

Die Kunst, es nicht gewesen zu sein

Die Krise des Sündenbewußtseins als Anstoß für die Soteriologie

Wenn man Kinder, die etwas ausgeheckt haben, zufällig ertappt, kann es vorkommen, daß sie gleich ausrufen: „Ich bin's nicht gewesen, der da war's.“ Offensichtlich bedarf es keiner langen Einübung, um jene Kunst zu erlernen, die wir alle mehr oder weniger meisterhaft beherrschen: die Kunst, es nicht gewesen zu sein. Die geradezu reflexartige Selbstrechtfertigung ist allerdings nicht unproblematisch; sie läuft fast immer darauf hinaus, es andere gewesen sein zu lassen. Dieser Drang zur Schuldabschiebung ist, wenn nicht alles täuscht, in unserer Gesellschaft relativ verbreitet. Schon vor Jahren notierte Friedrich Dürrenmatt: „In der Wurstelei unseres Jahrhunderts ... gibt es keine Schuldigen und keine Verantwortlichen mehr. Alle können nichts dafür und haben es nicht gewollt.“¹ Wenn dann doch einmal einer seiner Schuld öffentlich überführt wird, wird er zumeist gnadenlos fertiggemacht. Dieser Umgang mit Schuld ist für eine Theologie, die den Glauben nicht nur *ursprungsgetreu*, sondern auch *zeitgemäß* aussagen will, allemal Anlaß, die verbreitete „Kunst, es nicht gewesen zu sein“ zu befragen und als Anstoß für die christliche Rede von Heil und Erlösung ernst zu nehmen.

Ich frage daher in einem ersten Schritt danach, wie es dazu kommt, daß das moderne Subjekt trotz seines Willens zur Autonomie diese Technik der Schuldabwälzung ausgebildet hat. Warum weicht die ursprüngliche Absicht, es *selbst* gewesen zu sein, der fragwürdigen Kunst, es *nicht* gewesen zu sein? Statt den Schwund des Schuld- und Sündenbewußtseins zu beklagen und den anderen, den Un- oder Halbgläubigen anzulasten, nehme ich im zweiten Schritt eine kritische Selbstbesinnung vor und beleuchte zwei ebenso problematische wie theologisch hilflose Weisen, mit dem Phänomen von Sünde und Schuld umzugehen: eine forcierte Droh- und Gerichtspastoral einerseits und eine Theologie der billigen Gnade andererseits. In einem letzten Schritt möchte ich die Krise des Sündenbewußtseins zu einem produktiven Anstoß für die Soteriologie werden lassen – und zwar so, daß Heil nicht nur als Erlösung von Sünde und Schuld, sondern auch als Befreiung aus Unrecht und Leid thematisiert wird. Die Schuldigen dürfen Subjekte bleiben, im Gericht der Gnade können sie ihre Schuld zugeben, sich davon distanzieren und einen Neuanfang machen; die Opfer von Schuld aber werden nicht sich selbst überlassen, sondern in ihrem Leid gewürdigt. Nur im Vorübergehen sei noch notiert, daß Schuld im folgenden als ethische Kategorie gefaßt wird, die sich auf menschliches Versagen be-

zieht, für das ein Subjekt moralisch verantwortlich ist. Sünde ist demgegenüber eine theologische Kategorie, die das menschliche Gottesverhältnis tangiert. Sünde meint demnach den ausdrücklichen Bruch mit Gott und seinen Weisungen – ein Bruch, der fast immer eine Störung im zwischenmenschlichen Bereich nach sich zieht. Die anhaltende Krise des Sündenbewußtseins hängt zweifellos mit dem Verblässen des Gottesbewußtseins zusammen.

Erfolg, ja – Schuld, nein: Die Halbierung der Verantwortung
in der modernen Freiheitsgeschichte

Schon 1973 hat der Philosoph Odo Marquard in einem berühmt gewordenen Aufsatz die verbreitete Verdrängung der Schuld auf ihre geschichtsphilosophischen Hintergründe hin analysiert. Seine These lautet, daß das neuzeitliche Subjekt Gott als Herrn der Geschichte verabschiedet hat, um sich selbst an dessen Stelle zu setzen². Er verdeutlicht diese These vor dem Hintergrund der großen geschichtstheologischen Entwürfe der Tradition, in denen Gott als Herr der Geschichte figuriert: Von Irenäus über Augustinus bis in die frühe Neuzeit wurde die menschliche Freiheitsgeschichte am Leitfaden der göttlichen Vorsehung gedeutet³. Gott hatte nicht nur die Rolle des Schöpfers, sondern auch die des Lenkers und Vollenders der Geschichte inne. Menschliches Leid und Unglück konnten im Horizont theologischer Geschichtsdeutung moralisch als von Gott verhängte Strafe für begangene Sünden, pädagogisch als Maßnahme zur Besserung oder Prüfung des Menschen verstanden werden.

