels heißt Schweigen, Verzicht auf die Fragen letztlich. Erst das Neue Testament hat in der Erinnerung an Jesu Verhalten dieses Schweigen zu brechen gewagt.

## 2. Hoffnung der Sünder

### *Jesus*

Wenn eines der Urteile über Jesus, die uns die neutestamentlichen Schriften überliefert haben ganz gewiß zutrifft, schon deswegen, weil es so unverschämt klingt, dann dieses: Er war ein *Freund der Zöllner und Sünder* (Mt 11,19). Die Solidarität mit den Armen und Sündern ist einer der ausgeprägtesten Züge in Jesu Verhalten. Wer

erinnert sich nicht an die vielen Episoden und Gleichnisse, die davon berichten: Die Geschichte von der Heilung des Lahmen in der Synagoge von Kapernaum (Lk 5,17–25), dem er auch seine Sünden vergibt, um Gottes Willen kund zu tun, der Besuch beim Zöllner Zachäus (Lk 19,1–10), den dieser Besuch dazu bewegt, sein Leben zu ändern, die Erzählung von der ertappten Ehebrecherin (Jo 8,3–11) mit der überraschenden Pointe: »Ist keiner mehr da, um dich zu verurteilen?« »Keiner, Herr«, antwortete sie. »Gut«, sagte Jesus, »ich will dich auch nicht verurteilen. Du kannst gehen; aber tu es nicht wieder!«; oder wir erinnern uns an das Gleichnis vom Verlorenen Sohn, besser vom barmherzigen Vater (Lk 15,11–32), dann an jenes vom verlorenen Schaf (Mt 18,12–14; Lk 15,1–7) mit der berühmten Schlußsentenz: »So wird im Himmel mehr Freude sein über einen Sünder, der Buße tut, als über neunundneunzig Gerechte, die der Buße nicht bedürfen.« So unermüdlich hat sich Jesus für die Versöhnung eingesetzt, daß sich sein ganzes Leben und Sterben im Bekenntnis zusammenfassen ließ: »Christus ist für unsere Sünden gestorben« (1 Kr 15,3); »in ihm haben wir die Erlösung durch sein Blut, die Vergebung der Sünden, dank dem Reichtum der Gnade Gottes« (Ep 1,7).

Wenn wir den Versöhnungsdienst Jesu richtig verstehen, dann läßt sich nicht mehr – wie es oft geschah – Sünde einseitig als »Beleidigung Gottes« oder »Übertretung« eines einzelnen Gebotes auffassen. Vielmehr: Bosheit schadet zuerst dem Mitmenschen, zersetzt unsere Lebensbeziehungen, stellt Sinn und Glück des alltäglichen, nicht erst das »ewige Leben« in Frage. Das Unheil, das durch uns in die Welt hineinkommt, kann nicht ungeschehen gemacht werden und man darf es auch nicht in einzelne, für sich vielleicht noch relativ harmlose Einzeltaten auflösen, die durch entsprechende »Werke der Buße« wieder aus der Welt zu schaffen wären. Schuld und Sünde betreffen das Ganze meines Lebens bis in die innersten Bezüge und Orientierungen, bis in die Gottesbeziehung hinein; und betroffen ist die menschliche Lebensgemeinschaft als ganze. Das versöhnende Handeln Jesu setzt mithin neue Maßstäbe auch für das Verstehen menschlicher Schuld. Es wird uns bewußt gemacht, daß *unser Verhältnis zu Gott deshalb nicht stimmt, weil unser Verhältnis zu den Mitmen-*

*schen nicht stimmt*, und nicht deshalb weil wir ein Gebot verletzt haben. Man kann mit Gott nicht Frieden haben, wenn man mit dem Nächsten im Unfrieden lebt. Das ist das Problem. Es gibt dann nämlich auch keine Versöhnung unter Ausschluß der Öffentlichkeit. Versöhnung mit Gott muß Versöhnung mit den Mitmenschen einschließen. Danach hat Jesus gehandelt.

Jesus setzte sich freilich nicht einfach über das moralische Verständnis menschlicher Schuld als Übertretung der göttlichen Lebensordnung hinweg. Er *radikalisiert die Forderung des Gesetzes* sogar, so sehr, daß eine legalistische Erfüllung des Buchstabens der Thora sich faktisch als unmöglich herausstellt. Zumal die *Bergpredigt* im Matthäusevangelium zerschlägt mit ihren Antithesen Stück um Stück jeden Ansatz einer *Gesetzesmoral*. Das war schockierend, weil ja gerade die von Jesus am meisten apostrophierte Gesetzesauffassung der Pharisäer die Härte der religiösen Gesetzesvorschriften zu mildern versuchte, indem sie den Buchstaben zugunsten des Menschen auslegte. Für Jesus freilich – rekapituliert Johannes Gründel – ist Sünde »nicht einfach eine äußere Übertretung des Gesetzes, sondern ein Ereignis, das sich zuinnerst *im Herzen des Menschen* vollzieht«. Nicht erst die Tötung eines Menschen ist Mord, sondern, schon wer seiner Schwester, seinem Bruder zürnt, ist ein Mörder (Mt 5,21–48).<sup>111</sup> Nicht erst, wer tatsächlich einen Ehebruch begeht, ist ein Ehebrecher, sondern schon, wer innerlich mit dem Gedanken spielt, eine andere Frau, einen anderen Mann heimlich begehrt. Die Wurzeln der bösen Tat liegen im Inneren des Menschen. Darum ist schon die Bereitschaft zum bösen Tun böse. »Die Verantwortung wird hier von der vollzogenen Tat auf die *Gesinnung* und auf die vorausgehende Grundentscheidung als eigentliche Wurzel der Sittlichkeit verlagert« (J. Gründel).

Solche Zuspitzung des Moralismus wirkt zwangsläufig unerträglich und menschenfeindlich, wenn wir ihren Hintergrund außer Acht lassen: Jesu *Ankündigung der nahen Gottesherrschaft*. Wenn aber in Jesu Handeln und Sein mit den Sündern *Gottes Wille* in die Tat umgesetzt wird, wenn Gottes Wille die Versöhnung des Sünders, die

<sup>111</sup> Gründel, 97.

Rettung des »Gottlosen« ist, dann bedeutet die Entlarvung der Herzensbosheit nicht mehr endgültige Verdammung und Vernichtung der Menschlichkeit des Menschen, sondern den »Ausgangspunkt für ein *schöpferisches Handeln*, das die Scheidung von Gut und Böse überwindet« (H. Häring)<sup>112</sup>. Die Suche nach dem Verlorenen, Freude über die Rückkehr eines Sünders, das unverhoffte, unverdiente Geschenk sind der Gegenstand vieler Gleichnisse. »Man kann« – wie Hermann Häring mit Blick auf Mt 20,15 sagt – »allenfalls darüber böse sein, daß Gott gut ist... Neben den Blick auf den schuldigen Menschen und die Frage des Leidenden an Gott tritt der praktische Neubeginn, der nicht im moralischen Appell steckenbleibt, sondern die Bedingungen der Schuld und des Leidens durch unbedingte Solidarität überholt.«<sup>113</sup>

Wenn aber Gottes Erbarmen so grenzenlos ist, daß er den *Tod im Herzen überwindet*, indem er ein neues Herz und einen neuen Menschen schafft, »dann muß auch der Mensch in seinem Erbarmen alle Begrenzungen durchstoßen und sogar dem Feind gegenüber Versöhnungsbereitschaft bekunden, sonst ist seine Opfergabe sinnlos« (Gründel)<sup>114</sup>:

»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).

Für das theologische Verständnis Jesu durch die Gemeinde wurde dieser *praktische Umgang Jesu mit dem Bösen* entscheidend. Indem er nämlich diejenigen, die als böse galten, wie selbstverständlich annahm, das Gute ebenso selbstverständlich tat, das Böse im Namen Gottes einfach vergab, zeigte er sich im erklärten Gehorsam gegen Gottes Herrschaft faktisch als *Herr über die Sünde*, in dieser Herrschaft von Gott selbst durch Kreuz und Auferweckung bestätigt. »Jesus bricht ... endgültig den Bann des Bösen, da mit ihm Gottes Reich,

<sup>112</sup> Häring, 32.

<sup>113</sup> Ebd.

<sup>114</sup> Gründel, 97.

die Befreiung zur Freiheit tatsächlich beginnt« (Häring)<sup>115</sup>. So wird im Glauben an Jesus und in seiner Nachfolge das Böse und seine Todesmacht »überwindbar«, so sehr auch das Handeln und die Geschichte der Christen bis heute fragwürdig bleibt. Der Apostel *Paulus* hat als erster christlicher Theologe aus dieser Erfahrung mit Jesus die theologische Lehre zu ziehen versucht. Ihm wollen wir uns abschließend noch zuwenden.

### *Die Macht der Sünde und die Übermacht der Versöhnung*

Paulus erfuhr die Sünde persönlich nicht mehr nur als Bereich sündhafter Einzeltaten, von Fehlern oder Vergehen gegen Gott und seine Weisung (*hamarta'no, hama'rtema*), sondern als eine unheilvolle *Wesensbestimmung* des Menschen und der Menschheit, als Zustand der *Gottesferne, Gottesfeindschaft*, ja als *persönliche Macht* (*hamarti'a*) in uns selbst, die den ganzen Menschen umklammert und seine Freiheit versklavt. Das Johannesevangelium sprach später ähnlich von »Sünde der Welt« (Jo 1,29). Von dieser Macht spricht Paulus als von »*der Sünde*« in der Einzahl; er erfährt sie an sich selbst:

»Es steht außer Zweifel, daß das Gesetz von Gott kommt. Aber wir sind schwache Menschen, als Sklaven an die Sünde verkauft. So kommt es, daß wir mit unserem eigenen Tun nicht einverstanden sind. Wir tun nicht, was wir gerne möchten, sondern, was uns zuwider ist. Wenn wir aber das Schlechte, das wir tun, gar nicht wollen, dann erkennen wir damit an, daß das Gesetz gut ist.

Wir selbst sind es also gar nicht, die das Schlechte tun. Vielmehr tut es die Sünde, die von uns Besitz ergriffen hat. Wir wissen genau: in uns ist nichts Gutes zu finden. Wir bringen es zwar fertig, das Rechte zu wollen, aber wir sind zu schwach, es auch auszuführen. Wir tun nicht das Gute, das wir gerne tun möchten, sondern das Schlechte, das wir verabscheuen. Wenn wir aber tun, was wir nicht wollen, dann verfügen wir nicht mehr über uns, sondern die Sünde, die von uns Besitz ergriffen hat.«  
(Rm 7,14–20)

<sup>115</sup> Häring, 33.

Nach Paulus' tiefster Überzeugung führt angesichts einer solchen radikalen, niederschmetternden, aussichtslosen Schulterfahrgang nur ein Weg an der Verzweiflung vorbei: Jesus Christus, der freiwillig die Schuld der Vielen übernahm und für sie starb. Paulus versuchte (in Rm 5,12–21) die Konsequenz der Rettungstat Gottes in Jesus in einem gewaltigen, die ganze Geschichte der Menschheit umfassenden Spannungsbogen zu deuten und verständlich zu machen:

»Es verhält sich nun so: Wie schon durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist und durch die Sünde der Tod und auf diese Weise der Tod seinen Weg nahm zu allen Menschen, weil tatsächlich alle (auch selbst) Sünde taten..., so kam es auch durch eines einzigen gerechte Tat für alle Menschen zur Gerechtsprechung, die Leben gibt« – dies »unter der Voraussetzung des vertrauenden Glaubens« (Rm 5,12.18b).

Welches Ziel verfolgt Paulus mit seinem Entwurf? Paulus versucht den Sinn der Geschichte von Christus her durchsichtig zu machen. Alle Menschen, stellt er fest, sind in dieser Welt gottlos und heillos. Auch der eifrigste Gesetzesgehorsam kann ihnen da nicht helfen, weil schon die kleinste Übertretung beweist, daß wir Gott nicht restlos vertrauen. Alle Sünde erweist sich letztlich als mangelndes Vertrauen in Gott, als *Unglaube* (Rm 1,18–3,20). Dagegen stellt Paulus die Heilsbotschaft:

»Jetzt ist eingetreten, was das Gesetz selbst und die Propheten im voraus angekündigt hatten: Gott hat so gehandelt, wie es seinem Wesen entspricht. Er hat selbst dafür gesorgt, daß die Menschen vor ihm bestehen können. Er hat das *Gesetz beiseite geschoben* und will die Menschen annehmen, wenn sie sich nur auf Jesus Christus verlassen. Das gilt ohne Ausnahme für alle, die Christus vertrauen. Vor Gott gibt es keinen Unterschied. Alle sind ja schuldig geworden und haben den Anteil an Gottes Herrlichkeit verscherzt, der ihnen zugedacht war. Aber Gott hat mit ihnen Erbarmen und nimmt sie an. Das ist *kein Lohn für besondere Leistungen, sondern ein reines Geschenk*.« (Rm 3,21–24)<sup>116</sup>

<sup>116</sup> So nach der paraphrasierenden Bibelübersetzung *Die Gute Nachricht*. Das Neue Testament in heutigem Deutsch, hg. v. d. Bibelgesellschaften und Bibelwerken im deutschsprachigen Raum (Stuttgart 1967/1971).

In Jesus Christus erweist sich, mit welcher Treue Gott zu den Menschen steht und festhält an seinen Zusagen. Den Sündern, ja *den »Gottlosen«* schon schenkt Gott Gemeinschaft *ohne Vorleistungen*, wenn sie Ihm nur vertrauen (Rm 4,5f.). Dies wird am Glauben Abrahams beispielhaft erläutert (Rm 4,9–25). Aber auch der Glaubende steht – als »simul iustus et peccator« (Martin Luther) – in der steten Spannung zwischen der auch weiterhin gefährdeten Gegenwart des Heiles und der noch zukünftigen Vollendung. Doch Gottes Menschenfreundlichkeit, die zum Leben führt, ist größer (Rm 5,1–11).

In *Adam und Christus* sieht Paulus die zwei möglichen *Grundentwürfe menschlicher Existenz* charakterisiert. *Adam* ist der Weg, den der Ungehorsam, der Unglaube, die Sünde, das Selber-Gott-sein-Wollen eröffnet. Die Konsequenz solcher Existenz ist die Vörlherrschaft des Todes in der vollen Bedeutung dieses Wortes. Aber die Sünde hat ihre Macht nicht aufgrund eines mythischen Verhängnisses, sondern sie ist geschichtlich durch die personale Entscheidung jedes einzelnen. Dennoch kann uns der Weg des *Gesetzesgehorsams*, der Pfad der sittlichen Vervollkommnung nicht aus der Todesverfallenheit retten; er vermag nämlich die existentielle Grundhaltung des Nicht-Vertrauens nicht zu wenden. Den »Mächten und Gewalten«, denen wir als Glied der menschlichen Lebensgemeinschaft ausgesetzt sind – so Paulus' Glaubensüberzeugung –, kann niemand entrinnen.

Nur der *Weg Jesu* führt zur Heilung und zur Annahme durch Gott. Denn Jesu Weg ist der Weg des *Glaubensgehorsams*, der hinhörenden Offenheit, der Liebe, der konsequenten Annahme und Hingabe des Lebens, des Vertrauens auf Gottes Schöpfermacht auch noch im Scheitern und im Tod. Christus Jesus führt aus der Macht des Todes zur Auferweckung, zur Hoffnung, zur Herrschaft eines dauerhaften, »ewigen« Lebens. Durch eigenen Ungehorsam oder Glaubensgehorsam übernimmt man die jeweilige Urwirklichkeit, die Adam oder Christus repräsentieren und *ist* jetzt entweder Sünder oder »Gerechtfertigter«.

Im Lichte des Neuen Testamentes ist darum *der erwählte Mensch* keineswegs das vollkommene Geschöpf, nicht der biblische »Gerechte« oder »Perfekte«. Es sind Menschen vom Schlage Abrahams, Isaaks und Jakobs oder eines Mose, die Gott erwählt, Menschen mit

menschlichen Schwächen, keine Unschuldslämmer. Um ihr Vertrauen wirbt Gott mit großer Geduld. Israels *Vorbilder des Glaubens* waren nicht blind Glaubende, die sich dem Anruf Gottes widerspruchlos unterwarfen. Träger der Verheißung wurden sie nicht, weil sie keine Fragen an Gott hatten oder sich durch besondere sittliche Vollkommenheit und Rechtschaffenheit empfohlen hätten, sondern weil sie sich aus freien Stücken oft nach langem Widerstreben entschlossen, diesem Anruf zu folgen. Paulus hat von Christus her diesen Gedanken nur noch geschärft, als er im Blick auf Abrahams Erwählung schrieb:

»Dem, der keine Werke verrichtet, sondern an den glaubt, der den Gottlosen gerechspricht, dem wird sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet« (Rm 4,5).

Entscheidend gewonnen ist mit Jesus Christus, daß die *Schuldfrage nicht mehr prinzipiell über Menschen entscheidet*, sondern für den einzelnen und die Gesellschaft letztlich offen bleiben darf und offen bleiben muß. Die Schuldfrage wird dann nämlich zweitrangig, wenn Menschen Gott das Urteil überlassen dürfen. Wer glaubt, ist bereit, dem zu vertrauen, der allein *aus Tod und Schuldverstrickung zu neuem Leben erweckt*. Damit ist prinzipiell der Weg zu einer *schöpferischen Überwindung* des Bösen und des weiterbestehenden, aber entmachteten Sündenverhängnisses eröffnet, die Zukunftsorientierung zurückgewonnen. So dient die christliche Radikalisierung des Schuldbewußtseins, die wir bei Paulus am tiefsten durchdacht fanden, nicht mehr einer Optimierung der religiösen Kontrolle über des Menschen Herz, nicht seiner Beraubung nun auch noch des letzten Rests der Freiheit, sondern: Die Abgründe menschlicher Verschuldungszusammenhänge werden aufgedeckt, um uns zu sensibilisieren für die eigentliche Versöhnungsarbeit. Die Annahme der Schuld unserer Vergangenheit setzt uns frei für ein offenes, jetzt am *Maßstab neuen Lebens*, am Maßstab erlösten, auferweckten, solidarischen Menschseins, das heißt an Jesus maßnehmendes, zukunftsgerichtetes, *befreiendes Handeln*. Wir sind freigemacht Schuld zu übernehmen, zu bekennen und damit das Böse zu überwinden.

Was haben wir damit gewonnen? Es ist an der Zeit, in einer ersten Zwischenüberlegung die bisher gewonnen bibeltheologischen Einsichten mit unserem Ausgangspunkt – der Gegenwartskrise des Schuldbegriffs – in Beziehung zu setzen, bevor wir weiter vorangehen.

