

Ist die Sünde abgeschafft?

„Sünde“ benennt theologisch eine Wirklichkeit, an deren Behauptung oder Bestreitung sich nicht erst in der Moderne die Geister scheiden¹. Die einen empfinden sie als unerträgliche Beleidigung menschlicher Autonomie und denunzieren sie als „Selbstschändungs-Form des Menschen par excellence“², während andere die Sünde als ebenso unerträgliche „Beleidigung Gottes“ empfinden³. Allen ist an der „Abschaffung der Sünde“ gelegen, freilich in je unterschiedlichem Sinn: Geht es dem Christentum um die Befreiung von der bösen Vergangenheit, um die reale Abschaffung der Sünde aus dem Verlauf des Lebens (mit Gott), so besteht demgegenüber die Aufklärung auf der Abschaffung des Bewußtseins der Sünde aus dem Verlauf des Lebens (ohne Gott).

„Abschaffung“ der Sünde

Beide miteinander inkompatible „Abschaffungen“ finden sich, ironisch gebrochen, im Werk des evangelisch getauften und katholisch verheirateten Aufklärers jüdischer Herkunft *Heinrich Heine*. Als Dichter besingt er die fiktive Abschaffung der Sünde durch Aufklärung, als Ehemann reflektiert er ihre reale Abschaffung durch Absolution.

Gegen die jüdisch-christliche Jenseitsreligion, die die Freuden der Menschheit herabwürdigte und die Sünde allererst in die Welt gebracht habe, setzt Heine die Utopie einer Freudenreligion, deren Herzstück die Abschaffung der Sünde, nämlich ihres Bewußtseins ist. In seinem Epos „Deutschland, ein Wintermärchen“ (1844) steht die poetische Version⁴:

„Das alte Geschlecht der Heuchelei
Verschwindet Gott sei Dank heut,
Es sinkt allmählig ins Grab, es stirbt
An seiner Lügenkrankheit.

Es wächst heran ein neues Geschlecht,
Ganz ohne Schminke und Sünden,
Mit freien Gedanken, mit freier Lust –
Dem werde ich Alles verkünden.“

Das Gegenstück zu dieser Abschaffung beschreibt er mit Blick auf seine katholische Ehefrau in seinen biographischen „Geständnissen“ (1854); dort reflektiert er als heruntergekommener „Exgott“, dem in seiner Pariser „Matratzengruft“ Geld und Gesundheit, die wichtigsten Requisiten seiner Freudenreligion, abhanden gekommen waren, über den Segen der Beichte für katholische Ehefrauen, die mit frivolen Aufklärern wie ihm verheiratet sind:

„Jedenfalls ist der Katholizismus der Frauen für den Gemahl sehr heilsam. Wenn sie einen Fehler begangen haben, behalten sie nicht lange den Kummer darüber im Herzen, und sobald sie vom Priester Absolution erhielten, sind sie wieder trällernd aufgeheitert und verderben sie ihrem Mann nicht die gute Laune oder Suppe durch kopfhängerisches Nachgrübeln über eine Sünde, die sie sich verpflichtet halten, bis an ihr Lebensende durch grämliche Prüderie und zänkische Übertugend abzubüßen. Auch noch in anderer Beziehung ist hier die Beichte so nützlich: die Sünderin behält ihr furchtbares Geheimniß nicht lange lastend im Kopfe, und da doch die Weiber am Ende alles ausplaudern müssen, ist es besser, sie gestehen gewisse Dinge nur ihrem Beichtiger, als daß sie in die Gefahr gerathen, plötzlich in überwallender Zärtlichkeit oder Schwatzsucht oder Gewissensbissigkeit dem armen Gatten die fatalen Geständnisse zu machen!“⁵

Semantische Unterscheidungen

Die vielschichtige Realität menschlicher Schuld, die theologisch als „Sünde“ auf den Begriff gebracht wird, stellt offenbar ein derart bedrängendes Grundrisiko des menschlichen Daseins dar, daß Mythos und Moral, Kunst und Wissenschaft, Recht und Religion zur Deutung und Bewältigung aufgeboten werden. Im *philosophischen Verständnis*⁶ geht es bei „Schuld“ um das sittliche Versagen eines handelnden Subjekts in Gesinnung oder Tat (culpa). Moralisch schuldig wird, wer das Gesollte (debitum) verweigert, wer wider bessere Einsicht seiner Vernunft und seines Gewissens handelt. Damit wird die nötige Freiheit der Person und ihre Verantwortung für ein Handeln vor einer beanspruchenden Instanz vorausgesetzt.

Der *theologische Begriff* der Sünde bezieht sittliche Schuld auf das Gottesverhältnis des Menschen, wie es die christliche Offenbarung versteht. Er bezeichnet die Verfehlung kreatürlicher Freiheit, die „vor Gott“ (coram Deo) bekannt, als Verhältnisverweigerung bestimmt und nur in Hoffnung auf Erlösung recht begriffen wird.

Von diesem sittlich-religiösen Verständnis der Schuld ist das (*tiefen-*)*psychologische Verständnis* zu unterscheiden, das in der Regel auf das Schuldgefühl und -bewußtsein schaut. Psychotherapeutisch sind dabei vor allem die diffusen oder krankhaften (neurotischen) Schuldgefühle im Blick, die im Alltagsbewußtsein oft schwer von den echten, wirkliche Schuld begleitenden Schuldgefühlen zu unterscheiden sind⁷.

Im *strafrechtlichen Verständnis* wird die Schuld als Verletzung von Rechtsnormen verstanden, die einem Täter zurechenbar sind und ihm daher, wenn Schuld-ausschließungsgründe fehlen, vorgeworfen werden können⁸. Strafrechtliche Schuld, religiöse Sünde und sittliche Schuld sind dabei nicht identisch, können also in unterschiedlichem Maß gegeben sein.

