

Johann Baptist Metz
Vergebung der Sünden

Theologische Überlegungen zu einem Abschnitt aus dem Synodendokument
„Unsere Hoffnung“

Im Text der Synode setzt die Behandlung des Artikels des Glaubensbekenntnisses über die Vergebung der Sünden so an, daß seine Aussage erläutert wird auf dem Hintergrund gesellschaftlicher Kontrasterfahrungen und Kontrasthaltungen, die – wie der Synodentext grundsätzlich betont – „oft wie kollektive Gegenstimmungen zu unserer Hoffnung (wirken)“ und die „es deshalb auch besonders schwer (machen), die Botschaft des Glaubens und die Erfahrungen unserer Lebenswelt zusammenzuführen“. Dementsprechend heißt es im Eingang zum Thema „Vergebung der Sünden“: „Dieses Bekenntnis . . . trifft auf eine Gesellschaft, die sich von dem Gedanken der Schuld selbst immer mehr freizumachen sucht. Christentum widersteht mit seiner Rede von Sünde und Schuld jenem heimlichen Unschuldswahn, der sich in unserer Gesellschaft ausbreitet und mit dem wir Schuld und Versagen, wenn überhaupt, immer nur bei ‚den anderen‘ suchen, bei den Feinden und Gegnern, bei der Vergangenheit, bei der Natur, bei Veranlagung und Milieu. Die Geschichte unserer Freiheit scheint zwiespältig, sie wirkt wie halbiert. Ein unheimlicher Entschuldigungsmechanismus ist in ihr wirksam: die Erfolge, das Gelingen und die Siege unseres Tuns schlagen wir uns selbst zu; im übrigen aber kultivieren wir die Kunst der Verdrängung, der Verleugnung unserer Zuständigkeit, und wir sind auf der Suche nach immer neuen Alibis angesichts der Nachtseite, der Katastrophenseite, angesichts der Unglücksseite der von uns selbst betriebenen und geschriebenen Geschichte.“

1. Entschuldigungstheorien der Geschichte und Gesellschaft

Gerade dieser Einstieg soll hier zunächst etwas näher erläutert werden, damit nicht der Eindruck entsteht, hier lege sich die kirchliche und theologische Rede von Sünde und Schuld eine pessimistisch getönte Gegenwartsauslegung zurecht – quasi ad usum delphini, um auf ihrem Hintergrund um so unangefochtener die christliche Sündenpredigt praktizieren zu können. Wie steht es denn mit diesem „Unschuldswahn“? Um die Tiefe seines Wirkens und die Nachhaltigkeit seiner Herrschaft über unser gegenwärtiges gesellschaftliches Bewußtsein zu demonstrieren, berufen wir uns nicht nur auf statistische Befunde und sozialpsychologische Diagnosen. Wir wenden uns vielmehr an gegen-

wärtig einflußreiche Theorien der Geschichte und der Gesellschaft, in denen sich der angesprochene irrationale Wille zur Unschuld gewissermaßen theoretisch kristallisiert und als „objektiver Geist der Zeit“ spiegelt. Freilich läßt sich das nur sichtbar machen und interpretieren mit Hilfe einer theologischen Theorie der Geschichte und der Gesellschaft, die ich hier in ihren Einzelementen natürlich nicht entfalten kann¹.

Auf je unterschiedliche Art reagieren alle diese Theorien der Geschichte und der Gesellschaft auf eine Frage, die wurzelhaft religiös ist, eine Frage, die auch die Theologie nie einfach „lösen“ kann, will sie sich nicht in den Verdacht der Unredlichkeit bringen, deren sie sich gleichwohl nicht einfach entledigen kann, will sie sich nicht selbst aufgeben: nämlich auf die sogenannte Theodizeefrage, also auf die Frage nach der Rechtfertigung und Entschuldigung Gottes angesichts der Leidensgeschichte der Welt. Theologie kann diese Theodizeefrage nicht „beantworten“. Ihre systematische Leistung besteht vielmehr darin, diese Frage immer neu zuzulassen, ihre Unübertragbarkeit auf zwischenmenschliche Instanzen sichtbar zu machen und den Begriff einer Hoffnung auszuarbeiten, derzufolge Gott selbst sich an seinem Tag angesichts der Leidensgeschichte der Menschheit „rechtfertigt“. Die christliche Theologie begreift das Ja zu Gott angesichts der Theodizeefrage als ein „an Gott leiden“, das am Ende heranreicht an jenes Leid der Gottverlassenheit, das uns im Kreuzeschrei Jesu unvergeßlich geworden ist.