### *Annäherungen*

Wir gingen aus von einem dreifachen Einwand gegen »Unschuldswahn« und psychoterapeutische Schuldauflösung, gegen eine im Grund ebenfalls schuldverdrängende religiöse Privatisierung und Mystifizierung von Schuld und Sünde und dem verstärkten Bewußtsein einer über die Reichweite des eigenen Handelns hinausgehenden Mitverantwortung. Dagegen soll auf der Basis unseres Schriftbefunds jetzt in aller Deutlichkeit festgestellt werden: *Es gibt wirkliche, echte Schuld als Tatbestand und Situation*. Jenseits falscher Schuldverdrängung und Sündenmystik gewinnt die *theologischen Analyse* des Schuldproblems neue Dimensionen. Was heißt »theologische Analyse«? Sie bedeutet, daß sich die Theologie – das ist ihre Aufgabe – um die *Erkenntnis und Therapie der Schuldsituation* »vor Gott« bemüht.

Was heißt das also, *Schuld vor Gott*? Es bedeutet zunächst: »Der Mensch« steht als einzelner und als Gattung *nicht allein vor sich selber*. So sieht schon das Alte Testament Schuld nicht nur als Tat gegen die Integrität der Gemeinschaft oder als Verstoß gegen menschliche Sitte und Gesetz, sondern als »*Übertretung*« eines *göttlichen Gebots*, der schöpfungsgemäßen Lebensordnung nämlich<sup>117</sup>. Solche »*Unordnung*« gegen den Sinn und die innere Rationalität des Seins überhaupt, die *Übertretung* also des von Gott in der Schöpfung kundgegebenen Willens, versteht das Neue Testament unter dem Wort »*Sünde*«<sup>118</sup>.

<sup>117</sup> Vgl. *Gründel*, 93–96.

<sup>118</sup> A. a. O., 96–99.

Aber, für *Jesus* hat dieses Gebot, dieser Wille Gottes einen überraschend neuen Sinn. Oberste Norm ist nach Jesu Auffassung nämlich nicht irgendein Gesetz oder ein Paragraph, sondern das umfassende *Wohl des Menschen*. Das, was um des Menschen willen gut ist, es ist Gottes Wille. Dieser Gott erweist sich als ein Gott »grenzenloser Güte und unbedingter Menschenfreundlichkeit gerade für die Verlorenen und Elenden«<sup>119</sup>. Im Zentrum des Geschehens steht mithin die *Liebe* im umfassendsten Sinne des Wortes. Das ganze Gebot erfüllt sich in der Liebe und zwar in der Dreieinheit von Gottesliebe, Nächstenliebe und Selbstliebe. Daran »hängt das ganze Gesetz und die Propheten« (LK 10,27; Mk 12,30). Sünde, Schuld im eigentlichen, jesuanischen Sinne, ist der Ungehorsam oder Widerspruch *gegen Gottes Menschenfreundlichkeit und Erbarmen*.

Sünde ist deshalb für *Paulus* in Fortsetzung dieses Gedankens auch die *Unheilsmacht* solchen Ungehorsams, Konsequenz jener Nicht-Liebe oder des Hasses: »Sündenmacht«, die durch die leidensbereite Liebe und Hingabebereitschaft Jesu grundsätzlich gebrochen ward (vgl. Röm 5,12–21).

Sünde, formulierte später *Augustinus von Hippo* (354–430) und gab damit der Theologie die Richtung des Gedankens an, ist: *Abwendung des freien Geschöpfes von Gott und Verstrickung in sich selbst*<sup>120</sup>. Das Herz, das egoistisch oder narzißtisch auf sich selbst zurückgewendet ist, der Mensch und die Menschheit, die auf sich selbst zurückgeworfen ist, sich in sich selbst verfangen hat, weil er/sie den Bezug über sich selbst hinaus auf Gott verloren hat. Das ist *Sünde als verfehelter Lebensentwurf*: »Personensünde«, wie die reformatorische Theologie umschrieb<sup>121</sup>, verkehrtes Sein des Menschen, der sich selbst zum (alleinigen!) Prinzip seines Lebens macht, *selber Gott sein*, »Gott spielen« will, weil es ihm am grundlegenden Vertrauen gebricht, sich den Sinn des Daseins sozusagen »von außen« schenken und ins Leben hineinsprechen zu lassen.

<sup>119</sup> H. Küng, 20 Thesen zum Christsein (München 1976) 27.

<sup>120</sup> Vgl. Lib.Arb. II,53 /CCL 29,272.

<sup>121</sup> SD I,4 (Solida Declaratio), in: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930 (Göttingen 1963) 861.

In diesem Sinne – bemerkte *Karl Rahner* zum Schuldverständnis des 20. Jahrhunderts – ist Schuld *theologisch*

»...nicht eine problematische Interpretation von Depressionszuständen, Störungen der Mechanik des seelischen Lebens ..., kein ideologischer Überbau des unmittelbar Erlebten. (...) Sünde und Schuld gibt es vielmehr im theologischen Sinn nur dort, wo der von Gott angesprochene Mensch, Gottes Willen entsprechend, vor Gott und mit Gott handelt, wenn auch das verdrängende Nichtwahrhabenwollen dieser Tatsache, das Niederhalten dieser Wahrheit ... zu den wesentlichen Momenten der Schuld gehört und erst in der Umkehr aus Gnade eingestanden wird.«<sup>122</sup>

Entscheidend für das, was die Theologie als Schuld »vor Gott« versteht, ist mithin der *bewußte Tat- und Entscheidungscharakter*.

Doch stehen wir mit einem solchen Beharren auf der Sünde als Freiheitstat vor Gott nicht immer noch zwischen dem *Projektionsverdacht* der Psychologie und dem Hinweis auf eine schicksalshafte, vielleicht freiheitsberaubende Verstrickung in universale Verschuldungszusammenhänge? In der Tat: *Kindliche Verwerfungsängste* können auf die Gottesvorstellung übertragen werden, und nicht immer ist leicht zu unterscheiden, ob man mit seiner Schuld wirklich »vor Gott« steht oder vor der Instanz eines menschenerzeugten, durchaus nicht Unfehlbaren »Überich«/Gewissens. Aber, ist dies alles ein Beweis wider die Existenz Gottes und einer uns transzendenten übergreifenden Lebensordnung? Ja, das Problem einer *universellen Vernetzung* und Vermischung der schuldhaften Verantwortlichkeiten besteht – schon das Neue Testament kannte dieses Phänomen der Schuld ja als Unheilsmacht –, aber, ist dies ein Argument dagegen, daß sehr wohl ein menschheitliches Wissen darum existiert, was im allgemeinen *sittlich gut* und was *auf keinen Fall getan und unterlassen* werden soll?

Damit ist die Frage nach der *letzten Fundierung und Normierung des Handelns* keineswegs vom Tisch. Wenn allerdings eine ›*Theono-*

<sup>122</sup> *K. Rahner*, Schuld und Schuldvergebung als Grenzgebiet zwischen Theologie und Psychotherapie, in: *Schriften zur Theologie* 2 (Einsiedeln-Zürich-Köln 1962) 279–297, hier 280f.

*mie* des Menschen, das heißt eine letzte Verantwortung gegenüber Gott, vorausgesetzt werden kann, dann ist über zweierlei entschieden: – Das erste: Der Mensch ist letztlich dem Zugriff des Menschen und einer totalitären Gesetzlichkeit entzogen: »Nur die Bindung an ein Unendliches« – sagt Hans Küng – schenkt Freiheit gegenüber allem Endlichen«<sup>123</sup>. Damit stellt die *Theonomie* des Menschen auch und gerade die *Autonomie* konkreten Handelns sicher. – Das zweite: Wenn von Gott her ein letztes Vertrauen in die Wirklichkeit, den Sinn und Grund und die letzte Werthaftigkeit menschlichen Daseins garantiert ist, dann können die Wertmaßstäbe die »das menschliche Leben in seiner individuellen und sozialen Dimension auf Dauer gelingen läßt« als *Gottes Wille* angenommen werden<sup>124</sup>. – Ein dritter Hinweis zur Frage der Projektion und überindividuellen Schuldverflechtung: Wenn unser Gott der Gott Jesu Christi ist, dann ist darüber entschieden: *Gott kann fairerweise als Ziel infantiler Verwerfungsängste und Schuldgefühle nicht in Anspruch genommen werden*, weil er nämlich der Gott ist, »der den Gottlosen gerechspricht« ohne Gegenleistung aufgrund des vertrauenden Glaubens an ihn (Röm 4,5).

Und doch, es scheint immer noch ein Punkt des Widerspruchs weiterzubestehen, der es nicht erlaubt, auf die aus christlicher Freiheit erwachsenden Möglichkeiten versöhnenden und versöhnten Handelns auszugreifen, ohne darüber eigens nachgedacht zu haben: das *Problem der kirchlichen Erbsündenlehre*.

### III. IN SÜNDEN GEZEUGT?

Sind wir von Hause aus *gut oder böse*? Dies ist eine ganz und gar nicht nebensächliche Frage. Denn: Wie immer unsere Antwort lautet, sie bestimmt unser Verhalten zur Wirklichkeit, unser Verständnis der Wirklichkeit, unser Umgehen mit Welt und Geschichte, Familie, Gesellschaft und Staat, unser religiöses Bewußtsein. Wer in seinem Kind den gefallenen Adam der Bibel sieht, wird es anders erziehen,

<sup>123</sup> H. Küng, *Christ sein* (München 1974) 526.

<sup>124</sup> A. a. O., 525.

als jemand, der davon ausgeht, daß Menschen von Natur aus eigentlich doch gut sein möchten und für das Gute empfänglich wären.

Eine Gesellschaft aber, die davon überzeugt ist, daß im Menschen ein böses Tier schlummert, stets bereit aggressiv auf die Mitwelt loszugehen, wird bei der Gestaltung der sozialen Normen die Kontrolle in den Vordergrund stellen. Eine Religion, die den Menschen als »Sünder von Geburt an« betrachtet, wird sich eher dafür einsetzen, den Menschen vor dem Bösen zu bewahren und von der Sünde zu erlösen, als ihn zur eigenständigen kreativen Verwirklichung seiner Fähigkeiten und zur Übernahme selbständiger Verantwortung zu ermutigen. Sie wird der menschlichen Freiheit stets von Grund auf mißtrauen. Wie beantworten Christen *die Frage nach der Ausgangslage* des Menschen?

## 1. Kirchliche Erbsündenlehre

Die Antwort der westkirchlichen Tradition läßt sich mit einem Satz wiedergeben: *Der Mensch kommt böse zur Welt*. Für diesen Sachverhalt steht der Begriff ›*Erbsünde*‹. Der Mensch war ursprünglich von Gott *gut geschaffen*, hat aber Gott dann den *Gehorsam aufgekündigt*; dieser Ungehorsam ist schuld an allen Übeln der Welt; diesen Ungehorsam ›erbt‹ der Mensch sozusagen, das heißt: die Sünde ist mit den Wurzeln des menschlichen Daseins so verwachsen, daß sich *jeder Mensch in seiner ganzen Existenz immer schon als Sünder vorfindet*. Alle Menschen stehen also in einem verkehrten Verhältnis zu Gott und sind *unfähig, aus eigener Kraft das Heil zu erringen*. Was für Interessen verfolgt diese Lehre? Welches sind ihre Anliegen?<sup>125</sup>:

Um diese Fragen aufzuklären, müssen wir uns jetzt mit dem bereits angedeuteten Sündenbegriff des *Aurelius Augustinus* eingehender beschäftigen. Er, einer der größten Denker christlicher Theologie,

<sup>125</sup> Vgl. zur theologischen Gesamthematik: *U. Baumann*, Erbsünde?, 197–212 und die dort verarbeitete Literatur; *ders.*, Art. Erbsünde, in: J. B. Bauer (Hg.), *Die heißen Eisen von A-Z*. Ein aktuelles Lexikon für den Christen (Graz 1972).

hat dem Urteil der Forschung zufolge die Vorstellung von der Erbsünde im 5. Jahrhundert geprägt<sup>126</sup>. Sie richtete sich als Kampfmittel gegen den optimistischen Moralismus des Pelagius, eines britischen Mönchs, der nach Augustins Unterstellung gelehrt haben soll: jeder Mensch sei grundsätzlich fähig, mit seinen guten Kräften heilvoll zu handeln und das Beispiel Christi würde uns nur innerlich anspornen, in der Nachfolge Christi Gottes Gebot zu erfüllen. Aus der Erfahrung eigenen sittlichen Ungenügens – die jungen Jahre des späteren Kirchenvaters waren, wie er selbst berichtet, ziemlich chaotisch verlaufen – war es für Augustin dagegen völlig ausgeschlossen, daß ein Mensch zu Gott findet, wenn nicht Gott selbst ihn zu sich zieht und heimlich führt. Eigene Einsicht brachte also Augustin dazu, das Grundaxiom der paulinischen Rechtfertigungslehre radikal ernst zu nehmen: der Mensch wird *durch Gnade allein* und ohne sein Verdienst heil gemacht (Rm 3,23). Durch seine menschliche Freiheit und sein moralisches Bemühen kann er mit Gott nicht ins Reine kommen. Er ist absolut und total auf Gottes gütige Erwählung in Jesus Christus angewiesen. Deshalb ist auch die Kindertaufe zur »Vergebung der Sünden« absolut heilsnotwendig. Aber warum? Hier antwortet Augustinus mit seiner Erbsündenlehre: Wir sind durch Zeugung schuldig.

»Damals (im Paradies) begann das Fleisch wider den Geist aufzubegehren, und wir werden mit diesem Widerspruch behaftet schon geboren. Von jener ersten Sünde ist uns der Anfang des Todes überkommen und tragen wir in unseren Gliedern und unserer verderbten Natur den Kampf mit dem Tode oder den *Sieg des Todes*.

Gott hat den Menschen gut erschaffen, er der Urheber der Naturen, doch nicht der Gebrechen; aber durch eigene Schuld verderbt und gerechterweise verdammt, hat der Mensch Verderbte und Verdampte erzeugt. Denn wir haben uns alle in jenem einen (Adam) befunden, da wir alle nur in jenem einen bestanden haben, der in die Sünde fiel *durch das Weib*, das vor der Sünde aus ihm geschaffen worden ist. Noch war uns im einzelnen zwar die Form nicht erschaffen und zugeteilt, in der wir als Einzelwesen leben sollten; aber das Stammwesen war da, aus dem wir durch Fortpflanzung hervorgehen sollten. Und weil jenes wegen der Sünde dem

<sup>126</sup> Die wohl umfassendste und kritischste Recherche zu dieser Frage wie zur Dogmengeschichte der Erbsünde stammt von J. Gross, Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas 1–4 (München 1960/1963/1971/1972).

Verderben anheimgefallen und mit Todesbanden umstrickt und gerechterweise verdammt war, so sollte auf dem Weg der Zeugung von Mensch zu Mensch *den Nachkommen das gleiche Los* zuteil werden. Im Mißbrauch des freien Willens hat demnach die ganze Folge des Elends ihren Ursprung, die das Menschengeschlecht in eine Kette von Unheil bis zum endgültigen Untergang im zweiten Tode (der *ewigen Verdammnis*) geleitet, nachdem einmal sein Anfang verderbt und damit gleichsam seine Wurzel krank geworden war. Ausgenommen sind davon nur jene, die durch Gottes Gnade erlöst werden.«<sup>127</sup>

Augustins für die westkirchliche Theologie so überaus folgenschwere ›Entdeckung‹ beruhte auf *Mißverständnissen des biblisch-exegetischen Sachverhalts*:

1. Er sah seine Erbsündenlehre im 5. Kapitel des Römerbriefes (5,12–21) grundgelegt, weil er Paulus in einer altlateinischen Bibelübersetzung las, die zwei sinnentstellende Übersetzungsfehler enthielt. Der erste Fehler suggerierte fälschlicherweise, daß Adam seine Sünde auf seine Nachkommen übertragen habe: »... und so die *Sünde* ihren Weg nahm zu allen Menschen...« (Rm 5,12). Die spätere offizielle kirchliche Übersetzung Vulgata korrigierte richtig: »... und so der *Tod* seinen Weg nahm zu allen Menschen...«. Trotzdem hielten die abendländischen Theologen bis auf Erasmus von Rotterdam (1466–1536) unverdrossen daran fest, daß es die *Sünde* sei, die den Menschen übertragen werde. Ein zweiter Fehler unterlief Augustin aufgrund derselben Bibelübersetzung bei der Auslegung der Wendung: »in quo omnes peccaverunt«, die er übersetzte: »in dem (= Adam) alle gesündigt haben« (V. 12). Dieses »in Adam« verstand Augustinus nun so: alle Nachkommen Adams seien schon in seinem Samen vorgebildet gewesen und hätten durch diese physische Verbindung auch an dessen Sündenfall persönlich teilgenommen.

Tatsächlich kann dieses »in quo«, welches das griechische »*epho*« wiedergibt, sprachlich korrekt einzig durch das deutsche Wort *weil* übersetzt werden. Die griechischsprachige *Ostkirche* hat des-

<sup>127</sup> Civ. Dei 13,12–15/PL 41,387, Übersetzung nach: A. Heilmann (Hg.), Texte der Kirchenväter 1 (München 1963) 338.

halb Augustins ›Erbsündenlehre‹ auch nie akzeptiert. Man verwendete den Urtext des Römerbriefes, und dort war Rm 5,12 so zu lesen, daß »durch die Sünde der Tod ... seinen Weg zu allen Menschen genommen hat, *weil* tatsächlich alle Sünde getan haben«. Von einer ›Erbsünde‹ ist im Original also überhaupt nicht die Rede. Kurz gesagt: Die später vom Konzil von Trient (1543–1563) für die römisch-katholische Kirche dogmatisch ausformulierte Lehre von der Erbsünde ist tatsächlich *niemals Lehre der Gesamtkirche gewesen* und es auch nach dem Konzil nie worden (ein Umstand, der für die Einschätzung der ökumenischen Verbindlichkeit dieser Lehre nicht ganz ohne Bedeutung ist). Heute besteht unter den Exegeten aller Konfessionen weithin Übereinstimmung darüber, daß die Übersetzung: »*weil* alle Sünde getan haben«, die einzig mögliche und richtige Übersetzung ist.<sup>128</sup>

2. Augustins zweites Mißverständnis der Bibel bestand darin: Er verstand die ›*Schöpfungsgeschichte*‹ nicht als Gleichnis, sondern als historisches Protokoll und interpretierte sie zusätzlich von seiner ohnehin problematischen Auslegung der Römerbriefstelle her. Dies führte ihn zur Annahme eines historischen Urstandes: Der Mensch sei *ursprünglich heilig und vollkommen* an Körper und Geist geschaffen gewesen. Er hätte glücklich, ohne Leid, Krankheit, Sexualität und Tod im ›Paradies‹ gelebt. Die Sünde, die er dann trotzdem beging, habe deswegen nicht nur eine moralische Wirkung gehabt, sondern das natürliche Wesen »zum Schlechteren verwandelt« und das ziehe wiederum die Folge nach sich, daß sich diese erste Untat nicht nur durch Nachahmung, sondern *durch den Zeugungsakt* selbst über die ganze Menschheit verbreitet.