Die *literarische Gestaltung* menschlicher Schuldverstrickung hat im europäischen Kulturraum ein breites Spektrum entfaltet, das von der Tragödie der griechischen Antike bis zum 20. Jahrhundert reicht. Dabei fällt in der modernen

Literatur auf, daß die Schuldfrage aus dem Horizont der Gottesfrage herausgelöst wird, ohne indes als solche zu verschwinden. Die erstaunlich vielfältige Schuldproblematik in der Gegenwartsliteratur spiegelt eine der unbewältigten Aporien der Moderne⁹.

Die verschiedenen Zugänge können sich wechselseitig erhellen und über die Wandlungen des Sündenverständnisses aufklären, seien diese von der Angst der Gottferne diktiert oder von der Einsicht in die Bedingtheiten oder unabsehbaren Folgen menschlichen Handelns, mit dessen wachsendem Aktionsradius auch Verantwortung und Schuldmöglichkeit zunehmen¹⁰.

Praktische Aporien

Das theologische Verständnis der Schuld muß, wenn es bei seiner ureigenen Sache bleiben will, die Rede von menschlicher Schuld mit der Gottesfrage verknüpfen. Eine epochale Situation wäre im Sinn der jüdisch-christlichen Tradition nur halb begriffen, wenn nicht auch das Böse in ihr wahrgenommen, benannt und dechiffriert würde. Denn sonst würde es auf eine Halbierung der Freiheitsgeschichte hinauslaufen, in der das Subjekt die Verantwortung für die Erfolge und Siege übernimmt, nicht aber für die Mißerfolge und die Schuld, und sich also genötigt sieht, andere Instanzen zu Sündenböcken zu machen. Der Gottesgedanke verlangt vielmehr, „sich der Schuld verantwortlich zu stellen, um Subjekt zu bleiben“¹¹. Er verführt also ganz und gar nicht „zur Abschiebung moralischer und materieller Verantwortlichkeit“, wie geargwöhnt wird, kritisiert vielmehr den hilflosen Rückgriff auf die antike „Pietät“ als ungenügend¹². Ebenso wenig genügt die skeptische Auskunft, man könne die Faktizitäten von Einsamkeit und Schuld, Krankheit und Tod nur als Kontingenzen ins Bewußtsein heben; „mit ihnen müssen wir, prinzipiell trostlos, leben“¹³. Solchem Dekret ist die trostvolle und kritische Kraft des christlichen Gottesgedankens entgegenzusetzen, doch nicht ungebrochen, sondern im Blick auf die heute empfundenen Schwierigkeiten, die nicht nur von der Vielzahl von Zugängen, Deutungen und Bestreitungen des komplexen Schuldphänomens herrühren.

Über die erwähnte Moral- und Religionskritik der „Meister des Argwohns“ im 19. Jahrhundert hinaus sind zwei Hindernisse zu nennen, die einem theologischen Verständnis im Weg zu stehen scheinen: Zum einen jener neuzeitliche Prozeß, in dem der personale Bezug zu Gott zugunsten der menschlichen Autonomie aufgegeben wird und also das Schuldverständnis nicht mehr im Horizont der Gottesfrage steht. Wir leben, so Gerhard Ebeling, in einer Lebenswelt, „für deren Aufbau und Lebensrhythmus die Sünde keine Rolle mehr spielt. Es ist eine Welt, die weder die Sprache besitzt, Sünde auszusprechen, noch Orte der Vollmacht, von Sünde loszusprechen, und die darüber hinaus beides nicht zu vermissen

scheint.“¹⁴ Symptomatisch zeigt sich dies in umgangssprachlichen Wendungen, die „Sünde“ augenzwinkernd zu erotischen Abenteuern oder zu Bagatelvergehen im Straßenverkehr verharmlosen oder sich, neuerdings und ernster, auf die ökologischen Probleme beziehen.

Zum anderen ist auf ein Hindernis zu verweisen, das mit einer verfehlten kirchlichen Praxis und Verkündigung zusammenhängt. Dazu zählen etwa eine moralistische, legalistisch veräußerlichte oder hypertroph ausgebaute Sündenlehre, eine als Buchhaltung verstandene Buße, ein kaum nachvollziehbarer Wechsel von Gnade und Sünde. Die Autobiographie des ehemaligen Bundestagsvizepräsidenten Carlo Schmid gibt von der unterrichtlichen Begegnung mit der Sünde Zeugnis:

„Früh erwachte in mir die Vorstellung, daß ich immer wieder Dinge tat, die schlimm waren, und ich hielt mir vor Augen, wie der ‚kleine Jesus‘ in meinem Fall gehandelt haben würde. In die Zeit des erwachenden Schuldbewußtseins... fiel der Katechismus-Unterricht und damit die Konfrontation mit der Sünde. Von unserem Religionslehrer erfuhren wir, das Leben bestehe aus dem dauernden Wechsel von Sünde und Gehorsam gegen das Gesetz, also zwischen Selbstliebe und Liebe zu Gott und zu seinen Geschöpfen. Es komme nun darauf an, so zu leben, daß die guten Taten die bösen überwiegen. Die Folge war, daß ich jeden Abend vor dem Schlafengehen das Sündenregister des Tages zusammenstellte und sodann ein Verzeichnis meiner vermeintlich guten Taten aufzustellen versuchte. Das war qualvoll, denn die Bilanz wies selten einen Saldo zu meinen Gunsten auf. Schließlich eröffnete ich mich meinem Religionslehrer, der mein Tun für unsinnig und unförmig erklärte, denn mit meiner Buchführung mische ich mich in das Geschäft Gottes ein, dem allein das Urteil über das Tun des Menschen zustehe. Der Sünde sei mit Aufrechnungskünsten nicht beizukommen. Das hat mich erleichtert. Aber das Skrupulanten-tum meiner Kindheit habe ich nie verloren.“¹⁵

Darüber hinaus ist auf die Aporien in den zeitgenössischen Diskussionen zu verweisen, in denen es, zumindest einschlußweise, auch um Schuld und Verantwortung geht: bei den Auseinandersetzungen um den 50. Jahrestag der „Machtergreifung“ (1933) oder um den 40. Jahrestag der Kapitulation des Deutschen Reiches (1945), beim Streit um den Kriegsgräberbesuch des amerikanischen Präsidenten und des deutschen Bundeskanzlers in Bitburg, bei den Anschuldigungen gegen den österreichischen Bundespräsidenten, beim weiterschwelenden „Historikerstreit“ über die Unvergleichbarkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung, bei der Aufdeckung der „untilgbaren Schuld“ Stalins durch das Reformprogramm des sowjetischen Parteichefs¹⁶.