Nun wird aber zumindest seit der Aufklärung das in dieser Theodizee-Frage liegende Problem als unüberwindliches Dilemma für die Existenz Gottes überhaupt formuliert. (Entweder nämlich, so sagt man, ist Gott nicht gütig, wenn er diese Leiden – etwa das Leiden unschuldiger Kinder – zuläßt: wie kann aber ein nichtgütiger Gott Gott sein? Oder aber Gott ist zwar gütig, jedoch nicht mächtig genug, diese Leiden zu verhindern: wie kann aber ein ohnmächtiger Gott Gott sein? Schlußfolgerung: Die einzige Entschuldigung Gottes angesichts der Leidensgeschichte der Welt ist die, daß es ihn überhaupt nicht gibt – „Atheismus zur größeren Ehre Gottes“!) Jedenfalls war es vor allem diese Theodizeefrage, die dazu führte, daß Gott in den Theorien der Geschichte und der Gesellschaft seit dem Zeitalter der Aufklärung und der Religionskritik als Herr und Subjekt der Geschichte entthront, sozusagen aus der Mitte unserer Geschichte abgerufen wurde. Nachfolger Gottes als einzig verantwortliches und autonomes Subjekt der geschichtlichen und gesellschaftlichen Prozesse wurde – der Mensch.

Wo nun aber der Mensch als der definiert wird, der sein geschichtliches und gesellschaftliches Schicksal selbst in die Hand nimmt, verschwindet die anklagende Instanz der Leidensgeschichte keineswegs. Unglück und Not, Unterdrückung und Leid bleiben. Wer ist schuld? Wem ist dies alles zuzuschlagen? Wer trägt die Verantwortung? Da Gott als Zurechnungssubjekt nicht mehr zur Verfügung steht, scheint nun alle Schuld angesichts der Leidensgeschichte auf den Menschen selbst als Geschichtstäter zurückzufallen. Doch in dieser Situation und angesichts dieser Schuldfrage setzt nun in den neueren, gewissermaßen nachtheologischen Theorien der Geschichte und der Gesellschaft in Analogie zur früheren Theodizee eine Art „Anthropodizee“ ein – also eine Entschuldigung des Menschen angesichts der Leidensgeschichte, eine Entschuldigung mit

einem höchst differenzierten Rechtfertigungsmechanismus, der gleichwohl die Widersprüche und Zwiespältigkeiten einer nachtheologischen Theorie von Geschichte und Gesellschaft kaum verbergen kann. Der Mensch wird nämlich nun doch nicht so ernst genommen als Zurechnungssubjekt der geschichtlichen und gesellschaftlichen Prozesse. Seine geschichtlich-gesellschaftliche Verantwortung wird gewissermaßen halbiert. Man gestattet ihm, daß er sich angesichts der Herausforderung durch die ungesühnten Leiden der Welt wieder fortschleicht vom Thron der Geschichte. Man läßt ihn, wie Odo Marquard das formuliert hat, trickreich „die Kunst (praktizieren), es nicht gewesen zu sein“. Ein irrationaler Wille zur Unschuld wird kultiviert.

Diese Behauptung müßte nun freilich in differenzierter Auseinandersetzung mit den gegenwärtig einflußreichen Theorien der Geschichte und der Gesellschaft erläutert und begründet werden. Das kann hier nicht geschehen. Ich kann an dieser Stelle nur in knapper, thesenhaft geraffter Form andeuten, inwiefern in diesen Theorien – seien sie mehr idealistisch-liberaler oder mehr marxistischer oder mehr positivistisch-szientistischer Herkunft – das theologische Thema „Schuld“ nicht einfach erledigt ist, sondern in einer verschlüsselten Entschuldigungssystematik am Werk bleibt².