Diese Erklärungsmuster für Unglück und Leid wurden in der Neuzeit allerdings zunehmend problematisiert. Kaum zufällig ist das Erdbeben von Lissabon im Jahr 1755 zum entscheidenden Datum geworden, mit dem man nachträglich die Erschütterung der bisherigen Geschichtstheologien verbunden hat. Die Naturkatastrophe führte den Glauben an Gott als den Herrn der Geschichte in die Krise. Die überlieferten Deutungsmuster – Strafe für Sünden, Erziehung zur Besserung, Prüfung – versagten angesichts der Frage, wie der Glaube an einen allmächtigen und zugleich gütigen Gott gerechtfertigt werden könne, der ein Unglück wie das Erdbeben von Lissabon nicht verhindert. Ein Gott, der diese Leiden zuläßt, scheint nicht gut zu sein. Ist aber ein nichtgütiger Gott noch Gott? Oder ist der gütige Gott nicht mächtig genug, diese Leiden zu verhindern: Wie kann aber ein ohnmächtiger Gott Gott sein? So liegt die Schlußfolgerung nahe: „Die einzige Entschuldigung Gottes ist, daß er nicht existiert.“⁴

Statt Gott – den guten Gott – als Täter von Untaten zu identifizieren, schließt man von seiner Nicht-Intervention angesichts menschlicher Leiden auf seine Nicht-Existenz. Die vakant gewordene Stelle Gottes aber übernimmt der Mensch, der sich nun zum Herrn der Geschichte aufschwingt – mit der Absicht,

es besser zu machen. Der Fortschritt ist das Programm, das die göttliche Vorsehung ablösen soll. Diese Fortschrittsemphase findet ihren theoretischen Ausdruck in den Geschichtsphilosophien der Aufklärung. Bei Hegel ist es der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit, der den Weltgeist zu sich selbst kommen läßt. Bei Marx, der den Idealismus Hegels vom Kopf auf die Füße stellt, soll das Proletariat den gesellschaftlichen Fortschritt durch kritisch-revolutionäre Praxis beschleunigen⁵. Die Geschichtsphilosophie ist demnach der Ort, an dem die Verabschiedung Gottes im Namen einer Verbesserung der menschlichen Verhältnisse vollzogen wird. In dem Maß, in dem die anvisierte Humanisierung ausbleibt, kehrt die Frage allerdings zurück, wer für die Rückseite des Fortschritts, also Unglück und Leid, verantwortlich sei. Die Theodizeefrage nimmt die Gestalt der Anthropodizee an, denn die Frage, wie der Herr der Geschichte angesichts des Leids in der Welt zu rechtfertigen sei, trifft nun nicht mehr Gott, sondern den Menschen. Wer aber entlastet den Menschen von der Schuld, die er als Täter der Geschichte auf sich lädt?

Bemerkenswert ist die Strategie, die Verantwortung zu halbieren: „Der hochgemut Mündige kennt sich nur als Täter. Er ist nicht gewohnt, die Welt vom Opferstandpunkt aus anzuschauen.“⁶ Die Errungenschaften des Fortschritts schreibt das neuzeitliche Subjekt sich selbst zu, für die Rückschläge will es nicht haften. Die ursprüngliche *Absicht, es selbst gewesen zu sein* (und nicht Gott), wandelt sich in die *Kunst, es nicht gewesen zu sein*. Dieser irrationale Wille zur Unschuld läuft aber darauf hinaus, *es andere gewesen sein zu lassen*⁷. Der Mensch, der es nicht aushält, Täter von Untaten zu sein, sucht nach Ersatztätern und Alibis, auf die er die Schuld abwälzen kann. So kommt es zur „Übertribunalisierung“⁸ der menschlichen Lebenswelt, in der jeder gnadenlos unter Rechtfertigungsdruck gerät. Druckerleichterung findet das unter Legitimationszwang geratene Subjekt, indem es die „Flucht in die Unbelangbarkeit“ antritt. In der Tat weigert sich dieses immer dann, in der ersten Person Singular zu sprechen, wenn es um die Übernahme von Schuld geht, und kann sich plötzlich an nichts mehr erinnern⁹. Schon bei Nietzsche heißt es:

„Das habe ich getan‘, sagt mein Gedächtnis. ‚Das kann ich nicht getan haben‘ – sagt mein Stolz und bleibt unerbittlich. Endlich – gibt das Gedächtnis nach.“¹⁰