Auch angesichts dieser Aporien muß sich das Schuldverständnis der jüdisch-christlichen Tradition bewähren, dessen Vielfalt daher rührt, daß von einer kollektiven und individuellen Glaubensidentität her jeweils neu die epochale Situation erlitten, gedeutet und gestaltet wird. Dabei drängt das Bekenntnis des Glaubens auch immer zum Bekenntnis, diesem Glauben an den Gott des Lebens praktisch, das heißt in der Liebe nicht hinreichend entsprochen zu haben.

Hoffnungsvolles Bekenntnis

Das entscheidende und unterscheidende Moment des theologischen Schuldverständnisses kommt nur am ursprünglichen Ort zum Vorschein, an dem Schuld und Sünde ausgesprochen werden. Dieser Ort ist das Sündenbekenntnis, eine performative Rede, die vollzieht, was sie sagt. Der so Bekennende sucht keine Ausflucht und kein Alibi, sondern gesteht ein, in der Vergangenheit anders – besser – gehandelt haben zu können und in der Zukunft anders – besser – als bisher handeln zu wollen. Das Bekenntnis ist mithin auch der Ort der Freiheitsgewinnung. Ein solches Bekenntnis ist aber kein Selbstgespräch, sondern hat einen Adressaten, keine wankelmütigen Götter oder eherne Gesetze, vielmehr ein personales Gegenüber. Es ist nur dann keine Selbstquälerei, wenn es vor jemandem abgelegt wird, dessen Vergebung zu erhoffen ist. Christlich hat das vor Gott geäußerte Sündenbekenntnis diese hoffnungsvolle Dimension.

Darum ist auch im Credo der Kirche von der Sünde nur im Zusammenhang mit dem Glauben an die Vergebung der Sünden die Rede. Nach alter kirchlicher Tradition umfaßt das „Bekenntnis“ (confessio) sowohl das Eingeständnis der eigenen Sünden als auch das Bekenntnis des Lobpreises¹⁷. Von dieser Hoffnung zeugt die vielgestaltige kirchliche Bußpraxis, auch wenn sie bisweilen eher als zusätzliche Last erschien. Das Bekenntnis war nicht zuletzt ein Medium der Subjektwerdung des abendländischen Menschen. Was diesen Prozeß freilich bis heute gefährdet, sagt Friedrich Nietzsche in einem unübertrefflichen Aphorismus: „Das habe ich getan“, sagt mein Gedächtnis. „Das kann ich nicht getan haben“ – sagt mein Stolz und bleibt unerbittlich. Endlich – gibt das Gedächtnis nach.“¹⁸

Neuzeitlich ist das Bekenntnis zwar geblieben, seinen Ort „vor Gott“ aber hat es eingebüßt und steht daher nicht mehr im Horizont der Hoffnung. „Mit dem Verlust des Priesters und seines Urteils ist die Einsamkeit des Beichtenden grenzenlos geworden.“¹⁹ Nicht nur im Selbstgenuß ästhetischer Selbstzergliederung und autobiographischer Selbstentblößung oder in der „archäologischen“ Rationalisierung der eigenen Vergangenheit, sondern auch in den Praktiken und Wissenschaften, die das Bekenntnis aus seinem religiösen Zusammenhang gelöst und partikulär beerbt haben, wie im Bereich der Sexualität die Geständnisse erfordernden diskursiven Prozeduren in Pädagogik, Medizin, Psychologie und Demographie oder, pervertiert, im Bereich der Politik die Riten von Kritik und Selbstkritik in kommunistischen Parteikadern.

Die Ur-Kunde des christlichen Glaubens zeigt dagegen eindrucksvoll die Hoffnungsdimension des Bekenntnisses vor Gott, etwa im Psalm 51 oder im Gleichnis vom barmherzigen Vater, in dem der verlorene Sohn seine Sünde bekennt und wieder aufgenommen wird – mit einem Freudenfest (Lk 15, 11–24).

Biblische Buntheit

Die Schriften des Alten und Neuen Testaments kennen weder einen einheitlichen Begriff für Schuld und Sünde noch entfalten sie eine systematische Lehre. Sie setzen vielmehr die in die Geschichte verwobene Realität menschlicher Schuld voraus und umschreiben sie in vielfältigen Begriffen, Metaphern und Geschichten.

Das *Alte Testament* kennt mehrere Hauptbegriffe, die Sünde als Verletzung, Bruch oder Verkehrung des Verhältnisses zu Gott und zum anderen Menschen umschreiben. Sünde ist demnach eine „ihr Ziel verfehlende“ (Jer 3, 25) oder eine die Beziehung zu Gott „abbrechende“ Tat (Jes 1, 2) oder ein Verhalten, das „vom rechten Weg abweicht“ und so die Beziehung zu Gott „verkehrt“ (Jes 59, 2). Da die Identität und das Gottesverhältnis des Volkes Israel sich ursprünglich vom Ereignis der Befreiung aus der Knechtschaft in Ägypten (Exodus) herleiten, wird die erlittene Gefangenschaft zum Symbol der Sünde; und insofern die Rettung sich im Bund Jahwes mit seinem Volk niederschlägt, werden der Bundesbruch und die Übertretung der als Dekalog (Ex 20, 1–17) vorliegenden Bundesverpflichtungen als Sünde verstanden. Vor allem die Propheten entlarven in den Bildern der Untreue und des Ehebruchs die Sünden des Volkes (Jes 1; Jer 2; Hos 4).