So findet man zum Beispiel in idealistisch-liberalen Geschichts- und Gesellschaftstheorien eine Auffassung von Geschichte als subjektlosem Prozeß. Oder genauer: als universales Geschichtssubjekt wird hier, etwa im Gefolge von Hegel, der „Weltgeist“ benannt oder – mehr im Anschluß an Schelling – die „Natur“. Solche und ähnliche Wesenheiten fungieren nun als anonyme, quasitranszendente Subjekte der Geschichte, denen man gewissermaßen folgenlos die Nachtseite unserer Geschichte, die Schuldgeschichte und die Rätsel der Leidensgeschichte zuschlagen kann, während natürlich die Erfolge, die Siege, die Fortschritte „auf der Erde bleiben“ und der Geschichtstat des Menschen zugerechnet werden. Diese nachtheologische Theorie der Geschichte ist zwar das Theodizeeproblem losgeworden. Ist sie so nüchterner, realistischer, weniger irrational geworden? Oder entlarvt sie sich nicht als Konzept einer halbierten Geschichte, einer abstrakten Erfolgs- und Siegengeschichte – mit einem schwer durchschaubaren Rechtfertigungs- und Entschuldigungsmechanismus für den Menschen als verantwortlichem Geschichtssubjekt?³

Demgegenüber scheut sich bekanntlich die klassische marxistische Theorie der Geschichte und der Gesellschaft nicht, durchaus ein konkretes, bestimmtes Subjekt dieser Prozesse zu benennen, nämlich die Klasse des Proletariats: Doch auch hier ist und bleibt, extrem abgekürzt gesagt, Geschichte, soweit sie diesem konkreten Geschichtssubjekt zugerechnet wird, zu sehr reine Erfolgsgeschichte, zu sehr reine Siegengeschichte, eine abstrakte „Geschichte mit weißer Weste“. Denn für das Versagen, für die Schuld angesichts der Leidensgeschichte des Volks, werden nun zu ausschließlich die anderen, die Gegner, die Feinde dieses neuen Geschichtssubjekts haftbar gemacht. Sie werden zum Alibi, um die eigene Geschichte rein und schuldlos zu halten. So bleibt auch diese revolutionäre Geschichtstheorie in ihrer klassischen Version einem merkwürdigen Entschuldigungszwang unterworfen, diktiert von einem irrationalen Willen zur Unschuld.

Freilich, gerade innerhalb marxistischer, speziell neomarxistischer Geschichts- und Gesellschaftstheorien taucht die beunruhigende Frage nach dem Versagen, nach dem Verhältnis von Freiheitskampf und Schuld auch immer wieder auf. Und es meldet sich ein Bewußtsein davon, daß das Elend und die Schuld nicht nur in den Verhältnissen, sondern eben womöglich auch in uns selber liegen. Diese Ansicht verbietet es, die Geschichte der Freiheit als eine reine Erfolgs- und Siegengeschichte zu lesen, sie zwingt dazu, auf die anhaltende Paradoxie von Freiheitsgeschichte und Schuldgeschichte aufmerksam zu machen. Ernst Bloch hat daran schon in einem Wort von 1930 erinnert: „Im Citoyen der Französischen Revolution steckte der Bourgeois. Gnade uns Gott, was im Genossen steckt.“ Und etwas von der inneren Verstrickung von Kampf und Schuld, die den revolutionären Freiheitskämpfer nicht einfach entschuldigt und die revolutionäre Geschichte der Freiheit nicht zu einer reinen Erfolgsgeschichte hochstilisiert, klingt gewiß auch in dem bekannten Emigrationsgedicht von Bert Brecht „An die Nachgeborenen“ an: „Die wir den Boden bereiten wollten für Freundlichkeit, konnten selber nicht freundlich sein. Ihr aber, wenn es so weit sein wird, daß der Mensch dem Menschen ein Helfer ist, gedenket unserer mit Nachsicht.“ Hier scheint der Wille zur Unschuld gebrochen, zumindest irritiert.