Nun lassen die gesicherten Erkenntnisse der paläontologischen Forschung – wie man weiß – für einen solchen ›*Urstand*‹ wie auch für die Abstammung der Menschheit von einem einzigen Menschenpaar keinen Raum mehr. Adam und Eva sind *nicht historisch!* Freilich, die naturwissenschaftlichen Unrichtigkeiten sind

<sup>128</sup> Der konsekutivische Gebrauch des »*weil*« (weil) ist bei Paulus auch in 2 Kor 5,4; Phil 3,12; 4,10 belegt. Zur exegetischen Debatte vgl. *Baumann*, Erbsünde?, 31f., 223f.

nicht das eigentliche Problem, sondern Augustins zweite Annahme: die Menschheit werde auf dem Weg über die *Zeugung* wegen der Adamssünde zu einer »*Masse von Verdammten*«, aus der Gott willkürlich auf das Verdienst Christi hin eine *vorausbestimmte Zahl* von Menschen rette. Augustinus bezieht in dieses Verdammungsurteil auch die ungetauft sterbenden Kleinkinder ein – trotz der im damaligen Nordafrika außerordentlich hohen Kindersterblichkeit –, weil sie »wegen des Bösen geboren (würden), durch das das Fleisch gegen den Geist begehrt«<sup>129</sup>. Das Böse liegt also in der *Konkupiszenz*, der bösen Begierlichkeit, die Augustin als Schuld und Strafe zugleich verstanden wissen will. Wenn die Konkupiszenz auch einen geistigen Sinn haben kann, als hochmütige Selbstbehauptung gegen Gott, so findet sie sich doch vorherrschend als *negative Qualifizierung der Sinnlichkeit und der menschlichen Sexualität*. Zweifellos übernimmt Augustin manche Begrifflichkeiten mehr gnostisch-manichäischen und neuplatonischen Vorbildern als der Bibel. Diesen Geistesströmungen hatte er sich ja zugerechnet, bevor er Christ wurde.<sup>130</sup>

3. Schließlich spielte für Augustins Theorie der *Freiheitsbegriff der Antike* eine wichtige, vielleicht die ausschlaggebende Rolle. Die damals vorherrschende neuplatonisch geprägte ›*Volksphilosophie*‹ folgte einem Freiheitsverständnis, das dem Menschen eine gewissermaßen *absolute, individuelle Handlungsfreiheit* zuerkannte, eine abstrakte Freiheit, die den Menschen nicht als geschichtliches, soziales Wesen wahrnahm, das aus der Beziehung zu anderen Menschen lebt, auf sie angewiesen ist und unter ihrem Einfluß steht. Man verstand Freiheit als eine rein geistige Eigenschaft der Seele, genauer als Wahlfreiheit, die dem Willen die Macht gibt, zwischen Gott und Welt zu wählen. Gegen diese überzogene Vorstellung von Freiheit wandte sich Augustinus mit seiner Erbsündenlehre. Da er aber – wie 1100 Jahre später auch noch Martin Luther – das eigentliche Problem, nämlich die Welt- und Menschenlosigkeit dieses Freiheits-

<sup>129</sup> Contr. Iul. 2, 10,33/PL 44,696f.

<sup>130</sup> Ausführlich mit dieser Frage befaßt sich H. Häring, Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins (Zürich-Einsiedeln-Köln, Gütersloh 1979); vgl. Baumann, Erbsünde?, 30, 212f.

ideals nicht durchschaute, begnügte er sich, theologisch aufzudecken, daß diese absolute Wahlfreiheit den Menschen nur als Feind Gottes entlarve und sich letztlich als tödliche Gefahr für sein Menschsein erweise. Erst im 20. Jahrhundert setzte sich die Erkenntnis durch: *Freiheit* ist durchaus nicht der Ausgangspunkt sondern *das Ziel* menschlicher Existenz. Hermann Häring faßt den Stand heutiger Erkenntnis folgendermaßen zusammen:

»Wir Menschen sind nicht von Geburt an frei. Sondern unser Wachstums- und Reifeprozess kann innerhalb unserer biographischen und sozialen Situation mit guten Gründen als Weg zur Freiheit begriffen und entsprechend beurteilt werden. Nicht daß die einen (in Reaktion auf erfahrenes Böses) böse werden, ist dann erstaunlich, sondern daß andere trotz vergleichbarer Unrechtssituation zu einem lebensbejahenden Charakter finden. Freiheit wäre dann eine *unerzwingbare Möglichkeit*, ihrerseits ein nur durch Freiheit erklärbares Ziel, während Unfreiheit deren bedauerlicher, wenn auch verständlicher Mangel ist.«<sup>131</sup>

Wenn wir diesen dynamischeren Freiheitsbegriff in Rechnung stellen, müssen wir mit dem *Begriff Schuld* theologisch sorgsamer umgehen: Es zeigt sich dann,

- daß wir einen deutlichen Unterschied zu machen haben zwischen *Verursachung und zurechenbarer Schuld*,
- daß wir zu unterscheiden haben zwischen *Schuld im Sinne von rechtlicher Haftung und moralischer Verantwortlichkeit* und
- daß wir unterscheiden müssen zwischen *Schuldgefühlen und schuldhaftem Verhalten, das dem in uns realisierten Maß an Freiheit entspringt* und schließlich
- daß Schuld oder – im christlichen Sinne des Wortes – »Sünde« nicht zuerst mit abstrakten Ordnungs- und Wertsystemen oder theologischen Theorien zu tun hat, sondern mit dem Unheil von Mitmensch und Welt. *Gesündigt wird am Menschen!*

Die lateinisch sprechende *Westkirche* übernahm Augustins Erbsündenlehre trotz der Mängel, die schon damals durchaus nicht allen

<sup>131</sup> Häring, Das Problem des Bösen, 124f. (dort weitere Verweise).

Theologen verborgen waren, schwächte sie aber bald in entscheidenden Punkten ab:

- Die *scholastische Tradition* folgte im Wesentlichen der Lehrmeinung des *Thomas von Aquin* (1225–1274)<sup>132</sup>, der die Erbsünde als Mangel an übernatürlicher, heiligmachender Gnade deutete. Da nicht selbst verschuldet, könne diese Erbsünde nur im übertragenen (»analogen«) Sinne als Sünde bezeichnet werden. Ungetauft sterbende Kleinkinder würden deshalb wenigstens einer »natürlichen Seligkeit« teilhaftig. Die römische Kirche folgte mit anderen Worten der harten Linie Augustins nicht.
- Spätere, *reformatorische Tradition* orientierte sich mehr an der Interpretation der *Augustinerschule*, wonach der Begriff »Erbsünde« die theologische Tiefendimension der Sünde anzeigen wolle: Sünde bedeute nicht einfach eine einzelne Tat, sondern sei der sichtbare Ausdruck einer personhaften Grundhaltung. Die einzelne Sündentat sei deshalb nur schlechte Frucht eines schlechten Baumes, jeder Mensch an seiner »Erbsünde« oder besser *Personsünde* also selber mitschuldig.<sup>133</sup>

Die Funktion dieser Adamssündenlehre besteht letztlich darin, festzuhalten, daß das Heil des Menschen ganz *allein aus Gottes Treue* kommt, daß wir es uns nicht »verdienen« können, aber eben, – und das ist das Befreiende –, es uns auch nicht »verdienen« müssen: »Wer Gott vertraut, kann vor ihm bestehen und wird leben« (Röm 1,17). Wie aber soll man mit der doch reichlich fragwürdigen Erklärung für diesen Sachverhalt verfahren? Die spätere Vorstellung einer »ererbten Schuld« scheint ja nun in fast jeder Hinsicht problematisch. Wir wollen uns im Folgenden mit vier theologischen Entwürfen beschäftigen, die auf sehr unterschiedliche Weise versuchen, das Phänomen des Unheils in der Welt auf eine dem modernen Menschen zugänglichere Weise zu erklären. Diese vier Modelle ergeben zusammen einen gewissen Gesamtrahmen für eine zeitgemäße christliche Antwort auf die Frage nach der Ausgangslage des Menschen.

<sup>132</sup> Vgl. *Gross*, 3, 229–267.

<sup>133</sup> Stellvertretend sei hier etwa *E. Kinder*, *Die Erbsünde* (Stuttgart 1959) erwähnt.

Die ersten beiden Modelle stammen von evangelischen, die beiden letzten von katholischen Theologen.

## 2. Heutige Erklärungsversuche

RUDOLF BULTMANN: *Sünde als geschichtliche Wirklichkeit*: Noch konsequenter als Paulus deutet Rudolf Bultmann die Ausgangssituation auf die *existentielle Situation* des Menschen:

»Für das biblische Denken (ist) die eigentliche Wirklichkeit die *Geschichte*. Nicht der kosmischen Natur ist der Mensch eingefügt – ihr steht er vielmehr gegenüber –, sondern der Geschichte, in der er vermöge seiner Entscheidungen und Schicksale sein Gepräge gewinnt. Das eigentliche Leben des Menschen wächst also in der Sphäre des Individuellen, der jeweiligen Begegnungen. In seiner *jeweiligen Entscheidung* – sei es Entscheidung zur Tat oder der Wille, sich dem Schicksal zu öffnen oder zu verschließen – liegt für den Menschen der Gewinn oder Verlust seines eigentlichen Seins. Denn hier, in der Entscheidung und nicht im Aufschwung seiner denkenden Anschauung zur zeitlosen göttlichen Welt, steht er vor Gott. Denn eben im konkreten geschichtlichen Geschehen begegnet Gott als der Fordernde, der Richtende und der Begnadigende...

›In Christus‹ ist der ›eschatologische‹ Einbruch der jenseitigen Welt in die irdische Welt erfolgt, der Einbruch der göttlichen Welt, in der nicht mehr das menschliche Werk, sondern nur die göttliche Gnade Geltung hat und verleiht; in der der menschliche Stolz gebrochen ist und alles ›Rühmen‹ aufhört und das ›Glauben‹ an seine Stelle tritt. Hier gilt nicht mehr Tugend und Verdienst; hier gibt es nur Erwählte und Berufene. Hier ist denn auch sinnlos geworden, was Menschen sonst unterscheidet; *alle stehen in gleicher Weise als Empfangende vor Gott ...* Es handelt sich ... um eine Gleichheit, die allen Menschen als Bestimmung eigen ist, da sie mit Adam ›nach dem Bilde Gottes‹ geschaffen sind, und die sich realisiert, wo der Mensch die Wendung vollzieht, um ›in Christus‹ zu erkennen, daß sein eigentliches Wesen nicht in der Welt der Erscheinungen seinen Ursprung hat und nicht in ihr seine Erfüllung findet; wo er dessen inne wird, daß er hier als ein Fremdling zu Gast weilt, und daß jede der geschichtlichen Begegnungen, in denen sich sein Leben hier abspielt, die *Entscheidungsfrage für oder wider die göttliche Welt* enthält.«<sup>134</sup>

<sup>134</sup> Rudolf Bultmann, Adam, wo bist du?, in: Glauben und Verstehen 2 (Tübingen 3/1961) 110, 114f.

Im *Hier und Jetzt*, da Gottes Anspruch in der Begegnung mit dem jeweiligen Nächsten ergeht, als Aufforderung zur Tat der Liebe, muß also immer erst entschieden werden, wie ich zu Gott stehe. In dieser Entscheidung steht dann allerdings nicht nur ein bestimmtes sittliches Verhalten zur Diskussion, sondern ich selbst, meine Vergangenheit und meine Zukunft. Wie ich mich verhalte, so bin ich! Sich auf die Vergangenheit, das Erreichte, Gesicherte festlegen, heißt zugleich, sich auf die verpaßten Gelegenheiten, auf die nicht eingelösten Verheißungen und Versprechungen, sich auf die in der Vergangenheit aufgehäuften Schuld, die unerledigten Geschäfte festlegen. Solches Verhalten beurteilt die Schrift als Angst, Verschlossenheit, Unglaube, *Sünde gegenüber der Zukunft*. Zukunft ist Gottes unverfügbares Geschenk. Sünde heißt: aus dem Irdisch- Vergänglichem (dem ›Fleisch‹), statt aus dem Göttlich-Unvergänglichem, der Zukunft Gottes (dem ›Geist‹), leben wollen. Der Mensch, der nur auf sich selber traut und baut, ist der Mensch der Sünde.

Diese Grundhaltung ist die in jeder Sünde sich immer wieder anzeigende *Ursünde des Abfalls* von Gott. Ursünde ist so verstanden aber keine zeitliche Qualifikation, die Antwort geben wollte auf den historischen Ursprung der Schuld in der Menschheit und im einzelnen Menschen. Ursünde meint nicht etwas, das über das bloße Faktum hinausreicht, sondern sie deutet dem Menschen, der weiß, daß er immer wieder versagt, die *theologisch-existentielle Tiefendimension* seiner Schuld aus. Es geht theologisch nicht um einzelne Sündentaten, sondern um unser *Sünder-Sein*. Theologisch stellt sich unsere Situation außerhalb der durch Christus eröffneten Möglichkeit des Glaubens als Todesverfallenheit, Heillosigkeit und Gottlosigkeit dar. Praktisch sind wir nach dieser Deutung immer unterwegs von der Wirklichkeit des Unglaubens zur Möglichkeit des Glaubens<sup>135</sup>.

Wir kommen um einige kritische Rückfragen an Bultmann nicht herum. Es ist ja grundsätzlich die Frage, ob man das paulinische Ge-

<sup>135</sup> Für diese weiterführende Deutung vgl. 25, in: *Bultmann*, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen 5/1965) 249–254. Eine etwas andere Sicht ergibt sich aus dem Johannesevangelium. Sünde findet sich dort eindeutig bestimmt als Unglaube gegenüber der positiven Offenbarung Gottes im Logos-Christus. Vgl. *Ders.*, *Das Evangelium des Johannes* (Göttingen 19/1968) 39f., 423–425.

schichtschema so kräftig monopolisieren darf. Wird nicht »der Mensch vor Gott« von Bultmann zu *subjektivistisch* und abstrakt gesehen? Wird hier nicht faktisch der zwischenmenschliche Bereich ausgeklammert, als ob der Mensch zum Mitmenschen erst über Gott als Relaisstation ein Verhältnis hätte, als ob nicht gerade die Beziehung zum Mitmenschen Entscheidendes zum Verhältnis zwischen Gott und Mensch zu sagen hätte? Zwar denkt Bultmann natürlich auch über die soziale Dimension der Sünde nach. Er spricht dann von der »Welt der Sünde«, an der jeder Mensch durch eigene Entscheidung mitschuldig werde<sup>136</sup>. Aber gibt es in Bultmanns Konzept wirklich genügend Raum für eine echte Entwicklung, ein Werden der existentiellen Grundhaltung? Die ganze Wirklichkeit scheint zurückgenommen in die (seltenen) unanschaulichen »Augenblicke« personaler Entscheidung? Schließlich: Ist es denn richtig und zulässig, dem Unglauben generell den Bereich der Vergangenheit, dem Glauben allein die Zukunft zuzuweisen? Deutet nicht das reformatorische Axiom, der Mensch sei »Gerechter und Sünder zugleich«, darauf hin, daß er, sofern er glaubt, in seinen Entscheidungen immer schon *auch* der ist, der Gott gehorsam war?

Damit ist nichts zurückgenommen: Wir bleiben als Menschen für unser Heil immer auf unseren Schöpfer und auf die liebende Zuwendung unserer Nächsten angewiesen. Das bedeutet: Gottes Zuwendung *kommt uns immer schon zuvor*. Die theologische Dimension der Schuld darf jedoch nicht den Blick für die alltägliche Wirklichkeit verstellen, wo es mit Schuld und Versöhnung im Horizont zwischenmenschlicher Beziehung auf weitaus vielfältigere Weise konkret zugeht. Diese realistischere Sicht menschlichen Heils und Unheils wird man als die Sicht der synoptischen Evangelien kritisch korrigierend schon Paulus und erst recht Bultmann gegenüberstellen müssen.

PAUL TILLICH: *Sünde als Entfremdung*: Eine völlig andere, systematisch-philosophisch orientierte Betrachtungsweise begegnet uns bei Paul Tillich. Sie entwickelt sich am eindrucklichsten im Vergleich des christlichen und marxistischen Menschenbildes:

<sup>136</sup> So etwa in: *Theologie des Neuen Testaments*, 253–260.

»Wenn man ... von einem Fall spricht, so setzt man eine Wesensstruktur voraus, von der der Mensch abgefallen ist. Es ist eine Grundlehre des Christentums, daß das Sein als Sein gut ist, daß die Schöpfung und mit ihr der geschaffene Mensch gut ist. Adam, ist das *Symbol* für die ursprüngliche Gutheit oder Unschuld des geschaffenen Menschen. Das bedeutet nicht, daß Adam vollkommen ist (nur eine irregeleitete Theologie hat so etwas behauptet), sondern es bedeutet, daß der Mensch in Adam als potentiell gut symbolisiert ist. Adam ist das Element *träumender Unschuld* und *schöpferischer Möglichkeiten*, das in jedem Menschen vorliegt. Der Mythos vom Paradies ist der Mythos vom Wesen des Menschen in seiner unentfalteten Unschuld und Potentialität. Wenn die christliche Theologie von Adam spricht, so gibt sie eine Wesenslehre vom Menschen. Sie sieht den Menschen in seiner Endlichkeit und in seiner Freiheit. In der Einheit dieser beiden Qualitäten liegt die Möglichkeit des Falles. Der Mensch als endliche Freiheit kommt in *Widerspruch mit seinem Wesen*, wenn er in die Wirklichkeit übertritt. Er löst sich von seinem göttlichen Ursprung, wenn er die Möglichkeiten seines Wissenkönnens und seiner Mächtigkeit zu verwirklichen beginnt. Er verliert das Paradies der träumenden Unschuld und mit ihm die Einheit mit der Natur und mit sich selbst. Er ist im Zustand der *Entfremdung* – und nicht nur als einzelner, sondern auch als Gruppe.«<sup>137</sup>

Typisch für Tillich ist der Begriff der »träumenden Unschuld«. Der Mensch, der geboren wird, ist *weder schuldig noch unschuldig*, sondern befindet sich im Zustand der Unentschiedenheit, der reinen unverwirklichten Möglichkeit. Diese Potentialität versteht Tillich als das ursprüngliche geschöpfliche Wesen. Sobald der Mensch aber von seiner Freiheit Gebrauch macht und anfängt, sein Wesen existentiell zu vollziehen, ist er ihm entfremdet, wird eine Diskrepanz zwischen seiner Selbstbestimmung und der göttlichen Bestimmung offenbar.