Der Mensch, der die Absicht hatte, es gewesen zu sein, will es nun doch nicht gewesen sein; das mündige Subjekt entmündigt sich selbst. In Analogie zur radikalisierten Theodizee, die Gott allein durch Behauptung seiner Nichtexistenz rechtfertigen zu können glaubte, läuft die Frage der Anthropodizee in einigen Spielarten postmoderner Philosophie auf die Toterklärung des mündigen Subjekts hinaus. Der Kulturphilosoph Pascal Bruckner hat vor diesem Hintergrund auf zwei Weisen einer Selbstentmündigung durch Verantwortungsflucht hingewiesen¹¹: zum einen den *Infantilismus*, der sich auf die Rolle des unreifen Kindes zurückzieht – („Ich

bin's nicht gewesen, der da war's“); zum anderen die Technik der *Viktimisierung*, durch die sich Täter selbst zum Opfer anderer stilisieren („Ich hab' nur getan, was die anderen gesagt haben“). Abschiebung ist allerdings kein Weg zur Problembewältigung. Der Mensch, der ohne eine Instanz auskommen muß, der er seine Schuld bekennen, der ohne ein Absolutes leben muß, das ihm Absolution gewähren könnte, bleibt gnadenlos auf sich selbst gestellt. Der Zwang zur Selbstrechtfertigung, der sich in der Beschuldigung anderer entlädt, läßt seine Vergebungsbedürftigkeit gar nicht erst in den Blick kommen. So ist der irrationale Wille zur Unschuld nicht nur als Symptom von Subjektivität, sondern auch als Anzeichen soteriologischer Ohnmacht zu deuten.

Wenn aber mit dem Abschied von Gott die Humanität des Menschen selbst gefährdet ist, dann drängt sich die Frage auf, ob nicht der Glaube an Gott umgekehrt diese Humanität schützen und befördern kann. Meine These lautet, daß gerade die christliche Botschaft von Heil und Erlösung zu einem unverkürzten Subjektsein des Menschen befähigen kann – und zwar auf eine doppelte Weise: Mit der Erinnerung an einen Gott, der die Unterdrückten befreit und sich der Schwachen annimmt, wird das Eingedenken der Vergessenen, Armen und Opfer der Geschichte wachgehalten. Die Verheißung, daß die Unterdrückten *Subjekte werden können*, ist der biblischen Heilsbotschaft eingeschrieben. Zugleich ist mit der Erinnerung an einen Gott, der den Verlorenen und Sündern bis ins Äußerste nachgeht, die Verheißung verbunden, daß den Schuldiggewordenen vergeben wird und sie trotz ihrer Schuld *Subjekt bleiben dürfen*. Die Soteriologie hat die Aufgabe, angesichts von Schuldverdrängung und Leidvergessenheit das befreiende Potential des christlichen Erlösungsglaubens zur Geltung zu bringen. Dies wird ihr allerdings nur dann glaubwürdig gelingen, wenn sie die Hypothesen beim Namen nennt, welche die Tradition der christlichen Erlösungsbotschaft belasten. Dazu aber zählen ein Heilsindividualismus, der die Rettung der eigenen Seele zum Programm erhebt ebenso wie die einseitige Fixierung auf Sünde und Schuld, die dem Christentum den Vorwurf eingetragen hat, die Freiheitsmöglichkeiten eher zu behindern als zu befördern. Im folgenden möchte ich daher zunächst zwei Positionen skizzieren, die mir die christliche Erlösungsbotschaft zu verdunkeln scheinen.

Theologische Fehlreaktionen auf die Krise des Sündenbewußtseins

Die Behauptung, daß der christliche Erlösungsglaube die Humanität des Menschen befördern kann, erscheint vor dem Hintergrund der neuzeitlichen Religionskritik einigermaßen kühn. Hier steht eher der Verdacht im Raum, daß Religion nicht die Freiheit, sondern die Selbstentfremdung des Menschen gefördert hat. In der Tat gibt es für diesen Verdacht durchaus Anhaltspunkte, die es vorweg selbstkritisch zu prüfen gilt.