Die theologisch gedeutete geschichtliche Erfahrung des auserwählten Volkes kennt mithin die Sünde in einer doppelten Weise: als Widerfahrnis einer unterdrückenden Macht (Gefangenschaft in Ägypten und Babylon) und als Aktivität des Volkes und einzelner gegen den Bundesgott. Die aus dem Gottesverhältnis erwachsene Einsicht in die Sündhaftigkeit des Volkes und aller Völker führte auch zur Frage nach dem „Anfang“, die bezüglich des Bösen in der ätiologischen Erzählung vom Sündenfall „des Menschen“ (Adam) im Buch Genesis literarische Gestalt gewann. Diese gegenwartsdeutende Erzählung vom Anfang der Sünde in einer guten Schöpfung hebt darauf ab, daß der Mensch seine Kreatürlichkeit nicht anerkennen will, sondern, von der Schlange verführt, selbst „wie Gott sein“ will und gegenüber dem göttlich Gebotenen ungehorsam wird (Gen 3, 1–24). Die biblische Urgeschichte (Gen 1–11) weitet diesen geschichtlichen Einbruch der Sünde aus: im Brudermord (Kain und Abel), in der flutartig anwachsenden Gewalt (Noach) bis zur technischen Selbstüberhebung (Turmbau zu Babel).

Das hier narrativ eingeführte Wesen der Sünde ist die Abwendung von Gott, die sich in der Verhältnislosigkeit der Menschen untereinander widerspiegelt und fortsetzt. Die Erzählungen sprechen nicht nur vom Anfang, sondern sind bis heute die prärationale Symbole auch der postmodernen Versuche, wie Gott zu sein, den Bruder aus dem Weg zu räumen, Gewalt zu üben, die Technik zu überschätzen. Da die Bibel an der Überwindung der Sünde interessiert ist, steht nach jeder dieser Sündengeschichten eine Gebärde der Gnade: die Verheißung der Nachkommenschaft, das schützende Kainsmal, die Rettung vor der Flut und nach der Zerstreuung der universale Völkersegen an Abraham (Gen 12).

Auch das *Neue Testament* spricht von der Sündhaftigkeit aller Menschen (Röm 1, 18–3, 20), ohne eine Doktrin auszubilden. In der vielfältigen Terminologie lassen sich wiederum zwei konkurrierende Auffassungen ausmachen, die von der Sünde als Macht und als Tat sprechen; mit Paulus lassen sie sich so formulieren: „Alle stehen unter der Herrschaft der Sünde... Alle haben gesündigt“ (Röm 3, 9.23).

Mehr von den Sünden als Taten sprechen die synoptischen Evangelien, die jedoch das objektive Verständnis der Sünde (Erfolgshaftung) ebenso wie das legalistische (Gebots- und Verbotsorientierung) verinnerlichen und auf den Ursprung der einzelnen Verfehlungen (z. B. Habgier, Neid, Unzucht) in der bösen Gesinnung (Mt 7, 21 ff.) oder im bösen Herzen zurückführen (Lk 11, 37–54). Mehr von der Sünde als herrschende Macht, die zum Sündigen verführt (Röm 7, 9–11), oder von der vorgegebenen „Sünde der Welt“ (Joh 1, 29) sprechen Paulus und Johannes. Für beide ist der Unglaube, also die Verweigerung der Gottesbeziehung, die eigentliche Wurzel der Sünde, der alle bösen Taten entspringen.

Über die Nennung einzelner Sünden hinaus sind allerdings auch jene Abschnitte des Neuen Testaments im Auge zu behalten, die zwar nicht dem Wort, wohl aber der Sache nach von Schuld und Sünde sprechen, etwa die Geschichte vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25–37), in der die Sünde der Vorübergehenden darin besteht, daß sie es unterlassen, sich zum Nächsten dessen zu machen, der unter die Räuber gefallen war. Die neutestamentlichen Schriften bezeugen unübersehbar die zum „mysterium iniquitatis“ (2 Thess 2, 7) verdichtete Realität der Schuld, in die der Mensch nolens volens verstrickt ist.

Das Neue Testament ist aber nicht eigentlich an der Sünde, sondern an ihrer Aufhebung interessiert. Dafür steht die Gestalt Jesu, dessen Name (Jeschua – Gott rettet; Mt 1, 21) schon darauf verweist. Das von ihm verkündete Reich Gottes manifestiert sich gerade in der Zuwendung zu den Sündern (Mk 2, 13–17), in der Zusage einer Vergebung, die zugleich Heil und Heilung schafft (Mk 2, 1–12), und in der Aufforderung an seine Schüler, die empfangene Vergebung weiterzugeben und weiterzuverkünden (Lk 17,3f.; 24,47). Auch Paulus will bei seiner typologischen Gegenüberstellung des „alten“ und des „neuen“ Menschen (Adam – Christus) zeigen, wie Gott durch Jesu Tod und Auferstehung die „Übermacht der Gnade“ (Röm 5, 12–21) wirksam werden läßt. Jeder Epoche ist es aufgegeben, ihre Zeit als von Sünde und Gnade bestimmte zu begreifen und so theologisch zu deuten.

Kritische Kraft

An der Geschichte der christlichen Bußpraxis läßt sich studieren, wie die Sünden- und Bußtheologie in sehr unterschiedlichen historischen Kontexten eine je neue

Gestalt annehmen und ihre kritische Kraft entfalten konnten, ohne zum Formalismus eines religiösen Rechts zu erstarren. Zwei Beispiele dieser Plastizität müssen genügen.

1. *Das frühe Christentum in der heidnischen Alten Welt.* Eine der ältesten christlichen Schriften außerhalb des Neuen Testaments, das um 150 n. Chr. verfaßte Hermasbuch, gibt nicht nur Auskunft über die soziale Schichtung der frühen stadtrömischen Gemeinde, sondern auch über den kraftvollen Einsatz der Sündenlehre und der Bußpraxis.