Schließlich: in den positivistisch-wissenschaftsgläubigen Geschichts- und Gesellschaftstheorien, die die Frage nach Sinn und Subjekt der Gesamtgeschichte als ideologisch ansehen und deshalb überhaupt fallenlassen, ist der genannte Entschuldigungszwang angesichts der Leidensgeschichte nicht etwa durchbrochen, sondern vielleicht in seiner unheimlichsten Gestalt am Werk. Geschichtliche und gesellschaftliche Prozesse werden nämlich hier unter Berufung auf „Utopielosigkeit“ (auf die man sich viel zugute hält) faktisch mit technologisch-ökonomischen Fortschrittsprozessen mehr oder minder gleichgeschaltet, synchronisiert. In diesen Prozessen aber werden die handelnden Mächte immer subjektloser, immer anonym. Geschichte wird in neuer Weise zur Naturgeschichte, zur subjektlosen Teleologie des wissenschaftlich-technologischen Fortschritts, zum „Schicksal zweiter Ordnung“, zum gesellschaftlichen Strukturalismus. Der Entschuldigungsmechanismus führt hier zur Auflösung eines zurechnungsfähigen geschichtlichen Verantwortungssubjekts überhaupt. Und so wie eine gewisse „Theodizee“ der Aufklärungszeit Gott angesichts der menschlichen Leidensgeschichte dadurch zu entschuldigen suchte, daß sie seine Existenz einfachhin leugnete, führt der Entschuldigungsmechanismus hier schließlich dazu, den Menschen angesichts der Leidensgeschichte dadurch zu entschuldigen, daß seine Existenz als Subjekt freier Verantwortung einfach bestritten wird. Der Mensch in Freiheit und Verantwortung gilt selbst als ein Anthropomorphismus, als eine „Erfindung des 18. Jahrhunderts“ (M. Foucault). Der systematische Wille zur Unschuld treibt hier fatale Konsequenzen aus sich hervor. Er verlegt dem Menschen den Weg in die Freiheit, die ohne Verantwortung und Schuld nicht ist, er züchtet ihn zurück auf ein anpassungsschlaues Tier, das nun zwar der Entzweiung und des Unglücks der Schuld entledigt ist, aber eben auch des Glücks anschaulicher, unangepaßter Freiheit, einer Freiheit mit ihren Träumen und Hoffnungen, die sich nicht den anonymen Zwän-

gen einer von fühlloser Rationalität konstruierten unschuldigen und überraschungsfreien Welt unterwirft.

Was ich mit dieser etwas weiter ausholenden, gleichwohl noch höchst globalen Reflexion verdeutlichen wollte, ist dies: Der im Synodentext angesprochene Unschuldswahn ist keine Verlegenheits-Konstruktion für unsere christliche Sündenpredigt. Er sitzt tief in unser aller Seelen. Sind wir nicht alle allzu schnell bereit, „Schuld und Versagen, wenn überhaupt, immer nur ‚bei den anderen‘ (zu) suchen, bei den Feinden und Gegnern, bei der Vergangenheit, bei der Natur, bei Veranlagung und Milieu“? Mit diesem Unschuldswahn ist also durchaus zu rechnen. Auf ihn muß unsere Rede von der Vergebung der Sünden jedenfalls achten und auf seine inneren Widersprüche eingehen. Denn dieser systematische Wille zur Unschuld fördert nicht die Rationalität, er produziert vielmehr neue, sozusagen nachtheologische Irrationalität. Entsprechend treibt er auch nicht einfach die Geschichte der Freiheit voran; er gefährdet sie zutiefst – nicht zuletzt im sogenannten zwischenmenschlichen Bereich. Dazu sagt der Text: „Dieser heimliche Unschuldswahn betrifft auch unser zwischenmenschliches Verhalten. Er fördert nicht, er gefährdet immer mehr den verantwortlichen Umgang mit anderen Menschen. Denn er unterwirft die zwischenmenschlichen Verhältnisse dem fragwürdigen Ideal einer Freiheit, die auf die Unschuld eines naturhaften Egoismus pocht. Solche Freiheit aber macht nicht frei, sie verstärkt vielmehr die Einsamkeit und die Beziehungslosigkeit der Menschen untereinander.“

Das Entscheidende freilich scheint mir der Zusammenhang mit dem Gottesthema überhaupt zu sein. Deutet sich am Ende in den geschilderten Entschuldigungstheorien nicht die unerledigte Theodizeefrage wieder an? Wirken die Irrationalismen dieser modernen Theorien der Geschichte und der Gesellschaft nicht wie ein spiegelverkehrter Verweis auf das vergessene und verdrängte Gottesthema? Wir wissen: der Gottesgedanke irritiert, ja verletzt immer zutiefst die unmittelbaren Interessen und Bedürfnisse derer, die ihn zu denken suchen. Halten wir ihn am Ende deshalb heute für undenkbar, weil er ohne praktische Revision dieser Interessen und Bedürfnisse nicht gedacht werden kann? Weil er „Umkehr“ nicht etwa nur als Anwendung und Folge fordert, sondern weil diese Umkehr, diese Metanoia zu seiner Denkbarkeit gehört – und gerade jenes Theorie-Praxis-Verhältnis anzeigt, jene Subjekt-Objekt-Dialektik, die den Logos der Theo-Logie allemal prägt? Umkehr, Revision verbinden wir biblisch und theologisch primär mit dem Thema Schuld und Sünde. Doch dürfen hier Schuld und Sünde nicht nur als separate moralische Begriffe aufgefaßt werden, sie sind vielmehr wurzelhaft theo-logisch, reichen an das Gott-denken-Können heran, haben selbst kognitive Würde und kognitiven Rang für die Theologie.