Tillich läuft Gefahr, so mißverstanden zu werden, als wolle er die *existentielle Verwirklichung* als solche zum *Sündenfall* erklären. Ist es richtig, von einer »Wesensstruktur« zu reden, »von der der Mensch abgefallen« sei? Ist eine solche ontologische Betrachtungsweise überhaupt zutreffend? *Muß* der Mensch »sich von

<sup>137</sup> P. Tillich, Der Mensch im Christentum und im Marxismus, in: Gesammelte Werke 3 (Stuttgart 1965) 199.

seinem göttlichen Ursprung (lösen), wenn er die Möglichkeiten seines Wissenkönnens und seiner Wirklichkeit zu verwirklichen beginnt«? Was ist dieser göttliche Ursprung? Bedeutet er, daß dem Menschen eine Art präexistentes Wesen vorgegeben ist, das er in seinem kurzen Leben nur noch auszuzeitigen hätte, etwa so, wie man einen Film Bild für Bild projiziert und so die Illusion von Bewegung erzeugt?

Gewinne ich denn nicht mein Wesen als Mensch überhaupt erst dadurch, daß ich lebe? Entstehen uns unsere »geschöpflichen Möglichkeiten« nicht überhaupt erst durch die Beziehungen, in die wir durch unsere persönliche Lebensgeschichte verwickelt werden? Sind wir nicht *zu unserem Ursprung immer erst unterwegs*, um ihn zu suchen und zu finden? Gottes Bestimmung – das ist die Dimension, die man bei Tillich vergeblich zu entdecken sucht – Gottes Bestimmung *wird* erst mit dem Leben eines Menschen, ist offen für vielfältige Wandlungen.

Wenn die Bibel von Abfall spricht, dann denkt sie nicht an eine »Wesensstruktur«, sondern an die Untreue des Menschen gegenüber Gottes Wort, das in der konkreten Situation zu Menschlichkeit und Liebe fordert. In diesem Sinne könnte von »existentieller Entfremdung« nur insofern geredet werden, als der Mensch, der sich dem Nächsten verweigert, ihm fremd wird und sich selbst zum Einsamen macht.

Es ist der Vorzug einer evangelischen Deutung der Sünde, daß sie die personale und universale Tragweite menschlicher Schuld schonungslos zur Sprache bringt. Aber daraus kann wieder eine *falsche Sündenmystik* entstehen, die um des Anliegens der Rechtfertigung aus Glauben willen dem Menschen überhaupt nichts Positives zutraut – als ob der nicht *auch* befähigt wäre, aus einer ursprünglichen Haltung des Vertrauens heraus, seine Freiheit zu gebrauchen. Aber kommen wir – wie versprochen – zu den beiden katholischen Lösungen:

PIERRE TEILHARD DE CHARDIN: *Sünde und Evolution*: Pierre Teilhard de Chardin, Jesuit, Naturwissenschaftler und Theologe, gleichzeitig auf der Suche nach den urgeschichtlichen Spuren des Men-

schen und nach der Zukunft der Menschheit, einem, versuchte von einem *evolutionistischen Ansatz* aus das Phänomen des Bösen und der Schuld zu deuten. Als Paläontologe vermochte er der Vorstellung eines ›Urstandes‹ keinen Sinn abzugewinnen. Daß diese Schöpfung und der Mensch gut sei, ist für ihn ein Urteil, das erst von der endzeitlichen Vollendung her gesprochen werden kann. So lautet seine These:

»Keineswegs aus Unvermögen, sondern aufgrund der *Struktur des Nichts selbst*, über das er sich beugt, vermag Gott in seiner schöpferischen Tätigkeit nur auf eine einzige Weise vorzugehen: Er ordnet, eint nach und nach unter dem Einfluß seiner Anziehung, indem er das tastende Spiel der großen Zahlen, eine unermeßliche Vielheit von Elementen benutzt. Diese sind zunächst unendlich zahlreich, von äußerster Einfachheit und kaum bewußt – dann schrittweise seltener, komplexer und schließlich mit der Fähigkeit nachzudenken begabt. Doch was ist die unvermeidliche Kehrseite des Erfolges, der durch ein solches Vorgehen erreicht wird, wenn nicht die Notwendigkeit, in einem bestimmten Verhältnis Verluste in Kauf zu nehmen? Disharmonien oder physischen Zerfall im Vor-Lebendigen, Leiden beim Lebendigen, Sünde im Bereich der Freiheit: Keine im Entstehen begriffene Ordnung, die nicht auf allen Stufen *Unordnung* einschließt...

In sich ist das unorganisierte reine Mele nicht schlecht, aber weil vielfach, das heißt von seinem Wesen her in der Weise, wie es zur Ordnung gelangt, dem Spiel der Zufälle unterworfen, kann es niemals zur Einheit hin vorankommen, ohne – aus *statistischer Notwendigkeit* – hier und da Übel hervorzubringen. ›Necessarium est, ut adveniunt scandala‹. Wenn ... es nach unserer Auffassung nur eine eine einzige mögliche Weise zu schaffen für Gott gibt – nämlich evolutiv, auf dem Wege der Vereinigung –, ist das Übel und das Böse ein *unvermeidliches Nebenprodukt*. Es erscheint als eine von der Schöpfung nicht zu trennende Mühsal.«<sup>138</sup>

Mensch und Schöpfung sind (noch) unvollkommen. Sie erhalten ihren Sinn aus dem, was sie sein werden, wenn »Gott alles in allem« sein wird (1 Kr 15,28).

Wie die Entwicklung einer neuen Technologie zahllose Versuche erfordert, so ähnlich der Prozeß der universalen Evolution und der Geschichte. *Der Mensch ›kann‹ das Gute nicht von vornherein, er*

<sup>138</sup> P. Teilhard de Chardin, comment je vois, in: Oevre de Pierre Teilhard de Chardin II (Paris 1973) 212f. (nach eigener Übersetzung).

*muß es erst lernen und einüben.* Er kann im Prozeß des Werdens nicht vollkommen sein, solange die Vollendung aussteht. Als Individuum ist es ihm nicht möglich, die Welt zu vollenden. Zwar ist er fähig, das aus »statistischer Notwendigkeit« geschehende Böse zu erkennen und seine Folgen in mühseliger Sysiphusarbeit immer wieder neu zu überwinden, aber er kann es sich auch in freier Entscheidung zueigen machen. Das ist Sünde. Wir bedürfen darum der ständigen Hilfe durch die Christusoffenbarung, die uns aus der Isolation und Zerstreuung unter die Zufälle und unendliche Vielfältigkeit des Schöpfungsprozesses herausholt und zur Einigung in der endzeitlichen Gemeinschaft befreit. Grundsätzlich ist der Verlauf der Entwicklung für Teilhard trotz aller Pannen positiv und führt unbeirrt, Schritt um Schritt hin zur Einigung mit Gott im *Punkt Omega*.<sup>139</sup>

Teilhard's Weltanschauung hat die katholische Theologie ungemein ange-regt. Dennoch sind auch hier kritische Vorbehalte anzumelden: Halten wir zunächst fest, daß die Reflexion der Bibel über die Welt weder von der geschichtlichen Vergangenheit noch von der Zukunft im uns geläufigen Sinne ausgeht, sondern von der *konkreten, gegenwärtigen Erfahrung von Welt*. Diese Welt – trotz Übel und Sünde – ist Gottes Welt. Diese Welt ist gut, insofern Gottes Segen und Verhei-ßung über sie gesprochen ist, »der seine Sonne aufgehen läßt über Böse und Gute« (Mt 5,45).

Es ist der Vorzug des Teilhard'schen Gedankens, daß er die Dimension der Zukunft des Kosmos zum Ausgangspunkt macht. Aber es ist zurückzufragen, ob nicht der Ausgang der Evolution offener gesehen werden müßte, ob nicht das Phänomen der Freiheit grundsätz-lich auch die *Möglichkeit eines Scheiterns dieser Menschheit und dieser Welt* einschließt. Ist die Wirklichkeit der Sünde ernst ge-nug genommen, wenn sie nur als Reaktion der Freiheit auf die »Ne-benprodukte« der Entwicklung, das »statistisch« eben jetzt noch un-vermeidliche und in Kauf zu nehmende Übel gesehen wird? Freilich ist, um Teilhard gerecht zu werden, klarzulegen: Diese »statistische

<sup>139</sup> Teilhard hat sich seit 1920 wiederholt mit der Erbsündenthematik befaßt. Die wichtigsten Schriften, außer der schon zitierten, sind im 10. Band der Werke gesammelt (Paris 1969), deutsch (Olten-Freiburg/Br. 1972).

Notwendigkeit« bedeutet nicht eine Determination der Freiheit. Teilhard kommentiert nur, was Paulus konstatiert: »alle haben gesündigt«. Auch Paulus' Feststellung ist nichts anderes als ein ›statistischer‹ Erfahrungswert.

Aber ist das Böse, das der Mensch tut, nicht grundsätzlich *mehr als ein bloßer Mangel an Vollkommenheit*, ein Noch-nicht-Können, nämlich eine Macht, die das Sinnziel des einzelnen und das der Geschichte zumindest mitbestimmt? Ist nicht ebenso der Bereich Gottes in dieser Welt und Geschichte auf eine Weise gegenwärtig, die dem Leben jedes Menschen und jeder Generation etwas Definitives, Endgültiges, Nichtüberholbares gibt? Ich meine, daß für die persönliche Heilssituation des einzelnen Menschen und seine grundsätzliche Existenzentscheidung der Entwicklungs- beziehungsweise Fortschritts-gedanke nichts Entscheidendes beiträgt, so sehr natürlich die Frage nach dem Sinn des Ganzen und dem Ziel der Geschichte berechtigt und richtig ist. Immer geht es nämlich um Ja oder Nein, Vertrauen oder Unglauben gegenüber der letzten Wirklichkeit, auf die wir in manchen Situationen unseres Lebens immer wieder stoßen und die wir immer aufs neue als die eine, identische Wirklichkeit entdecken müssen.

Niemand kann anders zum Sinn seines Lebens gelangen, als durch die liebende Zuwendung eben dieses Lebens an jene mit-menschliche, soziale und geschichtliche, uns ansprechende und uns zur Antwort fordernde jenseitig-diesseitige Wirklichkeit. Darin ist Gottes Selbstmitteilung in Jesus Christus in der Tat vollkommen und unüberholbar.

PIET SCHOONENBERG: *Die Sünde der Welt: Von der sozialen Dimension* her versucht Piet Schoonenberg das Problem des Bösen zu erhellen:

»Aller Einfluß, der von einer freien Person auf eine andere ausgeht, gerade, weil sie freie Person ist, unter Achtung dieser Freiheit, ja im Anruf an diese Freiheit, fällt unter den Begriff *Situation*. Meine freie Tat bringt den andern immer in eine Situation, die zum Guten oder zum Bösen anspricht, die ihm Halt gibt oder Halt verlieren läßt, die ihm Werte und Normen vor-enthält oder es daran fehlen läßt. Diese Situation bestimmt seine Situation

nicht insoweit, daß er eine bestimmte gute oder schlechte Tat vollbringen müßte, sondern daß er *gezwungen ist, eine Antwort zum Guten oder Bösen zu geben*, oder auch eine Antwort zu vermeiden, aber dann Kraft einer eigenen freien Entscheidung. Durch meine freie Tat wird also nicht die Reaktion des andern bewirkt oder verursacht, sondern die Situation, auf die er frei entscheidend reagieren *muß*.

Der andere kommt so durch mich (wie übrigens ebenso durch tausend andere, auch unfreie Ursachen) in eine bestimmte Situation. Die Situation ist das Bindeglied von einer freien Entscheidung zur andern, so daß Geschichte als das Wechselspiel von Entscheidungen und Situationen definiert werden kann. Was also neben den sündigen Taten als zweiter Bestandteil der Welt genannt werden muß, ist die sündige Situation, die aus der Sünde ist und zur Sünde einlädt, obwohl sie aufgrund der Freiheit des andern auch zum Guten beantwortet werden kann...

Hier geht es nicht um die Situation, sondern um das Situiert-Sein der Person ... Die Sünde der Welt, aber auch die geschichtliche Sündigkeit einer bestimmten Familien- oder Kulturgemeinschaft – man denke zum Beispiel an den Antisemitismus, den Kolonialismus –, ist eine Wirklichkeit im Menschen selbst. In manchen wird sie zur sündigen Selbstbestimmung: eine Tat und vor allem eine Haltung, die man selbst übernommen hat; in andern ist sie das Situiert-Sein, das *Bestimmt-Sein im Spielraum der eigenen Freiheit* durch die Sünden der ersteren. Dieses sündige Situiert-Sein ist es also, was zu den persönlichen Sünden noch hinzukommen muß, damit man mit Recht von der Sünde einer Gemeinschaft, der Sünde der Welt sprechen kann.«<sup>140</sup>

Schoonenbergs Deutung gibt eine überzeugende Einsicht in die Macht und den Mechanismus des Bösen in der Welt: die Unheilsituation. Er versucht zugleich das Anliegen wahrzunehmen, daß Sünde nicht Verhängnis, sondern nur personale Entscheidung sein kann. Die beschriebene Situation begründet keine Notwendigkeit des Sündigens beim einzelnen – man wird nicht als Sünder geboren –, begründet andererseits aber einsichtig, daß wir für unser Heil über uns selbst und die Möglichkeiten menschlichen Heilshandelns hinaus auf Gottes befreiende Tat in Jesus Christus verwiesen sind.

Die Erfahrung des unentrinnbaren *Verflochtenseins* und Verstricktseins in das Unheil der anderen, das gleichzeitige Gefühl der

<sup>140</sup> P. Schoonenberg, Der Mensch in der Sünde, in: *Mysterium Salutis 2* (Einsiedeln 1967) 890f.

*Ohnmacht* des einzelnen angesichts der Sünde der Welt, dieses lähmende Gefühl der *Angst* gegenüber den akuten Bedrohungen der Humanität und der menschlichen Rasse, verbunden mit der gleichzeitig dämmernden dumpfen Einsicht irgendwie mitverantwortlich zu sein, sind vielleicht die moderne Erfahrung dessen, was in ähnlich bedrückender Lage Augustinus zu seiner Erbsündenvorstellung getrieben hat: Niemand kann uns retten, als Gott allein durch Christus Jesus.

Aber Schoonenbergs Lösung, so beeindruckend sie sein mag, bringt nicht den gesamten Problembereich der Erbsündenlehre zur Darstellung: Sie orientiert sich am traditionell katholischen Sündenbegriff, der unter Sünde im Wesentlichen eine konkrete *einzelne Übertretung* des göttlichen Gebotes versteht. So wird zu wenig bedacht, woran dem evangelischen Sündenverständnis besonders liegt: Die Sünde ist *existentielle Grundhaltung* des Unglaubens schon vor jeder konkreten Sündentat. Nicht die Schwere der einzelnen Übertretung ist wichtig, sondern die innere Haltung. Schoonenberg bleibt bei der eigentlich überflüssigen Frage stehen, wie es dazu kam und kommt, daß alle Sünden begehen. Das Situiert-Sein in einer sündigen Menschheit will er keinesfalls dem einzelnen zur persönlichen Schuld anrechnen; es begründet aber auch nicht schlüssig das empirische Faktum der Allgemeinheit der Sünde. Das allerdings war das Anliegen des Erbsündendogmas gewesen. Nur, auf eine solche Begründung würden wir ohnehin wohl besser verzichten!

Irreführend kann dann Schoonenbergs Bezeichnung »*Sünde der Welt*« für die allgemeine Unheilssituation werden. Sünde ist vom Wort her ein aktiver Begriff, der eine Tat oder ein Verhalten qualifiziert, das Ergebnis freier Entscheidung wider Gott und sein Lebensangebot ist. Ob der Begriff »*Sünde der Welt*« nicht doch zu sehr der traditionellen Vorstellung eines vorpersonalen Schuldzustandes verhaftet bleibt, wenn von einem »sündigen Situiert-Sein« gesprochen wird? Es bleibt zu fragen ob nicht auch Schoonenbergs Antwort auf die Frage nach der Ausgangslage des Menschen künstlich bei der Betrachtung des Unheils stehen bleibt? Es ist wahr: die Geschichte ist Unheilsgeschichte. Aber ist sie nicht *zugleich Heilsgeschichte* und ist es immer auch gewesen und ist es auch heute?

Erhält der Mensch durch seine mitmenschliche Situation nicht auch gleichzeitig Anteil an Glaube, Liebe und Hoffnung und vermittelt ihm sein Mitsein mit den Menschen nicht sogar durch leidvolle und böse Erfahrungen hindurch – überraschend oft – trotzdem ein vertrauensvolles letztes Ja?

### 3. Schuld ist nicht Schicksal

Was ist zusammenfassend zu sagen? Kritisch zunächst: Der Begriff ›Ersünde‹ ist so problematisch und irreführend, daß er besser nicht mehr verwendet werden sollte. Sünde, die nicht in der verantworteten Entscheidung und Haltung gründet, persönlich behaftende *Schuld vor Gott als vorpersonalen Zustand kennt das Neue Testament nicht*. Was wäre das für ein Gott, der in grotesker Selbstbemitleidung sich an den Menschen für ein im kosmischen Maßstab lächerliches Vergehen so grausam rächte, daß er Kleinkindern, die das Unglück haben, vor ihrer Taufe zu sterben – was ja zuletzt wiederum auf ihn, den Herrn über Leben und Tod, zurückfällt –, seine Gegenwart verweigerte? Würde nicht der Kreuzestod Jesu zu einer Art Selbstbestrafungsaktion Gottes, der sich die Erschaffung einer unvollkommenen Menschheit nicht verzeihen konnte? Könnte solche Erlösung frei machen? Die Erbsündenlehre hat sich in der abendländischen Christenheit ohne Zweifel zwiespältig ausgewirkt, darum vor allem, weil sie die Dramatik des Weltgeschehens *auf die menschliche Schuldproblematik reduzierte*. Die Anliegen, welche die Erbsündenvorstellung allzu drastisch vertrat, könnten ohne Schwierigkeiten theologisch auch ohne ›Ersündendogma‹ richtig zur Sprache gebracht werden – wie dies in den ersten vier Jahrhunderten der Kirchengeschichte möglich war und bis heute von der ostkirchlichen Theologie gehalten wird.