Zum einen hat es in der Tradition der Kirche Versuche gegeben, dem vermeintlich fehlenden Sündenbewußtsein durch gezielte Pastoralstrategien gegenzusteuern. Man hat die Gläubigen in Bußpredigten vor allem auf ihr Versagen hin angesprochen, hat ihnen detaillierte Gewissenspiegel vorgehalten und entsprechende Sanktionen im Jenseits angedroht. Eine solche Drohpastoral, der James Joyce in seinem „A Portrait of the Artist as a Young Man“ ein literarisches Denkmal gesetzt hat, mag ein waches Bewußtsein für die Dramatik von Sünde und Schuld gehabt haben. Solange sie indes im Duktus der Beschuldigung auftrat, drängte sie die Beschuldigten in die Rolle der Verteidigung, anstatt sie zur Umkehr und Reue zu bewegen. Der heimliche Wille zur Unschuld wurde so eher bestätigt als aufgebrochen und überwunden¹². Außerdem schien dem durchschnittlichen Gläubigen, der um seine Alltagsverfehlungen weiß, die Androhung eschatologischer Sanktionen nicht selten überzogen – „Was für ein schreckliches Mißverhältnis: Die kleinste Verfehlung eines Menschen kann eine ewige Kasteiung zur Folge haben.“¹³ Die Abwendung von einem Buchhaltergott, der für jede Sünde eine äquivalente Strafe bereithält, war die Folge. Schließlich dürfte die starke Sünden-zentrierung häufig mit einer kreuzestheologischen Engführung verbunden gewesen sein, welche die Heilsbotschaft auf das Sterben Jesu für uns verkürzte, ohne die Reich-Gottes-Botschaft und das befreiende Handeln Jesu entsprechend zu würdigen. Vor diesem Hintergrund ist die Feststellung, die eigentliche Sünde der heutigen Zeit sei im Schwund des Sündenbewußtseins zu sehen, auch noch einmal selbstkritisch gegen die Soteriologie zu wenden, ob sie in einer einseitigen Betonung des Kreuzestodes Jesu die Rede vom Heil nicht auf die Erlösung von Sünde und Schuld reduziert hat.

Eine überzogene Sündenpastoral ist zweifellos kritikbedürftig. Allerdings war in den letzten Jahrzehnten eine gegenläufige Fehlentwicklung zu registrieren, die ich hier unter dem Stichwort der „billigen Gnade“ ansprechen möchte. Was vorher allzustark betont wurde – Sünde und Gericht –, wurde nun als unzeitgemäß zur Seite geschoben. Gott, der allzeit gütige Vater, nimmt alle an und wird allen alles verzeihen. Die heimliche Allversöhnungstendenz in Teilen der Gegenwartstheologie übersetzt sich hier in eine Pastoral, welche die dramatische Freiheitssituation des Menschen verkennt und die Rede von Gott banalisiert. Wenn Sünde und Schuld nicht aufgedeckt und aufgearbeitet, sondern durch eine inflationäre Rhetorik der Liebe zugedeckt werden, dann wird die Wahrheit des Menschen niedergehalten (vgl. Röm 1, 18). Das Prekäre aber ist, daß mit der Verharmlosung der Schuld zugleich das Sensorium für die Opfer der Schuld verblaßt. Damit aber verliert auch die Rede von Gott ihre inhaltliche Kontur. Es bleibt nämlich undeutlich, daß ein Gott der Liebe gegenüber der Verweigerung von Liebe nicht gleichgültig bleiben kann, daß er die Sünde entschieden verneint, auch wenn er den Sünder bejaht und um dessen Umkehr wirbt. Die Theologie der billigen Gnade bestätigt also nicht nur den heimlichen Unschuldswahn, sie verharmlost auch das biblische Zeugnis von Gott,

der gerade, weil er liebt, auch zürnt, wo diese Liebe durch Sünde verletzt wird. Dietrich Bonhoeffer hat diesen Sachverhalt angesprochen, als er notierte:

„Billige Gnade ist der Todfeind unserer Kirche ... Billige Gnade heißt Gnade als Schleuderware, verschleuderte Vergebung; Gnade ohne Preis, ohne Kosten ... Billige Gnade heißt Rechtfertigung der Sünde und nicht des Sünders.“¹⁴

Vor dem Hintergrund dieser beiden Fehlentwicklungen – Sündenforcierung hier, billige Gnade dort – gilt es, Leid und Ohnmacht, aber auch Sünde und Schuld im Licht der biblischen Botschaft von Heil und Erlösung neu zu bedenken. Dabei ist gegenüber einer einseitigen Kreuzestheologie an die erzählte Christologie der Evangelien zu erinnern, welche die Proexistenz Jesu, seine Hingabe für die anderen, aber auch seine Vergebungsbereitschaft in Worten und Taten herausstellt. Zugleich ist gegenüber einer Theologie der billigen Gnade daran zu erinnern, daß die Liebe Gottes die Ungerechtigkeit nicht auf sich beruhen läßt.