In diese Richtung jedenfalls zielt auch eine zentrale Formulierung im Synodentext: „Uns Christen rückt die Erfahrung dieses unterschwellig grassierenden Willens zur Unschuld schließlich immer wieder vor die Gottesfrage. Halten wir Gott vielleicht nur deswegen nicht stand, weil wir dem Abgrund unserer Schulderfahrung und unserer Verzweiflung nicht standhalten? Weil unser Bewußtsein vom Unheil sich verflacht, weil

wir uns die geahnte Tiefe unserer Schuld, diese ‚Transzendenz nach unten‘, verbergen? Weil wir sie uns heute gern ideologiekritisch oder psychoanalytisch ausreden lassen?“ Um dieser Fragerichtung erfolgreich und unmißverständlich weiter nachgehen zu können, muß ich freilich zunächst noch andere Gesichtspunkte unseres Themas ins Spiel bringen.

2. Kirchliche Praxis der Sündenpredigt

Ich gehe davon aus, daß es auch noch andere Ursachen für den heimlichen Unschuldswahn in unserer Gesellschaft gibt, theologische und praktisch-kirchliche Ursachen. Ich möchte hier nicht die Frage verfolgen, inwieweit die heimliche Vorherrschaft einer Allversöhnungslehre in der gegenwärtigen Theologie wie eine solche Entschuldigungsideologie wirkt. Ich möchte vielmehr gleich auf die konkrete kirchliche Praxis der Sündenpredigt und der Schuldverkündigung in der Geschichte der Kirche und des Christentums verweisen. Denn wir sollten nicht nur den Religions- und Kirchenkritikern die Empfindlichkeit für den Mißbrauch überlassen, der mit der Rede von Sünde und Schuld getrieben werden kann und in der Geschichte des Christentums auch getrieben worden ist. Dazu sagt der Synodentext: „Hat die Praxis unserer Kirche nicht zuweilen den Eindruck genährt, daß man die kirchliche Schuldpredigt bekämpfen müsse, wenn man der realen Freiheit der Menschen dienen wolle? Und war so die kirchliche Praxis nicht ihrerseits am Entstehen dieses verhängnisvollen Unschuldswahns in unserer Gesellschaft beteiligt?“

Ich muß unterstellen, daß es nicht etwa das Geheimnis der Erlösung und der Vergebung der Sünden in sich ist, gegen das wir uns hier kritisch zu wenden hätten, sondern daß sich – angesichts dieser Fragestellung – unser kritisches Bewußtsein gerade in der Frage nach der richtigen Plazierung und Adressierung und nach den konkreten kirchlichen und gesellschaftlichen Verwertungszusammenhängen dieses Geheimnisses zu bewähren hat. Hat sich unsere christliche Sündenpredigt nicht zu sehr und zu ausschließlich an die Kleinen und Wehrlosen, an die Ohnmächtigen gewendet und hat sie damit nicht zuweilen den Anschein erweckt, als wäre sie eine Ideologie, die Menschen durch Sündenangst entmündigt? Als wäre sie ein Instrument zur Unterdrückung und Disziplinierung? Hat die Kirche nicht – im Verlauf der Kirchengeschichte – die staatliche Gerechtigkeit zu sehr mit der eschatologischen Gottesgerechtigkeit verquickt, ja zuweilen identifiziert, so daß dann zwar allemal die Untertanen, viel weniger aber die mächtigen Repräsentanten des Staates selbst unter das Gericht der Gottesgerechtigkeit gerieten und zu Adressaten der kirchlichen Sündenpredigt wurden? Haben wir z. B. die geradezu zynische Art, in der – zwar nicht von der Kirche selbst, aber doch von katholischen Staatstheoretikern – im letzten Jahrhundert die Lehre von der Sünde, speziell von der Erbsünde, für restaurative politische Tendenzen in Anspruch genommen wurde, ganz vergessen? Müssen wir uns da nicht die Frage gefallen lassen, für wen eigentlich