Kein Zweifel: Wo es Menschen gibt, gibt es auch Schuld und Versagen und es ist nicht anzunehmen, daß dies jemals anders gewesen sein sollte.

- Jeder Mensch bedarf der fortdauernden Befreiung und Erlösung durch die zuletzt in Jesus Christus offenbar gemachte Möglichkeit

des Gottvertrauens. Diese Welt ist voll Unheil, und es gibt gewiß so etwas wie eine soziale Dimension des Bösen (wie aber auch auf der anderen Seite des Guten!).

- Das Faktum der Schuld ist in der Menschheit allgemein, aber es gründet in der *personalen Tat jedes einzelnen Menschen* und nicht in einem wie auch immer erklärten Verhängnis. Eine ›Erb-Sünde‹ braucht die Theologie schon deshalb nicht, weil in der Tat – wie Schoonenberg einsichtig macht – jeder Mensch auch ohne eigene Schuld sich in einer Situation der Erlösungsbedürftigkeit befindet.
- Der Mensch ist nämlich – so Teilhard de Chardin – *nicht in Vollkommenheit geschaffen* und unter dieser Hinsicht auch nicht ›gefallener Mensch‹, sondern weil auf Gott hin immer erst *unterwegs*, auf dessen zuvorkommendes lebensschaffendes Wort, Jesus Christus, immer schon angewiesen. Es läßt sich aus dem Alten und Neuen Testament eindrücklich belegen, wie die Bibel den Menschen realistisch und unpräntiös als von Gott geliebtes, aber eben schwaches und versuchbares Wesen darstellt und wie Gott der Abwendung des Menschen nur stets mit noch größerer Geduld und barmherziger Liebe begegnet.
- Es geht bei der Schuld des Menschen, obwohl sie nur als individuelle, verantwortliche Schuld »vor Gott« in ihrer wirklichen Tragweite erkannt wird – und dies ist wohl eines der zentralen Anliegen der alten Erbsündenlehre –, nie nur um ein ›privatissimum‹ zwischen Gott und dem einzelnen, sondern um *persönliche Schuld »vor Gott« aber in übergreifenden sozialen, historischen, ökologischen Zusammenhängen*. Die Schuldproblematik heutiger Menschen ist also dadurch bestimmt, daß sie sich auf unabschätzbare Weise psychologisch, gesellschaftlich und politisch, historisch, strukturell und ökologisch *in Unheilsstrukturen verstrickt* sehen und sich auf unaufklärbare Weise dafür mitverantwortlich fühlen; so sehr, daß sie keine Möglichkeit mehr sehen, den eigenen, persönlichen Schuldanteil noch eruieren und übernehmen zu können. Für dieses das dann bleibende Gefühl einer unermesslichen Mitverschuldung scheint es keine Entlastung und keine Versöhnung mehr zu geben.

- Gegen solche ›tragische Schuld‹ lautet darum die zentrale Einsicht des Christentums, daß Gott es nicht darauf anlegt, den Menschen für seine Schuld zu bestrafen. Gottes Interesse ist es nicht, das Elend der Menschen zu mehren, sondern er macht ein *Heilsangebot*, ruft uns zu Frieden und Freiheit. Darum darf der Glaubende vor Gott aufrechten Hauptes zu seiner gebrochenen menschlichen Wirklichkeit stehen. Zu diesem Gott nämlich darf man sagen: »Ich glaube; hilf meinem Unglauben«! (Mk 9,4) Was aber heißt Ver-söhnung – wir kommen jetzt definitiv auf diese Frage zurück – und wie steht es um die christliche/kirchliche Praxis der Sündenvergebung heute?

#### IV. CHRISTLICHE PRAXIS DER VERGEBUNG HEUTE

Wir begegneten im *Alten Testament* einem bemerkenswert realistischen Menschenbild: Das Böse ist eine Tatsache, die eben mit dem Menschen in die Welt kommt und sich unaufhörlich ausbreitet, sobald dieser als handelndes Subjekt anfängt, sein Leben selber in die Hand zu nehmen. Wir sahen, wie der ursprünglich nur legalistisch verstandene Zusammenhang von Schuld als einer äußeren Rechtsverletzung mit Straffolge allmählich personalisiert und theologisch, das heißt von Gott her verstanden wurde. Die individuelle Einzigartigkeit des Menschen ›vor Gott‹ wird entdeckt, das Schlechte erweist sich als böse Tat, die aus der Abwendung von Gott kommt, und somit als *moralische Schuld*, für die nicht nur formell, sondern personal Verantwortung zu tragen ist. Wir beobachteten eine langfristige Entwicklung im Alten Testament, die wegführt von der Vorstellung einer Kollektivhaftung oder Sippenhaft hin auf eine *personbezogene Differenzierung der Schuldzuweisung*. Gott ist gerecht: Man wird bestraft, wofür man sich Schuld zugezogen hat. Schuld ist nicht Schicksal! Aber, die alttestamentliche Idee einer »sich selbst bestätigenden moralischen Weltanschauung« (Häring) scheitert letztlich an der Frage: Warum auch Unschuldige leiden müssen.

Das *Neue Testament* konzentrierte das Sündenverständnis noch mehr auf den Menschen. Kein Mensch – so zeigte sich – steht vor

Gott ohne Schuld da; moralische Vollkommenheit und ›Heiligkeit‹ oder ›Gerechtigkeit‹ ist unerreichbar, weil – wie Jesus drastisch aufweist – Sünde im Herzen des Menschen entsteht, sich nicht erst durch die Tat, sondern schon durch die *Gesinnung* und Handlungsabsicht verrät. Die unmoralische Gesinnung oder Tat, deutet Paulus, bringt freilich nur an den Tag, wie es um uns wirklichlich steht vor Gott bestellt: Der Mensch mißtraut Gott und sucht darum aus eigener Kraft sich heil zu machen. Sünde ist letztlich Unglaube und wird durch ihn zu einer den Menschen beherrschenden *todbringenden Macht*. Jesus selbst verstand die Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft, die er verkündete, als Aufforderung, Gottes Veröhnungsbereitschaft und Heilswillen gerade den Sündern und Ausgestoßenen anzusagen.

Mit dem Thema Versöhnung, der christlichen Praxis der Sündenvergebung erreichen wir das Ziel unserer Überlegungen. Sündenvergebung? Um den Sachverhalt zu verstehen, müssen wir uns wieder zuerst nach der Praxis Jesu erkundigen, um uns anschließend einigen wichtigen Daten aus der Geschichte der kirchlichen Vergebungspraxis vertraut zu machen.

## 1. Sündenvergebung in der Geschichte des Christentums

HAT JESUS SÜNDEN VERGEBEN? Zunächst fällt auf<sup>141</sup>: Die Evangelien geben uns keinen Hinweis darauf, daß Menschen direkt mit der Bitte an Jesus herangetreten wären, er möge ihnen ihre Sünden vergeben. Dies ist auch nicht zu erwarten, denn ein solches Ansinnen wäre nach jüdischer Glaubensüberzeugung tatsächlich gotteslästerlich gewesen, weil ja nur Gott allein als der Herr des Gesetzes, der Tora, Menschen ihre Übertretungen verzeihen konnte. Menschen kamen zu Jesus, weil sie krank waren, litten oder in Konflikte verwickelt waren, aus denen sie nicht herausfanden. Und da geschah es bis-

<sup>141</sup> Zur Auslegung des Schriftbefunds vgl. H. Leroy, Zur Vergebung der Sünden: Die Botschaft der Evangelien (Stuttgart 1974) = Stuttgarter Bibelstudien 73.

weilen, daß Jesus ihnen fast unvermittelt Sündenvergebung durch Gott zusprach. Aber *was hat Jesus eigentlich vergeben?* Wie hat er vergeben? Wenn wir die wichtigsten Episoden und Gleichnisse nachlesen, die von Jesu Umgang mit den Sündern handeln (zum Beispiel: die Heilung des Lahmen [Lk 5,17–25, der Besuch bei Zachäus [Lk 19,1–10, die ertappte Ehebrecherin [Jo 8,3–11, die Gleichnisse vom verlorenen Schaf [Mt 18,12–14 par. und vom verlorenen Sohn [Lk 15,11–32), stoßen wir auf drei typische Merkmale in Jesu Verhalten:

- statt von Verurteilung und Bestrafung ist von der *Freude* über die Rückkehr des Verlorenen die Rede;
- das Ziel der Versöhnung ist die *Integration* oder Neueingliederung des Sünders in die soziale Gemeinschaft, die Wiederbringung von Frieden (>schY-lom<) und menschlicher Geborgenheit;
- im Mittelpunkt des Geschehens steht nicht das Gesetz und ein beleidigter, eifersüchtiger Gott, sondern der durch Schuld ins Unglück geratene *Mensch* und ein Gott dessen Glück es ist, den verlorenen Sohn wieder in seine Arme zu schließen.

Dieses letzte Merkmal, die erstaunliche Konzentration der Schuldproblematik auf den mitmenschlichen Bereich und den Menschen ist nicht ohne weiteres verständlich: Wird Gott hier in den Hintergrund gespielt, Sünde und Sündenvergebung auf eine Angelegenheit des menschlichen Zusammenlebens reduziert? Keineswegs! Wir sind uns ja darüber im Klaren, daß für Jesus die >Vertikale<, nämlich die *Gottesbeziehung*, keine geringere Bedeutung hatte als die >Horizontale<, die *Beziehung zum Nächsten*. Aber für Jesus sind diese Richtungen nicht zwei Dinge nebeneinander, sondern Dimensionen der einen und selben Wirklichkeit von Schuld und Versöhnung. »Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir jedem Verzeihen, der uns Unrecht getan hat«, beten wir im Vater unser (Mt 7,12 par.) und wir erinnern uns an das Gleichnis vom hartherzigen Schuldner, dem sein König eine unermeßliche Schuld erließ, der sich hernach aber selbst nicht bereitfinden mochte nun auch seinerseits einem Kollegen einen lächerlichen Betrag auch nur zu stunden (Mt 18,21–35 par.). Der erste Johannesbrief hat daraus die Konsequenz gezogen:

»Wenn einer behauptet: ›Ich liebe Gott‹, und dabei seinen Bruder haßt, dann lügt er. Wenn er seinen Bruder, den er sieht, nicht liebt, dann kann er Gott, den er nicht sieht, erst recht nicht lieben. Christus gab uns dieses Gebot: Wer Gott liebt, der muß auch seinen Bruder lieben.« (1 Jo 4,20f.)

Jesu Vergebung bedeutete für die Menschen, die sie erfuhren zunächst, daß sie als Menschen ernst genommen und bejaht, in eine ›heile‹ Beziehung zur menschlichen Gemeinschaft gebracht wurden. Darüber hinaus aber beanspruchte Jesus für sich und die seinen: solche tatsächliche *Vergebung im menschlichen Zusammenleben* sei zugleich *Versöhnung mit Gott*. Das neue Verhältnis zu den Menschen verwirklicht und bestätigt das neue Verhältnis zu Gott als einem liebenden und barmherzigen Vater. *Gottesliebe und Nächstenliebe* hängen also unmittelbar zusammen. Dies bedeutet auch, daß Umkehr zu Gott immer zugleich Umkehr zu den Menschen sein muß. Die Verletzung göttlichen Gebots ist Verletzung mitmenschlicher Integrität, Störung der zwischenmenschlichen Gemeinschaft und darin und insoweit Störung der Gemeinschaft mit Gott: Sünde.

Jetzt wird deutlich was Jesu Botschaft vom großen Versöhnungsjahr Gottes (Lk 4,19 par.) bedeutet: Gottes Vergebungsbereitschaft ist grenzenlos, deshalb darf Jesus und darf *jeder Mann und jede Frau* diese Vergebung anderen zusprechen, denn Gott beharrt nicht auf Genugtuung für den Ungehorsam gegen sein ›Gesetz‹. Es gibt nur eine Bedingung: den wirklichen Willen zur Umkehr im Vertrauen auf Gottes Zusage.

Für Jesus ist Versöhnung darum weit mehr als die Mitteilung, daß Gott vergibt – denn was hilft uns diese Zusage, wenn unter den Menschen, mit denen wir leben, nichts davon zu spüren ist? –, sein Bemühen ist es darüber hinaus, den Menschen heil zu machen, ganz zu machen, indem er ihm zu einem menschenwürdigen Dasein, einem Platz unter den Lebendigen verhilft. Das Ziel der Sündenvergebung ist somit die *soziale Integration des ›Sünders‹ in die Heilsgemeinschaft*, die jetzt schon unter dem Zeichen der hereinbrechenden Gottesherrschaft steht, und ihm seine menschliche Würde zurückgibt.

Bedeutet dies, daß jede Form der *Wiedergutmachung* oder wenigstens symbolischen *Genugtuung*, der ›Strafe‹ oder ›Buße‹ ausge-

geschlossen werden soll? Solche aufgezwungene ›Straffreiheit‹ würde nicht ernstlich helfen, weil sie uns der Möglichkeit beraubte, den berühmten Schlußstrich unter eine Sache zu ziehen und einen neuen Anfang zu setzen. Wer sich selbst als strafwürdig erfährt und den man gegen sein Gewissen straflos ausgehen läßt, wird oft genug dazu getrieben, sich selber nun bewußt oder unbewußt härter und unnachsichtiger zu bestrafen, als jede von außen auferlegte Strafe hätte ausfallen können. Was das Evangelium richtigstellt, ist nichts anderes, als dies: Gottes Vergebung ist nicht der Lohn für menschliche Bußfertigkeit, sondern freies Geschenk der Liebe und Barmherzigkeit, und so soll es auch unter Menschen gehandhabt werden. *Buße*, Strafe, Wiedergutmachung wird umgewandelt in ein *Zeichen der Umkehr aus Dankbarkeit* für zuerst erwiesene Vergebung.

SÜNDENVERGEBUNG IN DER NEUTESTAMENTLICHEN GEMEINDE UND IN DER PRAXIS DER KIRCHE: Schon *die neutestamentliche Gemeinde* mußte erfahren, daß Gott leichter vergibt, als die Menschen. Bald sah sie sich mit Unrecht in den eigenen Reihen konfrontiert. Nicht in allen Fällen führte der Zuspruch von Gottes Vergebung zu einem wirklichen Neubeginn oder zu einer dauerhaften Heilung der Gemeinschaftsbeziehungen. Wie sollte die Gemeinde in solchen Fällen das Beispiel der Sündenvergebung, das Jesus gegeben hatte, in die Tat umsetzen? Konnte die Gemeinde überhaupt so, wie es Jesus getan hatte, Gottes Vergebung zusprechen?

In der Tat geht die kirchliche Praxis der Sündenvergebung schon auf die Jerusalemer Urgemeinde zurück. Im Matthäus- und Lukasevangelium finden wir eine detaillierte *Buß- und Verfahrensordnung*. Sie wird so beschrieben:

- »Wenn dein Bruder unrecht getan hat, dann geh zu ihm hin und rede mit ihm unter vier Augen darüber. Wenn er mit sich reden läßt, hast du ihn als Bruder zurückgewonnen.
- Wenn er aber nicht auf dich hört, dann geh wieder hin, diesmal mit einem oder zwei anderen; denn es heißt ja, daß zu jeder Rechtssache zwei oder drei Zeugen gehören.

– Wenn er dann immer noch nicht hören will, bring die Sache vor die Gemeinde. Wenn er nicht einmal auf die Gemeinde hört, dann behandle ihn wie einen Ungläubigen oder einen Zolleinnehmer.

Ich versichere euch: wen ihr hier auf der Erde ausschließt, der gilt auch im Himmel als ausgeschlossen; und wen ihr hier auf der Erde aufnehmt, der gilt auch im Himmel als aufgenommen.« (Mt 18,15–18; vgl. Lk 17,3ff.)

Es gäbe nun in exegetischer Hinsicht zu dieser urchristlichen Bußordnung, deren Ursprünge in die *Gemeindeordnung der jüdischen Synagoge* zurückreichen, vieles anzumerken; die Auslegung ist auch heute nicht unumstritten. Doch für unseren Zusammenhang mag es ausreichen, die entscheidenden Elemente des Bußgeschehens zu verdeutlichen:

1. Die sogenannte brüderlich-schwesterliche *Zurechtweisung*: Damit ist nicht ein scheinheiliges Herumreiten auf Fehlern der Nächsten gemeint. Es ging nämlich im altkirchlichen Bußverfahren nie um Bagatellen, sondern um wirkliche, schwerwiegende Störungen der Gemeinschaft. Offenliegende Schuld, das ist die Meinung der urchristlichen Gemeinde, kann nicht einfach hingenommen, sie muß besprechbar gemacht werden. Der Sünder soll seine Schuld selbst einsehen. *Schulderkenntnis* ist die erste Voraussetzung für die Umkehr.