Die Krise als Chance: Leid und Sünde im Licht von Heil und Erlösung

Es wäre ein Zeichen theologischer Ohnmacht und Phantasielosigkeit, die anhaltende Krise des Sündenbewußtseins nur beklagen zu wollen. Auch wäre es falsch, die Gründe für diese Krise nur den anderen, den Un- oder Halbgläubigen anzulasten. Denn damit würde die Theologie selbst die Flucht in die Verantwortungslosigkeit antreten, die sie doch gerade überwinden will. Daher möchte ich die Krise des Sündenbewußtseins, die mit dem Verblassen des Gottesbewußtseins zu tun hat, als Chance zu einer kritischen Selbstbesinnung nutzen und folgende Fragen aufwerfen: Hat die Empfindlichkeit für die Sünde nicht zu einer gewissen Unempfindlichkeit gegenüber dem Leid beigetragen? Hat die klassische Erlösungslehre – in den Spuren Anselms von Canterbury – hinreichend zur Sprache gebracht, daß die Botschaft vom Heil nicht nur die *Erlösung von Sünde und Schuld*, sondern auch die *Befreiung aus Unrecht und Leid* umschließt? Sündenempfindlichkeit zielt auf den Menschen als Subjekt von Verantwortung, das ist ihre Stärke; aber wenn sie das künftige Seelenheil des Einzelnen in den Mittelpunkt rückt, vernachlässigt sie, daß die Verbesserung der zwischenmenschlichen Verhältnisse bereits hier und heute ansteht. Eine Theologie, die der Situation auch der Opfer von Unrecht entsprechen will, muß demgegenüber versuchen, die Leidenden in ihrem Leid wahrzunehmen und die Rede vom Heil nicht erst eschatologisch, sondern schon hier und heute als befreiende Wirklichkeit zu bewähren. Neuere soteriologische Ansätze haben nicht umsonst die *unbedingte Solidarität Jesu mit den Leidenden* betont, um die traditionelle Sündenorientierung zu ergänzen.

Nach dem Zeugnis der synoptischen Evangelien hat Jesus ein Auge für die Leidenden, die Kranken und am Wegrand Liegenden gehabt. Er hat, wie die Ge-

schichte des Bettlers Bartimäus deutlich macht, die vorherrschende Blickweise nicht übernommen, sondern den Ausgegrenzten befreiende Aufmerksamkeit geschenkt. Die Haltung Jesu gegenüber den Kranken und Armen ist ein Anstoß für die soteriologische Reflexion, den Leidenden eine Perspektive der Befreiung nicht erst für das kommende Leben in Aussicht zu stellen. Bare Jenseitsvertröstung ohne Einsatz im Diesseits wäre Stabilisierung der Verhältnisse, die Leidende leiden läßt. Christliche Rede von Heil und Erlösung, die sich an Jesus, dem Retter und Befreier, orientiert, muß daher an der Aufdeckung und Überwindung von Leid- und Unrechtszusammenhängen interessiert sein. Wenn Jesus sich damals mit den Armen und Unterdrückten identifiziert hat, dann würden die, die sich heute im Glauben mit Jesus Christus identifizieren, seine Botschaft verraten, wenn sie die Ausgegrenzten und Marginalisierten mißachteten. In Jesu Nachfolgegemeinschaft einzutreten heißt daher, sich seine Proexistenz für die Leidenden zu eigen zu machen. Das ist nicht immer leicht, denn das Drängen der in Not Geratenen kann lästig sein. Aber gerade den Lästigen nicht auszuweichen, sondern in ihnen die verborgene Präsenz Jesu wahrzunehmen, ist ein Gebot der Nachfolge.

Mit der Übernahme der Optik Jesu wird die Versuchung durchkreuzt, sich selbst zum Maßstab zu machen und andere für eigene Zwecke zu instrumentalisieren. Die Sünde der Selbstverkrümmung, die über den Bruch mit Gott hinaus eine Störung im zwischenmenschlichen Bereich nach sich zieht, wird durch die Übernahme der Optik Jesu korrigiert: Die aus dem Blick gefallen sind, werden nun in den Blick genommen; das Geschick der Vergessenen erinnert; die an den Rand Gedrängten in die Mitte der Aufmerksamkeit gerückt. Eine solche Umprägung eingeschliffener Sichtweisen befördert eine Soteriopraxis – ein therapeutisches Handeln –, das den bedrohten Subjekten und übersehenen Opfern von Schuld und Benachteiligung entgegenkommt. Die *Communio* mit Jesus Christus, die in der Taufe zeichenhaft besiegelt und in der Eucharistie jeweils erneuert wird, befähigt jedenfalls zu einer Praxis, die den Leidenden zugutekommt, ohne daß das Heil schon von der eigenen Praxis zu erwarten ist.