wir Christen mit unserer Sündenpredigt einstehen, wessen Ehre und Hoheit wir schützen und wessen Interessen wir wirklich vertreten? Sind wir nicht mitschuldig geworden daran, daß die religionskritische These von der Sünde als „falschem Bewußtsein“ (sei es in Marxscher oder Freudscher Version) solch weite Verbreitung gefunden hat? Die Synode folgert daraus: „Unsere christliche Predigt der Umkehr muß jedenfalls immer der Versuchung widerstehen, Menschen durch Angst zu entmündigen. Sie muß gegen jeden Versuch kämpfen, der die christliche Rede von Schuld und Sünde mißbraucht, einer unheiligen Unterdrückung von Menschen durch Menschen den Anschein von Recht zu verleihen, so daß schließlich die Ohnmächtigen mit mehr Schuld und die Mächtigen mit noch mehr ‚unschuldiger‘ Macht ausgestattet würden.“

3. Maßstäbe der Verantwortung

Es ist wichtig, daß die christliche Schuldpredigt nicht primär unter dem leitenden Gesichtspunkt der Drohung, sondern unter dem der Herausforderung unserer Verantwortung geschieht. Maß und Umfang dieser Verantwortung wird in der Botschaft Jesu deutlich zur Sprache gebracht, am eindrucksvollsten wohl in der Parabel vom Barmherzigen Samariter, mit der Jesus auf die Frage antwortet: Wer ist mein Nächster? In unserem Zusammenhang formuliert: Für wen bin ich verantwortlich? Für wen bin ich zuständig? Wie weit reicht mein Zuständigkeitsbereich, meine Kompetenz? Eines wird aus der Parabel Jesu ganz deutlich: Diese Zuständigkeit kann nicht von uns aus festgelegt und umgrenzt werden.

„Nächster“ und damit Partner unserer Zuständigkeit ist nie nur der, den wir selbst als solchen ansehen und zulassen. Der Bereich unserer Zuständigkeit, unserer Kompetenz, der Umfang unserer Verantwortung gilt als prinzipiell unbegrenzt. Die Geschichte vom Barmherzigen Samariter zeigt, daß wir das Feld unserer Bewährung nicht von uns aus abstecken können. Verantwortungsbereiche werden uns aus Situationen heraus zugeschoben, sozusagen jeweils neu geschichtlich aufgedrängt, unvermutet in den Weg gelegt – so wie der unter die Räuber Gefallene im Gleichnis Jesu. Der Umfang unserer Kompetenz und damit auch das Ausmaß unseres Scheiterns und unseres Schuldig-werden-Könnens wird jeweils neu definiert. Deshalb auch heißt es im Text der Synode: Die kirchliche Schuldpredigt müsse sich nicht nur von der Gefahr der Indoktrinierung falscher Schuldgefühle hüten, sie müsse auch den Mut haben, „das Bewußtsein von Schuld zu wecken und wachzuhalten – gerade auch im Blick auf die immer mehr zunehmende gesellschaftliche Verflechtung unseres Handelns und unserer Verantwortung, die heute weit über den nachbarschaftlichen Bereich hinausreicht. Die christliche Rede von Schuld und Umkehr muß jene geradezu strukturelle Schuldverstrickung ansprechen, in die wir heute, durch die weltweiten Verflechtungen und Abhängigkeiten, angesichts des Elends und der Unterdrückung ferner, fremder Völker und Gruppen geraten. Sie muß darauf bestehen, daß wir nicht nur durch das schuldig werden können,

was wir ändern unmittelbar tun oder nicht tun, sondern auch durch das, was wir zulassen, daß es ändern geschehe“.

Erfahrung Gottes angesichts geschichtlich-gesellschaftlicher Schuld erfahrung
(„Transzendenz nach unten“)

Man mag nun vielleicht fragen: Sind diese wenn auch noch so hoch- und weitgesteckten Maßstäbe der Verantwortung und damit auch des möglichen schuldigen Scheiterns in dieser Verantwortung nicht rein zwischenmenschlich orientiert? Reicht der hier nahegelegte Begriff von Schuld überhaupt an den theologischen Begriff der „Sünde“ heran?