2. Die Umkehr, ›*Metanoia*‹, ist das Ziel der Ermahnung. Auf die Schwester/den Bruder hören, heißt: Schuld übernehmen, Verantwortung anerkennen, das Böse von Tat und Verhalten sich selber eingestehen. Erst eigene Einsicht ermöglicht wirkliche ›*Metanoia*‹, wörtlich die Umkehrung der Denkrichtung, ein Umdenken und Umkehren auf dem eingeschlagenen schlechten Weg. Wir verwenden für diese innere Umkehr heute meist das Wort *Reue*. Es enthält zusätzlich ein affektiv-gefühlshafte Element: das schmerzliche Bedauern über eingesehenes Versagen, darüber, daß durch mich etwas geschehen ist, das nicht hätte geschehen sollen, aber auch den Wunsch und dann die Absicht, soviel an mir liegt, alles zu tun, um den angerichteten Schaden wieder in Ordnung zu bringen und gleichzeitig zu wissen, daß ich mir meine Schuld nicht selbst nachlassen kann, sondern auf Vergebung angewiesen bin. Reue und Umkehrbereitschaft können, wenn sie zur Versöhnung führen sollen, nicht im Herzen verborgen bleiben, sie

müssen in geeigneter Weise öffentlich werden: im *Bekennnis* vor dem ›Bruder‹, der ›Schwester‹, der Gemeinde, eben den Betroffenen. *Versöhnung ist nur möglich als gemeinsamer Neubeginn.*

3. Was aber, wenn der Ermahnte diesen Neubeginn nicht will? Dann, bestimmt die neutestamentliche Bußordnung, soll man ihm vor Zeugen noch einmal ins Gewissen reden. Wenn er auch jetzt nicht zur Einsicht kommt und auch auf die Gemeinde nicht hören will, und nicht zur Umkehr zu bewegen ist, dann freilich muß man ihn verloren geben. Er gehört nicht mehr zur Gemeinde, wird zum Fremden. Er ist ›*exkommuniziert*‹, ausgeschlossen von der Gemeinschaft mit Christus im Herrenmahl, ausgeschlossen von der endzeitlichen Heilsgemeinschaft mit Gott. Der uneinsichtige Sünder bleibt »gebunden« an seine Schuld und deren Konsequenzen. Das klingt hart. Jedoch, das Ziel der Gemeindeordnung, – darauf muß man achten – ist bis zum Schluß die Versöhnung. Im Vordergrund steht die *Beauftragung der Gemeinde* (nicht nur ihres Amtsträgers, wie man später las!), im Namen Gottes zu lösen. Da, freilich, wo die Einsicht zur Umkehr fehlt, kann auch Gottes Versöhnungsangebot nicht ankommen. Das »*Binden*« des unbußfertigen Sünders durch die Gemeinde ist kein Willkürakt, sondern nur die Feststellung, daß vor Gott eine »*Lösung*« von der Schuld nicht geschehen ist, weil diese Schuld eben gerade vor Gott nicht anerkannt und bekannt wird.

Der Auftrag in Gottes Macht Sünde zu vergeben, ist der *Kirche als Gemeinschaft* gegeben. Das bedeutet: Jeder Christ hat nicht nur die Macht, sondern auch die Pflicht zu vergeben. Er hat dort, wo es ihm möglich ist, schuldig gewordenen Menschen neu Gemeinschaft zu vermitteln, sie zur Umkehr zu bewegen, um ihnen so die in Jesus Christus erschienene Liebe und Menschenfreundlichkeit Gottes zu bezeugen. Es gibt viele Wege, die zur Versöhnung führen können. Welches der richtige Weg ist, hängt im einzelnen von der Situation ab, in der sich der Schuldige und auch der Vergebende ihm gegenüber befindet. Ziel allen Bemühens ist in jedem Fall, daß tatsächlich beides geschieht: die *Vermittlung eines neuen Verhältnisses zum Menschen* und die *Vermittlung einer neuen Beziehung zu Gott*. Voraussetzung aber ist der tatsächliche Wille zur Umkehr.

Die neutestamentliche Gemeinde nun, das müssen wir uns vor Augen halten, stand unter dem unmittelbaren Eindruck der *Naherwartung*. Die Zeit drängte, schien doch die Wiederkunft des auferweckten Messias Jesus unmittelbar bevorzustehen. In dieser noch ausstehenden Zeit würde sich die Scheidung der Guten und der Bösen vollenden. Entweder man bekehrte sich jetzt oder nie; diese Entscheidung mußte unwiderruflich und endgültig sein. Wer sie verriet, indem er unter die Macht der Sünde zurückkehrte und dort verharren wollte, hatte seine Chance vertan. Aber die Naherwartung erfüllte sich nicht, und immer häufiger standen die Gemeinden der Urkirche vor der Tatsache, daß aus berechtigten Gründen Ausgeschlossene, *Exkommunizierte*, schließlich doch wieder zur Besinnung kamen und um Wiederaufnahme in die Gemeinde baten. Wie sollte sich die Kirche verhalten? Es entstand eine der ersten tiefgreifenden und langdauernden theologischen Auseinandersetzungen in der Geschichte der Kirche.

Nein, es war für die *alte Kirche*<sup>142</sup> keineswegs ausgemacht, daß es neben der *Taufe zur Vergebung der Sünden* eine zweite Buße, eine sogenannte »zweite Rettungsplanke« geben sollte. Nicht, als ob diese Kirche nicht gewußt hätte um das bleibende Angewiesensein der Erlösten nicht nur auf Gottes Versöhnungsangebot, sondern auch auf die gegenseitige Verzeihung von Mensch zu Mensch. Aber bei dieser *zweiten Buße* ging es ja nicht um alltägliche Schuld und Unzulänglichkeit, sondern um Vergehen, die eine so schwere Störung des menschlichen Zusammenlebens darstellten, daß ein weiteres Verbleiben in der Gemeinschaft der Glaubenden der Kirche nicht mehr zuzumuten war. Wer so handelte, konnte kein Christ sein! Mord, Glaubensabfall, öffentlicher Ehebruch zum Beispiel waren solche

<sup>142</sup> Zur Geschichte der Buße vgl. R. Lendi, Die Wandelbarkeit der Buße. Hermeneutische Prinzipien und Kriterien für eine heutige Theorie und Praxis der Buße und der Sakramente allgemein erhellt am Beispiel der Bußgeschichte (Bern-Frankfurt/M-New York 1983) (vgl. Teile II.–IV.); G. Greshake, Zur Erneuerung des kirchlichen Bußwesens, in: A. Exeler u. a., Zum Thema Buße und Bußfeier (Stuttgart 1971) 61–121; H. Vorgrimmler, Buße und Krankensalbung (Freiburg 1978) = Handbuch zur Dogmengeschichte 4,3; Zur Geschichte des Evangelischen Bußverständnisses vgl. S. Hausammann, Buße Umkehr und Erneuerung von Mensch und Gesellschaft (Zürich 1973).

*kirchentrennenden Sünden*. Genau genommen setzte das Bußverfahren der alten Kirche da an, wo die neutestamentliche Gemeindeordnung endete. Es war ein Verfahren zur Wiederaufnahme, ›*Rekonziliation*‹, ausgeschlossener Gemeindeglieder. Darum sollte es dem Ernst dieser Sache gemäß unwiederholbar sein, sozusagen eine letzte Chance. An der Einmaligkeit der Buße hat die Kirche bis ins 7./8. Jahrhundert hinein praktisch festgehalten.

Voraussetzung für die Gewährung der Kirchenbuße war das *Bekennnis der Schuld vor der Gemeinde*, dem die liturgische Aufnahme in den *Büßerstand* durch den Bischof folgte. In unserem heutigen Sprachgebrauch meint das Wort ›Buße‹ in seiner ersten Bedeutung etwa die polizeilich verordnete Geldstrafe für ein Vergehen. Diese ›Buße‹ soll dem Gesetz Nachachtung verschaffen. Durch ihre Bezahlung leiste ich Ersatz für die im Übertretungsfall angedrohte Haftstrafe. Die alte Kirche verstand unter ›Buße‹ etwas völlig anderes: Buße hatte der reumütige Sünder in jedem Falle *vor* seiner Wiederaufnahme zu tun. Als öffentlicher Büßer war er von der Eucharistie ausgeschlossen und hatte nach dem Wortgottesdienst den Gottesdienstraum zu verlassen. Die Bußauflagen waren oft drakonisch und konnten sich über Jahre, ja Jahrzehnte erstrecken. Dennoch hatte diese Buße nicht in erster Linie den Sinn einer Strafe oder Genugtuung für die Sündenschuld, der Büßende sollte vielmehr durch freiwillige Übernahme der ihm auferlegten Entbehnungen den wirklichen Ernst seiner inneren Umkehr unter Beweis stellen und sich *bewähren*, ehe ihn der Bischof der Gemeinde in der Gründonnerstagsliturgie feierlich wieder aufnahm. Trotz des offiziellen Charakters versteht sich das altkirchliche Bußverfahren nicht als hoheitlich-richterlicher Akt der Kirche. Die Gemeinde urteilt nicht über den Sünder. Im Mittelpunkt steht vielmehr die *Fürsprache der Kirche für den Sünder*. Gott vergibt die Sünden, und diese Vergebung bedeutet Versöhnung mit der Kirche. Die Härte der Bußpraxis verführte freilich dazu, das Bußverfahren immer mehr ans Lebensende zu verschieben. So ist es nicht zu verwundern, daß die Bußdisziplin der alten Kirche seit dem 4. Jahrhundert verfiel und des ursprünglichen Ernstes verlustig ging.

Wie ging es weiter? Die *Erneuerung der kirchlichen Bußpraxis* begann – wie so oft in der Kirchengeschichte – nicht im Zentrum,

sondern ganz an der Peripherie, in den Klöstern Irlands und Schottlands (7./8. Jahrhundert). Das Neue war die Einführung der geheimen *Einzelbeichte*: Ein öffentliches Bekenntnis wurde nur noch von öffentlichen Sündern verlangt; diese ›Beichte‹ war jetzt beliebig oft wiederholbar und wenig später entstand aus der Wiederholbarkeit die *Beichtpflicht*; die Beichte kann man – allein schon aus zeitlichen Gründen ist dies notwendig – vor jedem Priester ablegen; der Priester wird zum *Beichtvater*, zum Seelenführer, dem auch *leichte Sünden* gebeichtet werden können und sollen; das erfordert wiederum ein detailliertes Bekenntnis; die Beichte wird zur Privatbeichte. Dadurch geht jener *ekklesiale Charakter*, der in der öffentlichen Buße der alten Kirche eine so große Rolle gespielt hatte, weitgehend *verloren*.

Theologisch entscheidend war, daß im Anschluß an diese Reformen allmählich die *Reihenfolge von Buße und Absolution umgedreht* wurde. Sündenvergebung wurde jetzt unmittelbar im Anschluß an das Sündenbekenntnis zugesprochen und der Versöhnte zur Eucharistie zugelassen, noch ehe er das ihm auferlegte Bußwerk erfüllt hatte. Die unmittelbare Konsequenz war, daß das *Sündenbekenntnis und die Absolution* durch den Priester immer mehr zu den zentralen Handlungen werden, während die Buße den ursprünglich therapeutischen Sinn als Weg der Umkehr verliert. Die Buße wird zum ›frommen Werk‹, dessen Notwendigkeit man später pädagogisch feinsinnig damit begründete, daß durch die Absolution nur die ewigen, nicht aber die zeitlichen Sündenstrafen nachgelassen würden, so daß man gut daran tue, für diese zeitlichen Strafen durch *Bußwerke und Ablässe* Genugtuung zu leisten und sich Strafnachlaß zu ›verdienen‹.

Die mittelalterliche Bußtheologie betont immer nachdrücklicher die stellvertretend-*richterliche Funktion des Priesters*, der im Auftrag der Kirche die Reue und Bußfertigkeit des Pönitenten zu prüfen habe (und allein prüfen könne!) und Kraft der ihm verliehenen Vollmacht Vergebung nicht mehr nur zuspricht, sondern operativ *vermittelt*. Die zwischenmenschliche Vergebung wird theologisch bedeutungslos; schließlich tritt sie völlig hinter dem Bußsakrament zurück. Die sogenannte ›Laienbeichte‹, eine noch im frühen Mittelalter häufig bezeugte Bußform, wird verboten.

Allerdings führte die mittelalterliche Bußreform – so dringend sie war – führte ihrerseits wieder zu Mißständen und Unzufriedenheit im Kirchenvolk. Nicht zuletzt war nämlich jener Ablaßhandel, der am Anfang von *Martin Luthers* berechtigtem Protest stand und die Spaltung der Westkirche im 16. Jahrhundert auslöste, eine Folge der repressiven Veramtlichung des kirchlich Bußverfahrens. Das *Konzil von Trient* beseitigte zwar im Nachhinein die ärgsten Mißstände, aber es vermochte die weitere *Individualisierung* der Beichte nicht zu verhindern. Das Versöhnungsgeschehen reduzierte sich seit dem 19. Jahrhundert immer mehr auf ein Beichtstuhlereignis, das vornehmlich das *private Seelenheil* im Auge hatte. So war es schließlich eine Frage der Zeit, bis die Beichte für immer mehr Katholiken ihre emotional schuldentlastende Funktion verlor. Die Geschichte der christlichen Beichtpraxis endet heute in einer schweren *Krise*. Über 95 % auch der katholischen Kirchenglieder haben die Beziehung zur Beichte faktisch verloren! Die Gründe sind vielfältig, entscheidend dürfte aber mitspielen: Allzu viele haben letztlich mit der Ohrenbeichte eher negative Erfahrungen gemacht und/oder den Eindruck gewonnen, die private Beichte könne ihnen nicht helfen bei der schwierigen Versöhnung mit und in den täglichen Lebensbezügen<sup>143</sup>.

›Krise‹ bedeutet keineswegs – dies dürfte deutlich genug geworden sein! – daß der ›moderne Mensch‹ kein Schuldbewußtsein mehr hätte und auf seine Versöhnungsbedürftigkeit vergessen hätte. Es ist eher so, daß moderne Christen von der kirchlichen Versöhnungspraxis einfach mehr erwarten, als ›bloß‹ die »Rettung ihrer Seelen« oder ein privates Seelenheil, nämlich: einen wirklichen Neuanfang, eine neue Lebensbasis, die sie *mit ihrer Mitwelt* versöhnt. Wenn wir jedoch eine reale Vorstellung davon gewinnen möchten, was christliche Versöhnungspraxis heute sein sollte und sein könnte, müssen wir uns der Frage stellen, was Versöhnung in unserer Welt konkret bedeuten und was Vergebung bewirken soll.

<sup>143</sup> Vgl. etwa *K. Baumgartner*, Erfahrungen mit dem Bußsakrament 1. Berichte – Analysen – Probleme (München 1978).

## 2. Vergebung an der Wende zum 3. Jahrtausend

SÜNDENVERGEBUNG IN DER NEUTESTAMENTLICHEN GEMEINDE UND IN DER PRAXIS DER KIRCHE: Was sich uns angesichts von Geschichte und Umwelt des 20. Jahrhunderts besonders aufdrängt, ist die Frage, ob Versöhnung nach Auschwitz, nach Hiroshima und Nagasaki, nach all den grauenvollen Verbrechen gegen die Menschlichkeit überhaupt noch möglich ist, Vergebung überhaupt noch stattfinden kann. Wir stoßen am Ende wieder auf die Dimensionen der Schuld, von denen wir ausgingen:

- die *soziale Dimension*, welche die gesellschaftliche Bedingtheit und Verflochtenheit allen Handelns und Ergehens aufdeckt;
- die *historische Dimension*, die uns gerade in Deutschland immer wieder einholt, indem sie auch die ›Nachgeborenen‹, ob sie wollen oder nicht, in die Geschichte des Dritten Reiches verstrickt;
- die *strukturelle Dimension*, die sich artikuliert in ›bösen‹ Gesetzen, ungerechten Wirtschaftssystemen und politischer Repression;
- die *ökologische Schuld*, die uns schonungslos die Mitverantwortung für die Zerstörung der Welt unserer Kinder überantwortet;
- die *psychologische Dimension*, die das Leiden an der Schuld sichtbar macht.

Wir wollen uns, um unserer Frage nach der Möglichkeit von Vergebung und Versöhnung nachzugehen, auf eine jener Dimensionen einlassen: die historische Dimension. Der Schock des Dritten Reiches, das offensichtliche Versagen der Kirchen gegenüber dem Nationalsozialismus gibt unserer Frage einen konkreten Zugang zu dem, was Schuld allgemein bedeutet: *Unbewältigte Vergangenheit*. 1942 war dem evangelischen Theologen *Dietrich Bonhoeffer* die Mitschuld der Kirchen an den damaligen politischen Zuständen klar geworden:

»Das politische und geistige Chaos unserer Zeit ist nicht zuletzt eine gewaltige Anklage gegen das Versagen der christlichen Kirchen als weltgestaltende Macht, gegen die sittliche und geistige Trägheit der russischen Orthodoxie, gegen die teils allzu welt- und zeitfremde, teils völlig säkularisierte Predigt und die hemmungslose Zersplitterung des Protestantis-

mus, aber auch gegen die katholische Priesterkirche mit ihrem so oft toten Formalismus und ihrer äußerlich frommen Betriebsamkeit.«<sup>144</sup>

Aber erst nach dem Zusammenbruch begriff die evangelische Kirche ihr Versagen als Institution und stand in ihrem »*Stuttgarter Schuldbekennnis*« vom Oktober 1945 immer noch gegen erheblichen Widerstand vor allem unter den eigenen den Pfarrern zu ihrer Mitschuld an den Verbrechen des nationalsozialistischen Staates. Dieses Bekenntnis und damit auch die Eröffnung des Weges zur allmählichen Aussöhnung wäre freilich – dessen waren sich die Initiatoren völlig bewußt – nicht möglich gewesen, ohne Ermutigung und die Versöhnungsbereitschaft der Vertreter der kirchlichen Ökumene, welche als Vermittler der Weltkirche in das schwerzerstörte Stuttgart gekommen waren. Das Stuttgarter Schuldbekennnis war eine entscheidende Voraussetzung dafür, daß es 1948 zur Gründung des Weltkirchenrates kommen konnte.

Trotzdem fordert dieses Bekenntnis bis heute das theologische Selbstverständnis der Kirche radikal heraus. Denn: Kann Kirche als Kirche überhaupt schuldig werden? Die katholische Kirche verneint diese Frage bis heute. So wurde und wird die ungeheure Schuld jener Zeit mit dem gewiß bedauerlichen Versagen einzelner Kirchenglieder und Amtsträger erklärt, die strukturelle, historische und politische Mitschuld der Institution Kirche aber dezidiert in Abrede gestellt und stattdessen der einzelne zum Sündenbock gemacht. »Die Kirche« distanziert sich also gewissermaßen aus theologischen Gründen von der großen Schuld, um ihre Heiligkeit und Integrität zu »retten«. Daß Kirche als Institution versagt und die, welche von Amtes wegen beanspruchen, für die ganze Kirche sprechen zu können, die Mächte des Bösen nicht entlarvt, nicht aus dem Evangelium Weisung gegeben haben, als es an der Zeit war, kann deshalb bis heute nicht als Schuld aufgedeckt und zugegeben werden. Aber, ist nicht gerade

<sup>144</sup> Zitat nach: Denkschrift des Freiburger »Bonhoeffer-Kreises« 1979, in: M. Greschat (Hg.), *Die Schuld der Kirche* (1982) 54. Der gegenwärtige Abschnitt orientiert sich am Entwurf einer Studie von *Christel Hildebrand* zum Thema »Buße vor der Jahrtausendwende« (Arbeitstitel), den mir die Verfasserin dankenswerterweise zur Verfügung stellte.

jene vorgebliche ›Rettung‹ der ›Heiligkeit‹ gerade das eigentliche Unrecht und die eigentliche Schuld gewesen?