Jesus Christus hat sich aber nicht nur mit den Leidenden solidarisiert, er hat auch die Sünder und Verlorenen aufgesucht, um sie zu retten. Daran ist zu erinnern, damit die gebotene Solidarität mit den Leidenden und Opfern nicht zu einer Dämonisierung der Täter und Unterdrücker tendiert¹⁵. Jesu Provokation besteht eben zugleich darin, daß er mit Zöllnern verkehrt hat, die andere ausgebeutet haben (vgl. Mt 9,9–13 par.), daß er auf Sünder, wie die beim Ehebruch ertappte Frau, zugegangen ist, über die bereits alle den Stab gebrochen hatten (vgl. Joh 8,3–11). Er hat Sünderinnen und Sündern durch seine zuvorkommende Vergebungsbereitschaft ermöglicht, ihre Sünden zu bereuen, umzukehren und wiedergutzumachen. Auch hat Jesus das Gebot der Feindesliebe nicht nur als hypermoralischen Imperativ gefordert: Er hat selbst getan, was er gesagt hat. Noch sterbend hat er für seine Peiniger

gebetet (Lk 23,34) und Gewalt so nicht mit Gegengewalt beantwortet, sondern die Täter trotz ihrer Tat in den Horizont der vergebenden Liebe Gottes eingerückt.

Gerade die Perikope von der beim Ehebruch ertappten Frau, die nachträglich in das Johannes-Evangelium eingeschoben wurde¹⁶, zeigt, wie Jesus den Prozeß der Schuldzuschreibung und gnadenlosen Tribunalisierung unterbricht. Die „Pharisäer und Schriftgelehrten“, so heißt es da, schleppen die Ehebrecherin in den Tempel und stellen sie in die Mitte. Sie machen öffentlich, was geheim bleiben sollte, und demonstrieren schaulustig die Schande. Damit nicht genug: Um Jesu Botschaft von der Barmherzigkeit Gottes zu konterkarieren, zitieren sie das mosaische Gesetz, das eine harte Strafe vorschreibt, wenn es befiehlt, Ehebrecherinnen zu töten (vgl. Dtn 22,22f.). „Nun, was sagst du?“, heißt es provozierend. Wird Jesus es wagen, sich über die göttliche Autorität der Tora hinwegzusetzen? Statt auf die Fangfrage einzugehen und – wie erwartet – in die allgemeine Schuldbezeichnung einzustimmen, tut Jesus etwas ganz Ungewöhnliches: Er bückt sich und schreibt mit dem Finger in den Sand. Eine verstörende Geste! Aber nur dadurch gelingt es ihm, den in Gang befindlichen Automatismus der Beschuldigung – alle gegen eine (von dem beim Ehebruch ertappten Mann ist nicht die Rede) – zu unterbrechen und die drohende Todesstrafe abzuwenden. Als die Männer hartnäckig weiterfragen, antwortet er: „Wer von euch ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein“ (Joh 8,7). Damit gibt er den Anstoß zu einer *Inversion des Blicks*: War zuvor der Blick aller auf die beschämte und zur Schau gestellte Frau gerichtet, wird nun das Augenmerk auf jeden einzelnen zurückgelenkt und ein Prozeß kritischer Selbstbesinnung in Gang gesetzt. Einer nach dem andern tritt beschämt ab, denn alle müssen einsehen, daß sie ihre Verurteilung der Sünderin nicht aufrechterhalten können, da sie selbst nicht ohne Sünde sind. Alle sind selbst angewiesen auf das, was sie der Frau verweigern wollen: *Vergebung*. Am Ende bleibt Jesus mit der Frau allein. Auch er verurteilt sie nicht. Seine Bejahung der Sünderin geht allerdings nicht mit einer Bejahung ihrer Sünde einher, denn er gibt ihr den Satz mit auf den Weg: „Geh und sündige von jetzt an nicht mehr“ (Joh 8,11).

„Pardon“ und „Sorry“: keine Theologie der billigen Gnade

Anders als in einer Theologie der billigen Gnade wird die Sünde nicht einfach bagatellisiert. Im Unterschied zum „Pardon“ oder „Sorry“ der Alltagssprache geht es im Akt der Vergebung gerade nicht darum, entschuldigende Gründe beizubringen, welche die Tat verharmlosen oder wegerklären. Vielmehr soll der Schuldiggewordene den Abgrund seiner Tat durchlaufen und einsehen. Er kann dies, weil er nicht auf seine Schuld reduziert oder auf seine negativen Seiten fixiert wird. Im Licht der Gnade kann er sich dem Gericht aussetzen, sich gegen sich selbst stellen und einen Neuanfang vollziehen. Vergebung von Schuld hat mit billiger Entschuldigung

nichts zu tun, denn sie mutet dem anderen die Konfrontation mit seiner Schuld zu, eröffnet ihm dann aber neue Zukunft, indem sie ihn so behandelt, als hätte er die Hypothek der Schuld gar nicht auf sich geladen. Im Horizont der Gnade dem Gericht zu begegnen, heißt eingestehen dürfen, es gewesen zu sein. Das aber befreit von dem Zwang, es andere gewesen sein zu lassen.