Es gibt in der Gemeinde viele schlecht versorgte Arme: Witwen, Waisen, Alte, Bettelarme und solche am Rand des Existenzminimums. Es gibt auch viele Reiche mit Grundbesitz, Häusern und Geldmitteln, deren Frömmigkeit aber durch unlautere Geschäftspraktiken und ein verweltlichtes Leben verflacht. Die zwei Probleme der Gemeinde sind also die schlechte Versorgung der Armen und die Verweltlichung der Reichen. Der „Hirt des Hermas“ will die reichen Christen zu einem verantwortlichen Handeln gegenüber den Bedürftigen bewegen. „Denn wer darbt und am Nötigsten des täglichen Lebens Mangel leidet, erduldet große Pein... Wer von der Not eines solchen Menschen weiß und ihm nicht heraushilft, begeht eine große Sünde.“²⁰

Da nun aber nach dem urchristlichen Rigorismus nur eine Buße (in der Taufe) möglich war, der Reiche aber durch sein Verhalten wieder in Sünde fiel, konnte er keine neuerliche Vergebung mehr erlangen, war also vom aktiven Gemeindeleben ausgeschlossen; er fand mithin auch für die Wohltätigkeit in der Gemeinde keine Anreize, dafür um so mehr fürs eigene Wohlergehen. In dieser Situation verknüpft das Hermasbuch das soziale Problem der Armenversorgung und das theologische Problem der mangelnden Bußmöglichkeit, um beide dergestalt zu lösen, daß es die Möglichkeit einer zweiten Buße eröffnete, die es erlaubte, sich wieder in der Gemeinde zu integrieren und durch Almosen die Armenversorgung zu sichern. Die Bußpraxis wurde hier also auf die konkrete Situation so zugeschnitten, daß beiden Gruppen geholfen ist, den Wohlhabenden durch eine neuerliche, mit Almosengeben verbundene Buße, den Armen durch eine Sicherung ihrer Grundversorgung. Damit hat das Hermasbuch mit seiner Buß- und Sündenauffassung auch zu einer Integration der sozialen Schichten beigetragen, die ins gesamtgesellschaftliche Leben seiner Zeit ausstrahlte.

2. *Das späte Christentum in der heidnischen Neuen Welt.* Den Beginn der Neuzeit im 16. Jahrhundert prägte nicht nur die Reformation in Europa, sondern auch die iberische Expansion über den Atlantik und die Eroberung der Neuen Welt. In diesem Kontext gewinnt die Sündenauffassung politische Bedeutung, denn sie wird im Streit um die Rechte der Eroberer wie der Eroberten eingesetzt. In diesem Disput um die Rechtstitel der Conquista sollten die Grundlagen des Völkerrechts (*ius inter gentes*) gelegt werden.

Zwei Kontrahenten standen sich gegenüber: *Juan Ginés de Sepúlveda*, Chronist

am spanischen Hof Karls V., und *Bartolomé de las Casas*, Verteidiger der Indios und später Bischof in Mexiko. In dieser Auseinandersetzung, die ihren Höhepunkt in der berühmten, vor dem Kaiser ausgefochtenen Disputation von Valladolid (1550) fand, benutzte Sepúlveda die Sündenlehre, um die spanische Conquista zu rechtfertigen. Der Krieg gegen die Indios sei rechtmäßig, so argumentierte er, weil diese ungläubig seien, weil sie wegen ihrer Inferiorität zur Unterwerfung verpflichtet seien und weil sie wegen ihrer schweren Sünden (wider die Natur und Götzendienst) Strafe verdient hätten. Dieser humanistische Gelehrte sah also in der Sünde der fremden Völker einen Kriegsgrund und versuchte, wie Joseph Höffner bemerkt, „die Indianer Amerikas in eine entsetzliche Kollektivschuld zu verstricken, um sie unter diesem Vorwand bedingungslos den Spaniern auszuliefern“²¹.

Las Casas dagegen hält keinen dieser Gründe für stichhaltig. Gegen die vermeintliche Superiorität der Spanier setzt er das christliche Prinzip der Gleichheit aller Menschen und der Nächstenliebe (Mt 22, 37 ff.). Las Casas weiß, wovon er spricht, denn er war selbst Nutznießer der Eroberung gewesen, bis er sich im Alter von 30 Jahren durch eine alttestamentliche Bibelstelle bekehrte (Sir 34, 21–27) und damit die Neue Welt ein zweites Mal entdeckte, diesmal die fremden anderen als ebenbürtige Menschen. Er verwirft auch den Kriegsgrund der schweren Sünde (des Menschenopfers) bei den Indios und hält dagegen, daß die Spanier ihrer Göttin Habgier mehr Menschenopfer dargebracht hätten als die Indios auf dem ganzen Kontinent. Er ist vom schwer sündhaften Verhalten seiner Landsleute ebenso überzeugt wie von der Ungerechtigkeit des Kommendensystems, des Herzstücks der kolonialen Ökonomie. Daher setzt er seinerseits die Sündenlehre und Bußpraxis dagegen ein. Er verfaßt ein „Confesionario“ (Handreichung für Beichtväter)²², in dem er für bestimmte Personengruppen (Soldaten, Kolonisten, Sklavenbesitzer, Waffenhändler) die Bedingungen für Beichte, Absolution und Wiedergutmachung festlegt. Vor der Absolution mußte eine notariell beglaubigte Verpflichtungserklärung zur Restitution unterzeichnet werden, Tribute mußten zurückerstattet, requiriertes Land zurückgegeben, versklavte Indianer freigelassen, nachträglich Lohn für Zwangsarbeit ausgezahlt werden. Die Entrüstung der Betroffenen, die man sich leicht vorstellen kann, brachte seinen Einsatz freilich um den Erfolg.

Macht und Tat

Die zwei historischen Beispiele zeigen, wie schwierig und wie lohnend die sündentheologische Dechiffrierung einer Epoche sein kann; zudem zeigen sie, wie die Schuld der Personen auch den sozialen, politischen und kulturellen Kontext prägt. Daß Sünde als Macht und als Tat zu sehen sei, ergaben die biblischen Perspektiven; wie gehen diese beiden Stränge in die theologische Reflexion ein? Die

christlichen Kirchen teilen die Auffassung von einem Ineinanderwirken von persönlicher Sünde und überpersönlicher Sündenmacht, doch setzen sie verschiedene Akzente. So legt die katholische Tradition den Schwerpunkt auf die persönlichen Tatsünden, um von dort die Macht der Sünde in den Blick zu bekommen, während die protestantische Tradition eher von einer Grundsündigkeit ausgeht, die in den individuellen Sünden ihren Ausdruck findet.