Martin Niemöller dürfte bis heute Recht behalten mit seiner Begründung für das »Stuttgarter Schuldbekennnis«:

»Wir werden heute verantwortlich gemacht und wollen doch nicht verantwortlich gemacht werden. Und damit, daß wir uns weigern, uns verantwortlich machen zu lassen, begeben wir uns der Möglichkeit, wieder frei zu werden«.<sup>145</sup>

Es ist klar, daß eine so ungeheurliche Schuld, für die selbst der Name *Auschwitz* nur Beispiel ist, von einzelnen Menschen gar nicht mehr übernommen werden kann, weil solche Schuld nicht mehr als Tat von einzelnen auflösbar war und jedenfalls auch des Schweigens der Kirchen zur Ausführung bedurfte, ja, ohne es im geschehenen Ausmaß undenkbar ist. Versöhnung scheint hier – wenn überhaupt – nur möglich durch eine Solidaritätserklärung der Kirche als solcher mit den ›Sündern‹, durch die Anerkennung und Übernahme der großen Schuld in die gemeinsame solidarische Verantwortung aller und durch ein gemeinschaftliches Versöhnungsprojekt.

Die Erneuerung der christlichen Bußpraxis müßte also mit der Entwicklung eines neuen *Bewußtseins freiwilliger solidarischer Verantwortung* von Schuld Hand in Hand gehen: solidarische Verantwortung für die *ganze* Geschichte, für den sozialen ›Krankheitszustand‹ der Gesellschaft insgesamt, für strukturelles Unrecht, von dem auch die Kirchen profitieren, für hingenommene Zerstörung der Umwelt. So hatte – wie wir sahen – schon Dostojewski die Aufgabe christlicher Schuldbewältigung verstanden: Schuld übernehmen, ja, sogar trotz eigener Sündenlosigkeit annehmen. Nur solidarische Gemeinschaft mit der Welt, nur die Bereitschaft zur Übernahme der Mitverantwortung von historischer, sozialer, struktureller, ökologischer, psychologischer Schuld, kann uns heute helfen die Verschuldungszusammenhänge dieser Welt aufzudecken und vom Evangelium

<sup>145</sup> Rede M. Niemöllers vor der Kirchenversammlung von Treysa (August 1945), zitiert bei *Greschat*, 200f.

her in ihren Ursachen zu heilen. Wie aber soll solche *Heilung von Schuld und Verschuldungszusammenhängen* aussehen?

Es gibt in der Gesellschaft des 20. Jahrhunderts zwei ganz unterschiedliche Wege der Schuldbewältigung, den Weg der *Umerziehung*, der unter dem Begriff der ›Gehirnwäsche‹ in kommunistischen Staaten, aber auch bei manchen als ›Jugendreligionen‹ berüchtigt gewordenen religiösen Bewegungen praktiziert wurde, und den Weg einer *sozialen und psychologischen Schuldtherapie*. Die Gewalttätigkeit dieses Konzepts der Schuldbewältigung durch ›Umerziehung‹ dürfte geläufig genug sein, um den Widerspruch zum Versöhnungsverständnis des Neuen Testaments deutlich zu machen. Eine erzwungene, gewaltsame Bekehrung verträgt sich auf keinen Fall mit dem Verhalten Jesu selbst, der seine Reichgottes-Verkündigung als befreiende, den Menschen zur freiwilligen Umkehr und Einsicht bewegende Botschaft verstand. Wie aber verhält es sich mit den Möglichkeiten einer evangeliumsgemäßen, gemeinschaftsorientierten, aber auch sozialpsychologisch informierten Versöhnungsarbeit?

ZUM VERHÄLTNIS PSYCHOLOGISCHER UND RELIGIÖS-PASTORALER ›SCHULD THERAPIE‹: Heißt das nun, an die Stelle von kirchlicher Seelsorge und Buße solle die Sozial- und Psychotherapie treten? Offensichtlich finden immer mehr Menschen leichter den Weg zu einer der vielen psychologischen Beratungs- und Therapiestellen, als ins Beichtzimmer ihres Pfarrers. Dies mag zum Teil wirklich mit jener bereits bei der Analyse des Schuldbegriffs diagnostizierten Tendenz zur Schuldverdrängung zusammenhängen. Es ist aber vor allem ein Zeichen, daß Menschen heute nicht mehr ohne weiteres bereit sind, ihre Lebenskrisen und Situationen des Scheiterns passiv oder resignativ zu durchleiden. Die Bereitschaft ist gewachsen, solche Erfahrungen psychisch zu reflektieren und durchzuarbeiten, um sie zur *Neuorientierung* und für einen neuen Aufbruch zu nutzen. Dabei geht es freilich nicht um einen problematischen Rückzug in die Innerlichkeit, sondern im Gegenteil um Erweiterung der Wahrnehmungszusammenhänge und des seelischen Erlebnisfeldes.

1. Für *Erich Fromm* – ähnlich wie für Paul Tillich – bedeutet ›Sünde‹ ungelöste Entfremdung vom Sein, ›Buße‹ Einsicht und Anstrengung zur Überwindung falscher Lebensorientierungen, zum »Einswerden« mit dem eigenen Dasein durch die mutige Entfaltung von Vernunft und Liebe<sup>146</sup>. Bekehren muß sich der Mensch von seiner »nekrophilen« Lebensangst, seiner Faszination durch Gewalt und Tod, um stattdessen das zu *lieben, was dem Leben dient*. ›Buße‹ bedeutet daher, sich zu öffnen, um den Ruf des Lebens zu vernehmen, liebevolle Zuwendung zum Leben, zum Lebendigen, zu lebendigen Prozessen. Bekehren muß sich der Mensch von seiner »narzistischen« Selbstfixierung, die ihn unfähig macht, sich auf Menschen einzulassen die anders sind als er selbst, sich mit Gedanken und Welten auseinanderzusetzen, die er nicht kennt. Fromm sieht in dieser Geistesverfassung den tieferen Grund für Intoleranz, Rassismus und Nationalismus. ›Buße‹ bedeutet hier *Entgrenzung* des eigenen Ich, der eigenen Gruppe, Entgrenzung auf die Gemeinschaft aller Menschen hin. Bekehren muß sich der Mensch schließlich von seinen »inzestuösen« Bindungen an Mutter, Familie, Sippe, Gruppe, Rasse, Volk, Religion, Partei, um *selbständige Verantwortung* für sich selbst, seine Überzeugungen, Verpflichtungen und Taten zu übernehmen.

Alle diese Aspekte der ›Buße‹ lassen sich mit Fromm auf den Punkt bringen, daß wir unser Leben nicht nach dem Maßstab des Habens, des Besitzes ausrichten, sondern danach, *zu sein und zu leben*. Denn wer sich an Waren orientiert, am Haben, wird selbst zur Ware. »Wir sind, wofür wir uns hingeben und an was wir uns hingeben und an was wir uns hingeben, das motiviert unser Verhalten«<sup>147</sup>. »Wer bin ich, wenn ich bin, was ich habe und dann verliere, was ich habe?« Das Ziel solcher letztlich allein *befreienden Seinsorientierung* ist Liebe und Ehrfurcht vor dem Leben, Geben und Teilen, Verständnis und Kooperation<sup>148</sup>.

<sup>146</sup> Siehe vor allem *E. Fromms*, Die Seele des Menschen – ihre Fähigkeit zum Guten und Bösen (1964); *Ders.*, Haben oder Sein – Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft (1976) (beide Schriften im 2. Band der Gesamtausgabe).

<sup>147</sup> *Fromm*, GA 2, 366.

<sup>148</sup> A. a. O., 391.

2. Es ist von diesen Zusammenhängen aus auch an jene im westlichen Bewußtsein so tief verankerte Deformierung der Selbsteinschätzung zu denken, die *Horst Eberhard Richter* als den »Gotteskomplex« unserer Zivilisation bezeichnete. Auch hier geht es um das Besitzen-Wollen, diesmal der Attribute des mittelalterlichen Gottes: Allmacht und Allwissenschaft. Dieses Sein-wollen-wie-Gott verwickelt den Menschen bis zur Verzweiflung in ein Omnipotenzideal, das ihn unfähig macht, dem Leiden und dem Tod zu begegnen<sup>149</sup>. Buße, Umkehr, Umorientierung bedeutet hier, daß wir unsere *Machtansprüche aufgeben*, bedeutet Befreiung aller Beziehungen aus den Kategorien von Macht und Herrschaft, die unsere Formen menschlichen Miteinanders, ja unsere Liebesfähigkeit und -bereitschaft korrumpieren. An die Stelle dieser Machtstrukturen soll ein Bewußtsein »sympathisierender Verbundenheit« treten, das die Chancen gemeinsamer Emanzipation und eines gerechten und solidarischen Zusammenlebens wahrnimmt.<sup>150</sup>

Das Amt »Buße zu predigen« dies ist vielleicht die unmittelbarste Lektion, die uns die beiden Psychologen erteilen, darf sich, wenn es denn dem Menschen wirklich helfen und ihn von seiner Verschuldung befreien will, *nicht als Akt der Machtausübung durch manipulatorische Beeinflußung* verstehen. Psychologisch kann es, darf es sich deshalb nicht um Buße im Sinne von Strafe oder gar einer Ausbeutung oder Verstärkung des fatalen Hanges zur Selbstbestrafung handeln. Im psychisch Leidenden, seinen Zwängen und Depressionen zeigt sich deutlich genug, was – richtig verstanden – theologisch mit dem Terminus »Macht der Sünde« umschrieben werden kann, auch was Schmerz und wirkliche Reue im Leben eines Menschen bedeuten. Umkehr ist hier nur möglich, wenn ihr Schritte in neuer Richtung folgen, aus der Hoffnung auf neues Leben. Es würde hier zu weit führen, auf einzelne therapeutische Methoden einzutreten. Nicht verschwiegen werden aber soll, was *Viktor E. Frankel* in bewußter

<sup>149</sup> Vgl. *H. E. Richter*, Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen (Reinbek/Hamburg %y51980) 235ff.

<sup>150</sup> Vgl. a. a. O., 235–238; 248f. im Kontext.

Selbstbescheidung über die Grenzen seiner Aufgabe als Psychotherapeut schrieb:

»Nur Existenz, die sich selbst transzendiert, nur menschliches Dasein, das sich selbst auf die ›Welt‹ hin, ›in der‹ es ›ist‹, transzendiert, kann sich selbst verwirklichen, während es, sich selbst beziehungsweise Selbstverwirklichung intendierend, sich nur verfehlen würde«<sup>151</sup>.

Mit anderen Worten: Wer die transzendente Ausrichtung menschlichen Daseins übersieht, verkürzt es. Denn ohne die Möglichkeit, über uns selbst hinauszuwachsen, nicht nur für uns selbst, sondern auch für andere zu sein und uns in Gemeinschaft und Freundschaft *mit ihnen zu verwirklichen*, ohne solche ›Transzendenz‹ fehlt uns überhaupt die Chance je – und sei es noch so rudimentär – zu werden und zu sein, was wir sein können und dies auch sozial zu verwirklichen.<sup>152</sup>

Wir bewegen uns mit dieser Forderung in einem Übergangsfeld zwischen Theologie und Psychologie, das wegen der mannigfachen Rivalitäten und Empfindlichkeiten ein schwieriges Terrain darstellt. Unter *Theologen* etwa ist ja die Überzeugung immer noch weit verbreitet, daß die Psychologie Schuld nur ausrede, statt Vergebung zu vermitteln. *Psychologen* wehren sich auf ihre Weise gegen solche Zurücksetzung, indem sie auf die zahlreichen Fälle von *Schuldneurosen* verweisen, die eine fehlgeleitete religiöse Erziehung auf dem Gewissen habe, und die ein Heer von Psychotherapeuten erst beschäftigten. Jenseits solcher Rivalitäten stellt sich im Interesse aller Beteiligten und Betroffenen die pragmatische Frage, wie eine sinnvolle Kooperation von seelsorglicher und psychotherapeutischer ›Schuldbehandlung‹ gestaltet werden müßte.

Läuft die Lösung auf eine Art Gewaltenteilung zwischen Arzt und Priester hinaus, wie *Karl Rahner* in seinem Beitrag »Schuld und Schuldvergebung als Grenzgebiet zwischen Theologie und Psychotherapie« 1953 vertrat? Die Psychotherapie, meinte er, ziele nämlich »unmittelbar auf das krankmachende Leid, nicht auf die Sündigkeit

<sup>151</sup> V. E. Frankl, *Der Mensch auf der Suche nach dem Sinn* (Freiburg-Basel-Wien 7/1978) = Herder-Bücherei 387, 77.

<sup>152</sup> Vgl. Frankel im Zusammenhang, a. a. O., 77–81.

der ursprünglichen oder endgültigen Person«<sup>153</sup>. »Gegenstand und Tun des Arztes als solche« unterschieden sich nämlich »in ontologischer und theologischer Strenge von denen des Priesters«. Die psychotherapeutische Arbeit »beschränkt sich, wenn man das so ausdrücken will, auf die Seele und reicht nicht unmittelbar an jenen ungegenständlichen personalen Grund der geistigen Freiheit als solchen, in dem der Mensch unmittelbar von Gott angerufen, ihm mit Ja oder Nein antwortet«<sup>154</sup>. Die Vergebung seiner eigentlichen Schuld muß der Mensch von Gott aus entgegennehmen und dies kann ihm nur der Priester vermitteln. Insofern nun aber Schuld und Leid dialektisch doch zueinandergehören, sind Arzt und Priester »dennoch aufeinander verwiesen und aufeinander angewiesen«.

Problematisch an Rahners Vorschlag ist die ämtertheologische Zuspitzung (Rahner hätte sie in späteren Jahren bestimmt nicht unkritisch wiederholt). Problematisch ist: Sündenvergebung wird faktisch als *Privileg des Priesters* behandelt, während wir heute exegetisch davon ausgehen müssen, daß das berühmte Wort von der Sündenvergebungsvollmacht in Mt 18,18 an die *Gemeinde* gerichtet ist. Man könnte sich deshalb heute sehr wohl einen christlichen Psychotherapeuten in der Gemeinde als Versöhnungshelfer vorstellen, der im Auftrag der Gemeinde und im Namen Gottes auch Sündenvergebung zuspricht.

Die Theologin *Marianne Hartung*<sup>155</sup> gibt dagegen nach dem Vergleich repräsentativer tiefenpsychologischer und theologischer Interpretationen von Angst und Schuld den Theologen zu bedenken: »Es gibt nicht einfach *die* Angst oder *die* Schuld, der man ... nur das erlösende Wort der Bibel entgegenzusetzen hat«<sup>156</sup>. Frau Hartung wendet sich gegen eine zu abstrakte nur theologische Sicht, die sie exemplarisch bei Hans Urs von Balthasar entdeckt<sup>157</sup>. Eine *echte Koope-*

<sup>153</sup> Rahner, 296.

<sup>154</sup> A. a. O., 297.

<sup>155</sup> M. Hartung, *Angst und Schuld in Tiefenpsychologie und Theologie* (Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1979).

<sup>156</sup> A. a. O., 124.

<sup>157</sup> Vgl. das Referat des Beitrags von H. U. von Balthasar, *Der Christ und die Angst* (Einsiedeln <sup>5</sup>1976), a. a. O., 69–81.

*ration von Psychologie und Theologie* sei vor allem deshalb ja unverzichtbar, weil »ein vom Menschen erfahrenes Schuldgefühl ... nicht unbedingt auf tatsächliche Schuld hin(weist), ein sich wiederholendes Angstgefühl ... durch Erfahrungen weit zurück in der Kindheit des Menschen bedingt sein (kann)«. Weder darf also die Psychologie als etwas betrachtet werden, das beziehungslos neben der Seelsorge steht, noch ist die Psychologie und Psychotherapie eine Hilfswissenschaft der Theologie und des Theologen<sup>158</sup>.

Die Aufgabe der *Psychotherapie* besteht nach Marianne Hartung vor allem darin, »den Ursachen neurotischer Angst- und Schuldgefühle auf die Spur zu kommen und zur Heilung des Menschen beizutragen. Diese neurotischen Angst- und Schuldgefühle liegen aber außerhalb des Zuständigkeitsbereichs des Seelsorgers als *Seelsorger*« – es sei denn er hätte eine entsprechende zusätzliche Ausbildung erhalten –, »seine Aufgabe ist es, dem Menschen in seiner existentiellen Angst Mut zu machen und in seiner nicht neurotischen, echten Schuld auf die Botschaft der Befreiung von den Sünden zu verweisen. Doch bleibt für ihn der Auftrag des Zeichensetzens und Hingehens auch gegenüber dem kranken Menschen, dem er im medizinischen Sinne keine Hilfe sein kann, bestehen.«<sup>159</sup>

*Edward V. Stern*, dessen Buch »Schuld im Verständnis von Tiefenpsychologie und Religion« wohl den kompetentesten Zugang zu unserem Problem vermittelt, geht als Psychologe einen wichtigen Schritt weiter: Religion hat für ihn von der lateinischen Wortwurzel ›religare‹ (miteinander verbinden) her ursprünglich eine »*kritische Ich-Funktion*«. »Diese Funktion gehört mehr als alle anderen zum innersten Bestand des Überlebenspotentials des Ich gegenüber der Realität, nämlich ihrer verbindenden Fähigkeit«<sup>160</sup>. Konkret auf das Christentum bezogen: »Der christliche Glaube erlöst den Menschen (davon), aus seiner Unschuld oder aus der eigenen moralistischen Perfektion des Guten einen Fetisch zu machen. Er befreit ihn von der ermüdenden Beschäftigung mit seiner verpatzten Vergangenheit und

<sup>158</sup> A. a. O., 125.

<sup>159</sup> *Hartung*, 131.

<sup>160</sup> *Stern*, a. a. O., 217.

konfrontiert ihn mit der Möglichkeit von Gegenwart und Zukunft.« Beide, Seelsorger und Psychotherapeut, wirken zum selben Ziele zusammen, daß Schuld erkannt und als real anerkannt, daß neurotische Schuldgefühle und echte existentielle Schuld unterschieden, das Verborgene aufgedeckt und bekannt wird, damit sie in jenes offene Bekenntnis einmünden kann, das der Schlüssel zu jeglicher Vergabung ist<sup>161</sup>. Um Befreiung, um wirkliche Befreiung von Schuld geht es mithin, die nichts mit Verdrängung oder Unschuldswahn gemein hat.

Für die *kirchliche Praxis* der Versöhnung ist daraus zu entnehmen: Buße muß auch im kirchlichen Kontext vor allem ihr *therapeutisches Ziel* vor Augen haben. Gewiß läßt sich die disziplinarische, hoheitlich-richterliche Funktion nicht völlig außer acht lassen. Die Kirche wird nie ganz vermeiden können, in wirklich schwerwiegenden Fällen Mitglieder ausschließen zu müssen. Doch, wenn immer die Kirche ihre Versöhnungsaufgabe im Geiste der Guten Nachricht recht versteht, wird sie sie als therapeutische, heilende Aufgabe wahrnehmen.