Uns ist zwar theologisch durchaus vertraut, die gelungene zwischenmenschliche Verantwortung, vor allem in der Gestalt der Liebe, als erfahrbare Verweisung in das Geheimnis Gottes zu verstehen und auszulegen. Viele Formen gegenwärtiger Personaltheologie haben darauf hingewiesen und diesen innerweltlichen Ort möglicher Gotteserfahrung geradezu systematisch ausgebeutet. Ich selbst bin mir da nicht so sicher. Kann es überhaupt Gotteserfahrung als „Überhöhung“ unserer zwischenmenschlichen Erfahrungen geben? Ist nicht jede Gotteserfahrung, um der Transzendenz Gottes willen, notwendig gebrochen vom „Schmerz der Negativität“? Werden in unseren Personaltheologien und in verwandten Formen nicht die Einsichten „negativer Theologie“ zu schnell vergessen? Wie gesagt, ich bin mir da nicht so sicher. Ich kann mir jedenfalls vorstellen, daß Liebende eher ohne Gott auskommen als Schuldige, anders ausgedrückt: daß die Sehnsucht nach dem Licht der Erlösung eher aus der angenommenen und ausgehaltenen Finsternis radikaler Schuld erfahrung als aus der Helle einer gelungenen zwischenmenschlichen Begegnung aufsteigt.

Ich möchte das zunächst noch etwas verdeutlichen aus dem streng interpersonalen Bereich: Welche Dimensionen hat denn hier das An-einem-anderen-schuldig-Werden? Meldet sich nicht gerade in der angenommenen Erfahrung solcher Schuld ein unbedingter und durch nichts zu relativierender Anspruch an uns an? Ein Anspruch, der auch nicht vergeht und schweigt, wenn der andere, an dem wir schuldig geworden sind, längst nicht mehr ist? Was erfährt einer, der am Morgen erwacht, sein Dasein überdenkt und dabei zugeben muß, daß am Rand seines Lebenswegs lauter Ruinen stehen, Ruinen von Menschen, die sein Egoismus zerstört hat? Was erfährt einer, der angesichts solcher Erfahrungen nicht sofort wieder krampfhaft Reflexe der Relativierung auslöst? Gerät er nicht an Abgründe, die allenfalls seine Verzweiflung oder eben seine Sehnsucht nach Vergebung ermißt? An wen wendet sich seine Klage, wenn sie sich über ein vage schweifendes Jammern erhebt? Wissen wir da nicht zu gut, daß sie sich an keinen richten kann, wenn sie nicht in die Richtung dessen ruft, den wir „Gott“ nennen? Erfahren wir da nicht deutlich genug, daß solche Klagen nicht auf Dritte übertragbar sind?

Freilich bleibt auch hier der Verdacht, daß der Mensch im religiösen Aufschrei an-

gesichts seiner Schuld zur subtilsten Flucht vor sich selbst und seiner Verantwortung, vor seinem Subjektsein-Müssen ansetzt. Zudem besteht die Gefahr, daß, wo wir uns auf diese Ich-Du-Perspektive (wenn auch im Kontext „negativer Erfahrung“) beschränken, wir hinter unseren Ansatz zurückfallen, der den Zusammenhang des Schuldthemas und des Gottesthemas im Blick auf den Menschen als praktisches Subjekt in Geschichte und Gesellschaft zu erläutern sucht. Darum wiederhole ich die Frage: Reicht der bisher angesprochene Begriff von Schuld – bis hin zum Gedanken einer strukturellen Schuldverstrickung und entsprechend einer gleichsam kollektiven politischen Verantwortung – überhaupt an den theologischen Begriff der „Sünde“, d. h. zuletzt: an Gott heran? Ich stelle die Gegenfrage: Wohin sonst reicht, an was sonst rührt die Erfahrung solcher Schuld, wenn man ihr *standhält* und nicht sofort in die üblichen Entschuldigungsstrategien hinein ausweicht, die ich vorhin anzudeuten versuchte?

Es ist dieses Standhalten, dem ich theologische Dignität im eigentlichen Sinn zusprechen möchte. Denn darauf kam es in den bisherigen Überlegungen vor allem an: zu zeigen, daß die Entfernung vom Gottesgedanken schließlich zur Flucht des Menschen vor der Verantwortung und vor dem Eingeständnis der Schuld führte, führen mußte. Und dies nicht, weil der Mensch nur individuell versagte, sondern weil er scheiterte in seiner ihm epochal zugefallenen Rolle, Subjekt der Geschichte zu sein. Wo der Mensch der Schuld standhält, die ihm als geschichtliches Subjekt – auch in der Gestalt struktureller Schuldverstrickung – zufällt, wo er also angesichts dieser Schuld nicht einfach sein Subjektsein leugnet oder herunterspielt, da nimmt er einen „Standpunkt“ ein, der nur möglich erscheint – vor Gott.