Vergebung von Sünde und Schuld geschieht demnach nicht über den Kopf des Schuldigen hinweg, sondern zielt – als Freiheitsgeschehen – auf dessen innere Wandlung. Wer die Gabe der Vergebung annimmt, gesteht zunächst einmal ein, daß er auf sie angewiesen ist. Er läßt die Wahrheit zu, nicht der gewesen zu sein, der er vor sich selbst und den anderen gerne gewesen wäre. Im Licht der Vergebung die eigene Schuld anzunehmen heißt: den irrationalen Willen zur Unschuld hinter sich zu lassen, der fragwürdigen Kunst, es nicht gewesen zu sein, den Laufpaß zu geben. Wem Vergebung zuteil wird, ohne daß er Leistungen dafür erbringen müßte, dem wird die Chance eingeräumt, neu anzufangen. Das Gericht der Vergebung aber kann er bestehen, weil es als Gericht der Liebe nicht zugrunde richten, sondern aufrichten will. Der Sünder soll trotz seiner Sünde Subjekt bleiben dürfen. Und er kann Subjekt bleiben, weil Jesus Christus sich so an die Seite des Sünders gestellt hat, daß dieser sich gegen sich selbst stellen kann. Er wird befähigt, den Schmerz der einholdenden Wahrheit zuzulassen, die Schuld einzugestehen und umzukehren.

Die Umkehr bliebe indes unvollständig, wenn sie sich nicht auch in einer verggebungsbereiten Praxis äußern würde. Der Indikativ der Vergebung entläßt aus sich Imperative der Freiheit, die im Blick auf den Nächsten beachtet sein wollen. Wer durch Jesus Christus Vergebung erlangt hat, ist aufgerufen, selbst Vergebung zu üben¹⁷. Das Gleichnis vom unbarmherzigen Diener, der seinem Schuldner den Nachlaß einer geringen Schuld verweigert, obwohl ihm sein Herr gerade eine Riesensumme erlassen hat, zeigt, womit der zu rechnen hat, der die Gabe der Vergebung empfangen hat, aber nicht bereit ist, sie weiterzugeben (Mt 18, 23–35). Wer sich von seiner Schuld befreien läßt, selbst aber andere auf ihre Schuld fixiert und Verzeihung verweigert, begibt sich in einen Selbstwiderspruch, der schuldhaft ist, weil er dem Nächsten nicht gerecht wird.

Anders als in der Tribunalisierung der Lebenswelt, wo Subjekte beschuldigt und gnadenlos sich selbst überlassen werden, bringt eine Kultur der Vergebung Entlastung von Schuld, ohne daß diese in ihrer Negativität geleugnet oder verharmlost würde. Christlicher Erlösungsglaube hält die Botschaft wach, daß Jesus Christus so an die Seite des Sünders tritt, daß dieser befähigt wird, sich gegen sich selbst zu stellen, seine Tat zu bereuen und – wenn möglich – wieder gut zu machen. Die Schuldverdrängung und die lügenhafte Auto-Viktimisierung – „Ich habe nur das getan, was andere gesagt haben“ – werden so heilsam unterbrochen. Indem Erlösung einen Ausweg aus der Verstrickung in Sünde und Schuld anbietet, vermag sie den menschlichen Freiheitsvollzug zu befördern und zu einer uneingeschränkten Mündigkeit des Subjekts beizutragen. Dieser Weg ist allerdings anspruchsvoll. Er

mutet den Sündern zu, mit der ungeschönten Wahrheit ihrer Sünde konfrontiert zu werden. Aber nicht so, daß die Wahrheit sie zugrunderichtet; vielmehr so, daß durch die Aufrichtung der Wahrheit eine Aufrichtung der Subjekte erfolgt. Statt das Subjekt durch eine Halbierung der Verantwortung zu entmündigen, erlangt der schuldiggewordene Mensch im Horizont der Vergebung seine Mündigkeit zurück. Denn erst jenes Subjekt ist wahrhaft mündig, das zu seiner Schuld stehen und sie sich vergeben lassen kann. Die Erfahrung, die Rechtfertigung nicht aus sich selbst erbringen zu müssen, sondern unbedingt anerkannt zu sein, befreit von dem Zwang, sich selbst rechtfertigen zu müssen.