### 3. Kirchliche Bußpraxis heute

Am Ende des zurückgelegten Weges steht außer Frage: Schuld und Versöhnung sind nicht nur ein Problem des privaten Seelenfriedens, sondern ein Thema von öffentlicher Tragweite. Kein Wunder also, daß die privatistische Beichtpraxis der Vergangenheit zusammenbrechen mußte. Sie konnte schon lange keine wahrhaft entlastende Antwort auf die Versöhnungsfrage von Menschen geben, die sich heute mit dem Verhängnis einer ganzen Welt, mit dem drohenden sozialen Kollaps der Menschheit, mit der Gefahr des atomaren Selbstmords und einer alles Leben bedrohenden ökologischen Krise konfrontiert sehen.

Es muß nun freilich nicht bei der resignativen Feststellung bleiben, daß die Zeiten eben schlecht sind. Denn tatsächlich hat das *Zweite Vatikanische Konzil* (1962–65) eine Reform des kirchlichen Buß-

<sup>161</sup> Ebd. (Mit Verweis auf Th. S. Eliott, ohne nachprüfbare Angabe!).

wesens in der katholischen Kirche auf den Weg gebracht, die mit diesem vertieften, universalen Verständnis von Schuld tatsächlich ernst machen will.<sup>162</sup> Die Einsicht in die übergreifenden Dimensionen menschlicher Schuld und das daraus folgende vertiefte Verständnis des Versöhnungsdienstes der Kirche Jesu Christi sind denn auch nicht ohne Einfluß auf die Bußpraxis geblieben.

Schon 1973 regte die neue römische Bußordnung (»Ordo paenitentiae«) die Einführung sogenannter *Bußgottesdienste* an. Sie sind mittlerweile zu einem festen Bestandteil des Gemeindelebens geworden, zu einem wirklichen Weg der Versöhnung, der aus der deprimierenden und nutzlosen Nabelschau einer individualistischen Sündenmystik befreit und auf die Erkenntnis der wirklichen Zusammenhänge eigener und sozialer Schuld hinführt. Er befreit von der Kleinlichkeit eines ebenso egozentrischen wie ekklesiozentrischen Heilsegoismus und öffnet den Blick für die Not der anderen, für das was die Gemeinschaft der Menschen unheil macht. Es ist gewiß wahr, die Solidarität mit der Schuld der Welt, der Schmerz über das Unheil in aller Welt läßt die Frage zurücktreten, ob die Gemeindebuße mich persönlich mit Gott versöhnt.

Die *private Beichte* wurde aus der sprichwörtlichen Enge des Beichtstuhls befreit. Es geht seither im persönlichen Beichtgespräch nicht mehr so sehr um eine Art Gerichtsverhandlung, sondern um die letztlich für den Christen befreiende partnerschaftliche Aufklärung, Erkenntnis und Übernahme personaler Schuld »vor Gott«.<sup>163</sup> Es geht bei der Beichte nicht mehr, wie eine privatistische Seelenheil-Spiritualität verbreitete, um eine möglichst oft zu persolvierende peinliche Andachtsübung, sondern um besondere Augenblicke der Entscheidung in einem Menschenleben, um Zuspruch von Versöhnung im Angesicht solcher Entscheidungen. Dadurch wird auf befreiende Weise neu bewußt, daß Gott selbst es ist, der zuerst mit sich versöhnt

<sup>162</sup> Aus der Flut der Literatur für und wieder den Bußgottesdienst als Alternative zur Beichte sei nur auf zwei Beiträge verwiesen: A. Schilling, *Buße zweiter Klasse? Erwägungen über Buße und Bußfeier* (Essen 1973); R. Feneberg, *Die Beichte – ein Angebot für christliche Lebensgestaltung*, in: *Wie heute beichten*, hg. v. G. Sporschill (Freiburg-Basel-Wien 1974) 11–45.

<sup>163</sup> Zur sogenannten Beichtkrise vgl. die ausgezeichnete Analyse von R. Lendi, a. a. O., 4–172.

und der ermächtigt einander die Sünden zu vergeben, ja auch dann stellvertretend im Auftrag der kirchlichen Gemeinschaft in Gottes Namen zu vergeben, wo zwischenmenschliche Versöhnung sich vorerst – oder überhaupt nicht – erreichen oder vermitteln läßt. In seinem Namen wird uns Vergebung geschenkt und sprechen wir einander Vergebung zu. So ist das kirchliche Bußverfahren, sofern wir wirklich glauben, daß Gott vergibt und uns als Sünder annimmt, niemals Zwang, um Christen in Abhängigkeit und Unfreiheit zu halten, sondern ein *Angebot*, ein Zeichen oder Sakrament, das wir annehmen dürfen, weil es zu unserer Hilfe geschenkt ist.

*Sakrament* im eigentlichen Sinne freilich ist – wenn wir denn diesen Begriff verwenden wollen – nicht das Bußverfahren, sondern die geschehende Vergebung selbst, die im Zeichen sichtbar wird. Sakrament *ist die Versöhnung selbst*, die sich unter uns vollzieht und dadurch wirkmächtiges Zeichen wird, von Gott selbst zugesagte und jetzt im Zeichen zum Erweis gebrachte Verheißung, daß Gott uns mit sich versöhnt hat und für alle da ist, die ihn suchen. Die Aufgabe der Kirchen in dieser Zeit ist es, der Welt die Zeichen der Versöhnung wieder sichtbar vor Augen zu stellen, indem sie sich selbst als versöhnende, versöhnungstiftende, friedienstiftende Gemeinschaft erweisen, sowohl nach innen als auch nach außen.



## Teil C

KARL-JOSEF KUSCHEL/URS BAUMANN

# LITERARISCH-THEOLOGISCHE THESEN ZUR SCHULD UND ZUM UMGANG MIT SCHULD

## I. ZUR LITERATUR

1. Literarische Texte der Gegenwartsliteratur spiegeln das Faktum, daß Menschen schuldig sind, schuldigfähig werden oder mit Schuld konfrontiert sind. Literatur leistet so auf ihre spezifische Weise *Widerstand gegen* eine gesamtgesellschaftlich verbreitete Mentalität der *Schuldverleugnung oder Schuldabschiebung* die unter Hinweis auf Strukturen, Milieu oder Vererbung, Schuld als Realität menschlicher Existenz bagatellisieren.

2. Literarische Texte leisten gegenüber einer bestimmten kirchlich-christlichen Rede von Schuld ideologiekritische Aufklärung und sprengen einen auf einen bestimmten Sündenkanon fixierten christlich-kirchlichen Moralismus. Christen denken in Sachen Schuld noch vielfach individualistisch-privatistisch: Wo keine persönliche Sünde, da keine persönliche Schuld. Literarische Texte zeigen im Gegenteil die *Unabweisbarkeit der Schuld in menschlicher Existenz*. Auch wo keine innere Verfehlung vorliegt, ist Schuld so etwas »Allgemeines wie eine Sonnenfinsternis« (S. Lenz). Schuld – aus

dem religiösen Raum ausgewandert – ist eine anthropologische Grunderfahrung (A. Camus).

3. Wider eine säkulare Verleugnungsmentalität ebenso wie eine traditionelle christlich-kirchliche Privatisierungstendenz zeigen zeitgenössische literarische Texte: Die *nichtchristlich-säkulare Welt hat ihren eigenen Sünden- und Schuldkatalog*: Schuld als Unfähigkeit zur Selbstannahme (Frisch), Schuld im Spannungsfeld von Politik und Moral (Lenz), Schuld im Spannungsfeld von technologischem Herrschaftswissen und Moral (Dürrenmatt, Hochhuth), Schuld und Gegenschuld (Fried), Schuld aus dem Versagen gegenüber dem Schicksal des einzelnen (Schnurre), Schuld als Komplizenschaft mit der Lebensverfälschung (Born), geschlechtliche Schuld und Geschlechterschuld (Frisch, Drewitz, Struck, Zorn), metaphysische Schuld (Lange): Auch dem, der ohne Gott lebt, bleiben Erfahrungen von Versagen, Ohnmacht und Schuld nicht erspart.

4. Die Rede von Schuld aber hat im Raum der Gegenwartsliteratur nicht den Zweck der Erzeugung oder Verewigung von individuellen Schuldgefühlen oder kollektiven Fatalismen. Der Zustand der Schuld soll nicht perpetuiert oder fatalistisch bestätigt, sondern verändert werden. Nicht moralistische Nabelschau sondern emanzipatorische Befreiung ist das strategische Ziel literarischer Texte auch dort, wo Menschen als Schuldverstrickte oder Gescheiterte gezeigt werden. Das Thema der Schuld taucht in literarischen Texten *im Interesse der Veränderung* auf: Es muß anders, besser, humaner werden als zuvor. Adressat dieses emanzipatorischen Interesses ist der Leser, der im Spiegel literarischer Schuldgeschichten seine eigene Situation reflektieren soll, um mögliche vergleichbare Schuldsituationen künftig zu vermeiden.

## II. ZUM VERHÄLTNIS THEOLOGIE – LITERATUR

5. Das theologische Gespräch mit der Literatur über die Schuld kann *nicht* darin bestehen, die Rede von Schuld nun doch noch als das eigentliche *Reservat der Religion* zu reklamieren. Literatur verkäme so zur bloßen Propädeutik einer Theologie, die Literatur zur Ausstattung eines pastoral modernen Images verzweckt.

6. Die literarische Rede von Schuld darf zwar theologisch nicht ausgebeutet oder vereinnahmt, wohl aber in ihrer *strukturellen Analogizität zur Erfahrung des religiösen Menschen* entdeckt werden. Wenn auch dem, der ohne Gott lebt, Erfahrungen von Versagen, Ohnmacht und Schuld nicht erspart bleiben, erkennt eine selbstkritische christliche Theologie hier eigene Grunderfahrungen »vor Gott« wieder: In der Schuldenerfahrung mit oder ohne Gott werden Menschen sich selbst zur Frage und zur Aufgabe. Auch eine selbstkritische Theologie kämpft heute gegen eine säkulare Verdrängungsmentalität und christlich-kirchliche Privatisierungstendenzen im Blick auf Schuld.

7. Einig sind sich Literatur und Theologie auch im Ziel- und Hoffnungsbild der Rede von Schuld: Erhofft wird sowohl im Raum der Literatur wie im Raum christlicher Theologie eine Zeit ohne Schuld, ein schuldfreier Zustand ohne Verstricktheit und Verfallenheit. Literatur und Theologie wären so zu sehen in einer *Koalition der Betroffenheit über die Unausweichlichkeit des Schuldig-Werden-Müssens, in einer Koalition der Aufklärung falscher Schuldgefühle und in einer Koalition der Hoffnung, daß Schuld nicht das letzte Wort über den Menschen ist.*

## III. ZUR THEOLOGIE

8. In diesem Geist ist insbesondere die kirchliche Erbsündenlehre einer Kritik und Neuinterpretation zu unterziehen. Denn das bleiben-

de Anliegen der kirchlichen Erbsündenlehre besteht gerade nicht darin, den Anfang der Schuldverstrickung empirisch oder mythologisch zu erklären, sondern in der Bewußtmachung der besonderen Situation des Menschen. *Schuld vor Gott* oder gegenüber Gott ist keine Privatsache zwischen Gott und Mensch, sondern *entsteht in übergreifenden geschichtlichen, sozialen, strukturellen, ökologischen und psychologischen Zusammenhängen*. Kein Mensch kommt in eine unschuldige Welt. Jeder ist direkt oder indirekt, mehr oder weniger sofort eingebunden in Schuldgeschichten und Unheilzusammenhänge. Die Anerkennung der Tatsache aber, daß Menschen oft auf unentwirrbare Weise in solche Schuldgeschichten und Unheilstrukturen verstrickt sind, fällt Menschen von heute umso schwerer, je mehr man ihnen zumutet, die biblische Geschichte von Paradies und Sündenfall sowie von einer durch Zeugung vererbten »Erb-Schuld« als historische Erklärung für ihre Situation anzunehmen.

9. Die Rede von Schuld ist auch im Raum einer selbstkritischen christlichen Theologie vom *Interesse der Aufklärung* getragen. Christliche Schuldbewältigung muß um der Freiheit des Menschen vor Gott willen ein vitales Interesse daran haben, falsche oder neurotische Schuldgefühle aufzuklären, gerade auch dann, wenn sie von der ›Institution Kirche‹ erzeugt werden.

10. Die Rede von Schuld hat auch im Raum einer selbstkritischen christlichen Theologie als letztes Ziel die Befreiung, die Emanzipation. Das *Ziel christlicher Schuldbewältigung ist nicht die Verurteilung, sondern der Freispruch des Sünders, die ›Therapie‹ der Schuld*. Nicht Verewigung der Schuld oder der Schuldgefühle, sondern Befreiung von Schuld ist das letzte Ziel. Therapie der Schuld bedeutet, daß die Trauer über verlorene Vergangenheit abgearbeitet, leidvolle Schulderfahrung positiv übernommen und kreativ aufgearbeitet werden kann. Schuld kann so – ohne schiefe Mystik! – zur »felix culpa« werden, zur Schuld, die zur Veränderung der Lebensrichtung befähigt. Aus verarbeiteter Schuld kann eine gereifte Persönlichkeit hervorgehen, neues Leben, wie es die ›gute Nachricht‹ des Neuen Testaments verheißt.

11. *Die Rede vom Erbarmen und Vergeben Gottes ist problematisch*, oft ideologisch besetzt. Für viele Zeitgenossen setzt die Rede von Vergebung nach wie vor ein ›Herr-Knecht‹-, ›Oben-Unten‹-Verhältnis von *Gott und Menschen* voraus, das nicht mehr glaubwürdig ist. Von der ursprünglichen christlichen Botschaft her aber ist *Vergebung* nicht als patriarchalische Herrschaftsgeste, sondern als Handeln des menschenfreundlichen Gottes zu verstehen, der nicht »den Tod des Sünders« will, sondern dessen »neues Leben«. Die Rede von Vergebung zielt auf *eine wahrhaft erlöste, schuldfreie Menschheit*, die der Vergebung nicht mehr bedarf, weil am Ende alles vergeben und vergessen ist.

12. Christlicher Glaube lebt von der vergegenwärtigenden Erinnerung der Geschichte Jesu von Nazareths, einer Geschichte der Schuld, der Passion und des Neuen Lebens durch Gott. Christlicher Glaube ist von daher eingedenk der Tatsache, daß Schuld- und Passions-Geschichten zur Signatur der Welt gehören, die erst durch Gott selbst ihre ›Aufhebung‹ erfahren: Gedächtnis der unabgeholten Unrechts- und Schuldgeschichte. Christliche Theologie hat dies immer wieder allen zukunfts-optimistischen, emanzipativen Ansätzen entgegenzuhalten: Was ist mit der Schuld unserer Vorfahren, die nicht abgeholten ist? Wie also steht es mit dem Schuldüberhang, der auch nicht mit dem Hinweis auf eine bessere Welt oder einen Ersatz im Himmel wegzurationalisieren ist?

13. *Eine letzte Aufklärung der persönlichen Schuld und der kollektiven Schuldgeschichte ist weder durch tiefenpsychologische noch soziologische noch historische Analysen möglich*. Weil aber nach christlichem Glauben der Mensch vor Gott sich nicht rechtfertigen muß, sondern Gott ihn annimmt und rechtfertigt, allein auf Grund des geschenkten Vertrauens, deshalb ist ein Umgang mit dem Schuldüberhang, den Schuldgeschichten und der individuellen Verstricktheit in Schuld auf befreiende Weise möglich: *Daß Menschen Schuld übernehmen und sich als ›Sünder‹ selbst annehmen, ist nicht Ausdruck ihrer Kleinheit, Verdorbenheit oder eine Niederlage, sondern ein ›Mehr‹ an Menschlichkeit vor Gott*. Christlicher Glaube

macht es möglich, in der Schuldverarbeitung menschlicher, bescheidener, demütiger zu werden – vor Gott und auch den Menschen.

14. Christliche Bußpraxis und kirchliche Riten der Schuld- und Sündenvergebung verlieren noch mehr Akzeptanz, wenn sie einseitig als Instrument der Kirchendisziplin aufgefaßt werden. Der Sinn des privaten Bekenntnisses vor dem kirchlichen Amtsträger, von Bußgottesdiensten in den Gemeinden oder von Sündenbekenntnissen bei der Feier des Herrenmahles besteht vielmehr darin, *ein sichtbares Zeichen für Gottes Versöhnungstat zu setzen mit befreienden Konsequenzen für den Einzelnen, die Gemeinde und die Welt. Neutestamentlicher Schlüsseltext einer glaubwürdigen christlichen Rede von Schuld und Versöhnung ist:*

»Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung: Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden. Aber das alles kommt von Gott, der uns durch Christus mit sich versöhnt und uns den Dienst der Versöhnung aufgetragen hat. Ja, Gott war es, der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat, indem er den Menschen ihre Verfehlungen nicht anrechnete und uns das Wort von der Versöhnung (zur Verkündigung) anvertraute. Wir sind also Gesandte an Christi Statt, und Gott ist es, der durch uns mahnt. Wir bitten an Christi Statt: Laßt euch mit Gott versöhnen! Er hat den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden« (2 Kor 5,17–21).

## DIE AUTOREN

*Urs Baumann*, geboren 1941, studierte katholische Theologie in Luzern, Würzburg und Tübingen, 1969–77 tätig als Pastoralreferent im Gemeindedienst mit Schwerpunkten Jugendarbeit und theologische Erwachsenenbildung. Seit 1977 wissenschaftlicher Mitarbeiter des Institut für ökumenische Forschung der Universität Tübingen. Habilitation 1987. Seit 1990 Hochschuldozent für Ökumenische Theologie an der Universität Tübingen. Schlüsselpublikationen: »Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie«; »Ökumene« (Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe III); »Die Ehe – Ein Sakrament?«

*Karl-Josef Kuschel*, geboren 1948, studierte Germanistik und Theologie in Bochum und Tübingen. Seit 1977 wissenschaftlicher Mitarbeiter und Akademischer Rat des am Instituts für ökumenische Forschung der Universität Tübingen. Habilitation 1989. Schlüsselpublikationen: »Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur«; »Gottesbilder – Menschenbilder«; »Weil wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen. 12 Schriftsteller über Theologie und Literatur«; »Christus – geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung«.