1. Der eine Strang des Sündenverständnisses wurde zur Lehre von der Erbsünde entfaltet und bringt, wenn auch im Deutschen sprachlich mißverständlich, die radikale Erlösungsbedürftigkeit des Menschen zum Ausdruck. Sie besagt, daß eine universale Unheilssituation vorgegeben ist, die aufgrund der gemeinsamen, von Schuld mitbestimmten Geschichte jeden innerlich prägt und zum Sündigen anreizt (Konkupiszenz). Dieser Situation kann die Menschheit weder von sich aus entkommen noch sie beliebig ändern, weil alle Versuche dieser Art wiederum unter der Bedingung des bösen Verstricktseins stehen. Erbsünde (*peccatum originale*) besagt also weder biologische Vererbung noch völlig verderbte Natur, sondern so etwas wie ein Netz kollektiver, der einzelnen Existenz vorgegebener Mächtigkeiten; sie besagt, „daß kein Mensch mehr am Punkt Null, in einem ‚status integritatis‘ (von der Geschichte unversehrt), anfangen kann. Keiner steht in jenem unversehrten Anfangszustand, in dem er nur frei sich auszuwirken und sein Gutes zu entwerfen brauchte: jeder lebt in einer Verstrickung, die ein Teil seiner Existenz selbst ist.“²³ Diese kollektive Unheilssituation wird jedoch durch die in Jesus Christus eröffnete Heilssituation überholt, die (im Glauben) dazu befähigt und einlädt, zum Erben der Gnade Gottes und zum „Miterben Christi“ (Röm 8, 17) zu werden.

Demnach steht der Mensch in einer dialektisch bestimmten Situation seiner Freiheit. Diese ist zum einen bleibend und von Anfang an von Schuld bestimmt (Erbsünde); zum anderen ist sie bleibend vom universalen Heilswillen Gottes bestimmt („Erbgnade“). Vor aller persönlichen Entscheidung steht der Mensch also in einer dialektisch bestimmten Situation: Er ist „Erbsünder von Adam her *und* Erlöster auf Christus hin“²⁴. Dies eröffnet die fundamentale Entscheidungssituation, entweder in den durch Christus eröffneten Raum der Gnade (Kirche) einzutreten, sie durch gutes Handeln zu „ratifizieren“ und damit zur Befreiung beizutragen, oder sich diesem Raum zu verweigern, durch eigene Sünden die schuldmitbestimmte Situation zu „ratifizieren“ und damit zur konkreten Unfreiheit beizutragen.

2. Von dieser letzteren Möglichkeit handelt der andere Strang des Sündenverständnisses, der zur moraltheologischen Lehre von den persönlichen Sünden führt und in seiner Entwicklung weitgehend den Erfordernissen der kirchlichen Bußpraxis folgte. Aus dieser Bußpraxis erwuchs das Bedürfnis, die Sünden über die Zehn Gebote hinaus zu klassifizieren etwa in die sieben Hauptsünden (Hochmut, Habsucht, Unzucht, Neid, Völlerei, Zorn, Trägheit) oder in die vier „himmel-

schreienden Sünden“ (Brudermord, Sodomie, Unterdrückung der Armen, Witwen und Waisen, Vorenthaltung des gerechten Lohns). Materiale Sündenkataloge dieser Art oder Beichtspiegel sagen freilich nur einschlußweise, was eigentlich all diese Taten zu Sünden macht.

Was macht die Grundstruktur der Sünde aus? Die christliche Tradition kennt eine Reihe von Bestimmungen und spricht vom Handeln gegen das ewige Gesetz oder von der Abwendung von Gott, von einer Beleidigung Gottes, von Gnadenverlust, vom Unglauben, von der Übertretung der Gebote. Neben diese Bestimmungen von bleibender Aussagekraft treten zeitgenössische Umschreibungen, die von der Sünde als Entfremdung, als Ichverhaftung, als Unfreiheit, als Verhältnislosigkeit zu Gott, als Selbstverneinung oder Grenzüberschreitung sprechen. Auch diese Bestimmungen treffen jeweils wichtige Aspekte. Die drei Beziehungsebenen zu Gott, zum anderen, zu sich selbst, die bei jeder sittlich-religiösen Entscheidung mitspielen, lassen sich am besten integrieren, wenn man die Grundstruktur jeder Sünde, welche Ausdrucksform sie auch immer finden mag, in einer doppelten Verweigerung sieht: in der Verweigerung der Gott und den anderen geschuldeten Liebe, welche Verweigerung auch zur Selbstisolation des betreffenden Subjekts führt.

Mithin ist die Sünde die Weigerung, sich „beziehungsreich“, das heißt im Verhältnis zu den anderen und zu dem ganz anderen zu vollziehen, und also der Versuch, sich beziehungslos nur „selbst“ verwirklichen zu wollen. Solch aufgeblähte Selbstliebe verpaßt die am Maßstab der Liebe orientierte gleichursprüngliche Beziehung zu Gott und zum Nächsten und dadurch vermittelt zu sich selbst.

Die beiden in der Sünde ge- oder zerstörten Bezüge zu Gott und zum Menschen stehen nicht unvermittelt nebeneinander. Denn in der Weigerung, einen Menschen auf die ihm zukommende Weise zu lieben oder nach den Prinzipien der Gerechtigkeit zu handeln, zeigt sich ein gestörtes Gottesverhältnis. Biblisch ausgedrückt: „Wenn jemand Vermögen hat und sein Herz vor dem Bruder verschließt, den er in Not sieht, wie kann die Gottesliebe in ihm bleiben?“ (1 Joh 3, 17) Umgekehrt gilt ebenso, daß die Verweigerung der Gottesbeziehung auch das menschliche Beziehungsgefüge zerstört, wie es die biblische Urgeschichte zeigt.