Mit anderen Worten: die Religion mißachtet so wenig das geschichtliche und gesellschaftliche Subjektsein des Menschen, daß sie es gerade fordert in Situationen und Augenblicken seiner stärksten Gefährdung. So wie Religion fordert, sich der Unterdrückung zu stellen, um Subjekt zu *werden*, so fordert sie auch, sich der Schuld zu stellen, um Subjekt zu *bleiben*. Sie betont also angesichts der Unterdrückung das Subjekt-werden-Müssen, und sie betont das Subjekt-bleiben-Müssen angesichts der Schuld. Und auch umgekehrt: so wie es eine religiöse Erfahrung im Ringen um das Subjektwerden (das eigene und das der anderen) gibt⁴, so gibt es eine religiöse Erfahrung in der Bereitschaft, Subjekt zu bleiben angesichts der Schuld – und weder zu fliehen noch zu verzweifeln. Es ist dies der Anfang jener Gotteserfahrung, die im Synodentext als „Transzendenz nach unten“ gekennzeichnet ist. Auf sie müßte die christliche Schuldpredigt alle jene aufmerksam machen, die in ihrer geschichtlich-gesellschaftlichen Verstrickung der Erfahrung von Schuld standhalten und die weder mit Hilfe der Psychoanalyse sich an den eigenen Haaren aus dem Sumpf zu ziehen suchen noch die gesellschaftlichen Schuldzusammenhänge verharmlosend umdeuten zu jenem Grau in Grau aller Verhältnisse, das uns alle immer apathischer macht und fühlloser gegen das von uns mitverursachte, mitverschuldete Leiden der anderen und das uns bei der Frage nach unserer politischen Schuld mit den Maßstäben eines reinen Zweckhumanismus, eines reinen Tauschhumanismus zu besänftigen und die gesellschaftliche Schuld erfah-

rung zu paralysieren sucht. Der Bann dieses Zweckhumanismus, der nochmals wie eine große Schuldverdrängung wirkt, kann am Ende nur vom Standpunkt der Religion gebrochen werden.

Entsprechend – und damit kommen wir zur Eingangsüberlegung zurück – erweist sich der unterschwellig grassierende Wille zur Unschuld wie eine große systematische Verdrängung der Religion und des Subjekts in unserer Zeit. Er bringt uns schließlich auch nicht den Aufgang der ersehnten Freiheit und Autonomie, sondern allenfalls die Apotheose der Banalität. Religion aber wird unvergeßlich bleiben und unabgeltbar, sofern sie uns vor solchen Folgen und solcher Banalität bewahrt.

ANMERKUNGEN

¹ Dieser bei verschiedenen Anlässen vorgetragene Text basiert auf einem Ausschnitt aus einer größeren Arbeit zum Credo der Kirche. Darum ist hier manches nur angedeutet oder überhaupt vorausgesetzt, was im größeren Zusammenhang näher entfaltet und begründet ist.

² Vgl. – auch zur näheren Belegung – J. B. Metz, Erlösung und Emanzipation, in dieser Zschr. 191 (1973) 171–184. Dort wird auch die hier ausgeklammerte Frage nach der Rechtfertigung der vergangenen Leiden, der Leiden der Toten ausdrücklich entfaltet. Vgl. unten Anm. 3.

³ Die kritische Rede von einer „halbierten Geschichte“ spielt im „Hoffnungspapier“ der Synode überhaupt eine entscheidende Rolle. So ist das Dokument ausdrücklich von der Auffassung geleitet, daß alle nach-theologischen Theorien der Geschichte und der Gesellschaft (die alle – auch wo sie revolutionäre Ziele verfolgen – evolutionslogisch orientiert sind) die Geschichte auch insofern „halbieren“, als sie zwar einerseits an der besonderen geschichtlichen Einheit der Menschheit festhalten, andererseits aber den diese Einheit qualifizierenden Gedanken einer universalen Gerechtigkeit jeweils nur (wenn überhaupt) auf die künftigen Geschlechter beziehen können, nicht aber auf die Toten, auf die Opfer der Geschichte, die doch ebenso zur universalen solidarischen Gemeinschaft der Menschen gehören. Vgl. dazu im Synodentext vor allem die Abschnitte I 3 und 4 über „Auferweckung der Toten“ und „Gericht“.

⁴ Vgl. meinen Aufsatz „Kirche und Volk oder der Preis der Orthodoxie“, in dieser Zschr. 192 (1974) 797–811.