Sünde ist demnach Verhältnislosigkeit zum Schöpfer wie zum Geschöpf, doppelte Verweigerung der Liebe, wie sie das christliche Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe (Mt 22, 36–40) fordert. Auch den, der die Sünde der Welt hinwegnehmen sollte, betraf und betrifft dieser Verweigerungscharakter der Sünde, sei es durch die Abweisung des göttlichen Logos (Joh 1, 11) bis hin zu seiner Kreuzigung oder sei es durch die Abweisung der Geringsten seiner Brüder, mit denen sich der Weltenrichter identifizierte (Mt 25, 31–46). Die als doppelte Verweigerung begriffene Sünde läßt sich so auf eine Kurzform zurückführen, die ihr schon Thomas von Aquin gegeben hatte: Gott werde in dem beleidigt, was wir Menschen gegen uns selbst tun²⁵.

Auf diesen Zusammenhang verweist in jüngster Zeit eindringlich die in Lateinamerika entstandene „Theologie der Befreiung“ mit ihrer für die katholische Theologie neuen Kategorie der „sozialen Sünde“²⁶. Über die soziale Dimension jeder Sünde und über die spezifischen Sünden im sozialen Bereich hinaus wird hier die Rede von der Sünde auf die sozialen Ordnungen und Strukturen bezogen, die keine prästabilisierte Wesensordnung darstellen, sondern neben anderen Faktoren auch auf menschliches (gutes wie böses) Handeln zurückgehen. Insofern kann sich sündhaftes Handeln sozialen Institutionen einprägen, so daß diese „pekkaminös“ werden, zu objektiven Erscheinungsformen der Sünde. „Sünde wird greifbar in unterdrückerischen Strukturen“, so der peruanische Theologe Gustavo Gutiérrez, „in der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, in der Beherrschung und Versklavung von Völkern, Rassen und sozialen Klassen. Die Sünde erscheint so als fundamentale Entfremdung, als Wurzel einer Situation der Ungerechtigkeit und Ausbeutung.“²⁷

Damit wird nicht einer Verlagerung des Ethos von den Personen auf die Strukturen das Wort geredet, wohl aber darauf hingewiesen, daß bestimmte, vom Menschen geschaffene soziale Ordnungen, wie eine politische Gewaltherrschaft oder eine die Menschenwürde negierende Gesetzgebung oder eine die Ungerechtigkeit zementierende Ökonomie, Gott beleidigen, weil sie den Menschen als sein Ebenbild schänden und die normative Gestaltungsverantwortung vermissen lassen. Daher gilt: „Hinter jeder Situation von Sünde stehen immer sündige Menschen.“²⁸

Vergessen und Vergeben

Gegenüber der bösen Vergangenheit im kollektiven wie individuellen Sinn, die ja nicht abgeschlossene Historie, sondern in Gegenwart und Zukunft hineinwirkende Geschichte ist, sind verschiedene Haltungen möglich: Man kann sie vergessen oder verdrängen, man kann sie erklären und deuten, man kann sie schließlich auch vergeben. Dadurch wird sie „aufgehoben“: Sie wird im Gedächtnis bewahrt, sie wird getilgt und sie wird gewandelt. Eine solche Vergebung gehört als Gabe und Aufgabe zum Herzstück des christlichen Glaubens, mag ein Kant sie auch im „Streit der Fakultäten“ für unmöglich oder „nicht nötig“ halten²⁹.

Das Alte Testament räumt dem „Vergeben“ einen so hohen Rang ein, daß das einschlägige hebräische Wort (slh) nur Gott zum Subjekt hat³⁰. Wenn Jesus im Neuen Testament Sünden vergibt, dann wird dies von seinen jüdischen Zeitgenossen als Anmaßung und Gotteslästerung kritisiert (Mt 9, 1–8). Das ist in der Tat das atemberaubende Neue³¹: Der Menschensohn vollzieht die Sündenvergebung und bewirkt sie durch sein Kreuz, in dem wir „die Erlösung, die Vergebung der Sünden“ haben (Eph 1, 7). Diese göttliche Gabe, die der Geber selbst ist, wandelt

sich unter dem Wirken Heiligen Geistes zur Aufgabe, die empfangene Vergebung weiterzugeben. Der Imperativ lautet: „Vergebt einander, weil Gott euch durch Christus vergeben hat“ (Eph 4, 32). Das Maß der Vergebung, die einer empfängt, ist dabei streng an die Vergebung gebunden, die einer anderen gewährt; darum heißt es in dem allen Christen gemeinsamen Herrengebet: „Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern“ (vgl. Mt 6, 12). Dieses Vermächtnis ist der Kirche so kostbar, daß sie vielfältige Formen der Sündenvergebung und der Bußpraxis ausgeprägt hat, von der klassischen Dreigestalt der Buße (Mt 6, 1–18: Fasten, Gebet, Almosen) bis zur sakramentalen Feier der Versöhnung.

Was aber Vergeben als „Unterbrechung“ (J. B. Metz) der Schuldgeschichte kosten kann, vermag eine dramatische Geschichte aus dem Zweiten Weltkrieg zu verdeutlichen:

Ein jüdischer KZ-Häftling wird zu einem jungen sterbenden SS-Mann gerufen. Dieser 21jährige Karl bekennt dem Häftling als Vertreter des geschundenen Volkes seine Schuld: Er sei beteiligt gewesen, als 200 Juden von der SS in ein Haus getrieben wurden, das mit Benzin besser brennbar gemacht und dann mit einer Handgranate gezündet worden sei. Wer sich dieser Hölle durch Flucht habe entziehen wollen, der sei in Maschinengewehrgarben hineingelaufen. An einem dieser MG habe er gegessen und geschossen. Im Sterben nun bekennt Karl all dies und bittet den Juden um Vergebung. Dieser hört sich alles an, glaubt jedoch nicht vergeben zu können und verweigert dem Sterbenden die letzte Gnade der Verzeihung. Der jüdische Häftling überlebt die Greuel der Lager, aber das Erlebnis mit dem jungen SS-Mann läßt ihn nicht mehr los, zumal er dessen Habseligkeiten hatte. Es treibt ihn zur Mutter des jungen Karl, doch dort ist er unfähig, die Wahrheit zu sagen; weder, daß ihr Sohn so schuldig geworden ist, noch daß er voll Reue und mit der Bitte um Verzeihung auf den Lippen gestorben ist.

Simon Wiesenthal, der Verfasser dieser autobiographischen Erzählung mit dem Titel „Die Sonnenblume“³², läßt offen, ob er damals richtig gehandelt habe, und befragt im selben Buch Zeitgenossen nach ihren Meinungen, die sehr unterschiedlich ausfallen. Hätte er vergeben müssen? Durfte er überhaupt vergeben? Die Verstrickung ins Böse (der durch die nationalsozialistische Ideologie verführte Karl), das Mitwirken am Bösen (die eigene Schuld des jungen Karl), die Unfähigkeit zur Verzeihung, das Niederhalten der schrecklichen und tröstlichen Wahrheit (Schweigen vor der Mutter): All diese Elemente der Geschichte dokumentieren eine von vielen Schuldgeschichten in einer vom Menschen her unaufhebbaren Geschichte der Schuld. Für Christen begründet die Person Jesu Christi die Hoffnung auf Vergebung, auf „Aufhebung“ (ihre Erinnerung, Tilgung, Wandlung) der Schuld. Für andere, wie für die jüdische Philosophin Hannah Arendt, stellt Jesus von Nazaret den Entdeckungszusammenhang dar, durch den angesichts der „Unwiderruflichkeit des Getanen“ die Pflicht zur Vergebung plausibel wurde³³. Beide aber erstreben eine „Kultur der Vergebung“, die sowohl im zwischenmenschlichen als auch im politischen Bereich Platz greifen müßte. Freilich, die Vergebung ist moralisch oder politisch ebensowenig erzwingbar wie das Versprechen. Von Gott gnädig gewährt und vom Menschen frei aufgegriffen, bezeichnet sie den Königsweg, auf dem Schuld zu einer „glücklichen Schuld“ werden kann.

ANMERKUNGEN

- ¹ Der Beitrag geht auf einen Vortrag an der Universität Göttingen im WS 1987/88 zurück.
- ² F. Nietzsche, *Der Antichrist* Nr. 49, in: *Werke*, Bd. 2 (München 1966) 1214.
- ³ A. Auer, *Ist die Sünde eine Beleidigung Gottes? Überlegungen zu einer Theologie der Sünde*, in: *Theol. Quartalschr.* 155 (1975) 53–68.
- ⁴ H. Heine, *Sämtl. Schriften*, Bd. 4, hrsg. v. K. Briegleb, 641 f.
- ⁵ H. Heine, *Hist.-krit. Gesamtausg.*, Bd. 15 (Hamburg 1982) 49.
- ⁶ L. Honnfelder, *Zur Philosophie der Schuld*, in: *Theol. Quartalschr.* 155 (1975) 31–48.
- ⁷ G. Condrau, *Angst und Schuld als Grundproblem der Psychotherapie* (Frankfurt 1976).
- ⁸ *Schuld und Verantwortung. Philosophische und juristische Beiträge zur Zurechenbarkeit menschlichen Handelns*, hrsg. v. H. M. Baumgartner u. A. Eser (Tübingen 1983).
- ⁹ J. Imbach, *Schuld in der deutschen Gegenwartsliteratur*, in dieser *Zschr.* 112 (1987) 731–743; K.-J. Kuschel, *Schuld als Thema der Gegenwartsliteratur*, in: *Orientierung* 50 (1986) 178–180, 195–197, 206–209.
- ¹⁰ *Technik und Ethik*, hrsg. v. H. Lenk und G. Ropohl (Stuttgart 1987)
- ¹¹ J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gegenwart. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie* (Mainz 1977) 59.
- ¹² H. Baier, *Totentrauer – die Frömmigkeit unserer Republik*, in: *FAZ*, Nr. 265, 14. 11. 1987.
- ¹³ J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (Frankfurt 1973) 165.
- ¹⁴ G. Ebeling, *Wort und Glaube*, Bd. 3 (Tübingen 1975) 197.
- ¹⁵ C. Schmid, *Erinnerungen* (München ⁵1979) 15 f.
- ¹⁶ M. Gorbatschow, *Die Rede zum 70. Jahrestag der Oktoberrevolution* (Bergisch-Gladbach 1987) 54.
- ¹⁷ *So Augustinus, Confessiones* II, 3; X, 1–5.
- ¹⁸ F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* Nr. 68, in: *Werke*, Bd. 2 (München 1966) 625.
- ¹⁹ H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik* (Frankfurt 1974) 29, mit Bezug auf die „Konfessionen“ eines Rousseau und Fr. Schlegel.
- ²⁰ P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte* (Tübingen 1987) 71–78, hier 74.
- ²¹ J. Höffner, *Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialetik im Goldenen Zeitalter* (Trier ²1969) 238.
- ²² Bartolomé de las Casas, *Aquí se contienen unos avisos y reglas para los confesores*, in: *Obras escogidas*, Bd. 5 (Madrid 1958) 235–249.
- ²³ J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum* (München 1971) 179.
- ²⁴ K. Rahner, in: *Sacramentum Mundi*, Bd. I, 1114.
- ²⁵ Thomas v. Aquin, *Summa contra gentiles* III, 122.
- ²⁶ Vgl. M. Sievernich, *Die „soziale Sünde“ und ihr Bekenntnis*, in: *Concilium* 23 (1987) 124–131.
- ²⁷ G. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung* (Mainz 1973) 169.
- ²⁸ Johannes Paul II., *Reconciliatio et paenitentia* 16, in: *Acta Apost. Sedis* 77 (1985) 213–217.
- ²⁹ I. Kant, *Werke*, Bd. 11 (Frankfurt 1964) 314.
- ³⁰ J. J. Stamm, in: *Theol. Hwb. z. AT*, Bd. 2 (München 1976) 150–159.
- ³¹ R. Bultmann, in: *Theol. Wb. z. NT* (Stuttgart 1933) 506–509.
- ³² S. Wiesel, *Die Sonnenblume* (Gerlingen 1981).
- ³³ H. Arendt, *Vita activa oder vom tätigen Leben* (München o. J. [1960]) 231–239.