Die christliche Botschaft vom Gericht der Gnade vermag die Übertribunalisierung der Lebenswelt heilsam zu durchbrechen. Wer dankbar realisiert, daß er trotz seiner Fehler und Schwächen von Gott angenommen ist, kann diese Fehler und Schwächen zugeben und die negativen Folgen seines Handelns übernehmen. Er weiß, daß seine Identität nicht daran hängt, vor anderen den perfekten Menschen zu mimen. Zugleich lernt er, andere nicht gnadenlos auf ihre Fehler und Schwächen zu fixieren, sondern in ihnen vergebungsbedürftige Menschen zu sehen. Der andere ist mehr und anderes als das, was er getan hat. Diese Differenzierung ist für eine Kultur der Versöhnung und des konstruktiven Umgangs mit Schuld entscheidend. Wer aber erfahren darf, daß er trotz seiner Vergehen als Person unbedingt angenommen ist, kann umkehren und der fragwürdigen Kunst, es nicht gewesen zu sein, den Abschied geben. Wenn Kinder, die ertappt werden, merken, daß sie trotz allem angenommen sind, dann kann es sein, daß sie auch einmal zugeben: „Schon gut, ich war’s, tut mir leid, ich mach’s nicht wieder.“ Das aber ist der Ansatzpunkt einer Freiheit, die Schuld nicht verdrängen muß und gerade deshalb darauf verzichten kann, es andere gewesen sein zu lassen.

ANMERKUNGEN

¹ F. Dürrenmatt, Theaterprobleme, in: ders., Theater-Schriften u. Reden (Zürich 1966) 92–131, 122.

² O. Marquard, Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein?, in: ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze (Frankfurt ³1992) 66–82. – Vgl. J. B. Metz, Vergebung der Sünden. Theologische Überlegungen zu einem Abschnitt aus dem Synodendokument „Unsere Hoffnung“, in dieser Zs. 194 (1977) 119–128.

³ Vgl. K. Löwith, Weltgeschichte u. Heilsgeschehen (Stuttgart 1953).

⁴ Vgl. das Diktum von Nietzsche, in: F. Nietzsche, Ecce homo: Warum ich so klug bin, 3, in: ders., Werke (ed. Schlechta), Bd. 2 (Darmstadt 1997) 1088: „Vielleicht bin ich selbst auf Stendhal neidisch? Er hat mir den besten Atheisten-Witz weggenommen, den gerade ich hätte machen können: ‚Die einzige Entschuldigung Gottes ist, daß er nicht existiert‘“. – Das Dilemma ist in Anlehnung an Epikur formuliert: „Entweder will Gott die Übel beseitigen und kann es nicht, oder er kann es und will es nicht, oder er kann es nicht und will es nicht, oder er kann es und will es. Wenn er nun will und nicht kann, so ist er schwach, was auf Gott nicht zutrifft. Wenn er kann und nicht will, dann ist er mißgünstig, was ebenfalls Gott fremd ist. Wenn er nicht will und nicht kann, dann ist er sowohl mißgünstig und schwach und dann auch

nicht Gott. Wenn er aber will und kann, was allein sich für Gott ziemt, woher kommen dann die Übel und warum nimmt er sie nicht weg?“ (Epikur, Von der Überwindung der Furcht, eingel. u. übertragen von O. Gigon, Zürich 1949, 80–81).

⁵ Über die Transformationen dieses Motivs – angefangen von Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit über Kants Idee zu einer allgemeinen Geschichte der Menschheit in weltbürgerlicher Absicht bis hin zu den idealistischen Geschichtsentwürfen von Fichte, Schelling und Hegel – informiert R. Bubner, *Geschichtsprozesse u. Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie* (Frankfurt 1988) 72–129.

⁶ H. Kurzke u. J. Wirion, *Unglaubensgespräch. Vom Nutzen u. Nachteil der Religion für das Leben* (München 2007) 19.

⁷ Marquard (A. 2) 76.

⁸ O. Marquard, *Der angeklagte u. der entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts*, in: ders., *Abschied vom Prinzipiellen* (Stuttgart 1991) 39–66, bes. 47f.

⁹ Man müßte hier weiter beleuchten, wie in der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie die Nachtseite quasi transzendentalen Subjekten zugeschrieben wird: bei Hegel dem Weltgeist und seiner List der Vernunft; bei Marx der Bourgeoisie als dem reaktionären Klassenfeind; allerdings findet sich bei marxistisch inspirierten Denkern wie Adorno und Bloch durchaus ein Bewußtsein für die bleibende Verstrickung in Unrecht und Schuld. Vgl. nur Blochs Diktum: „Im Citoyen der Französischen Revolution steckte der Bourgeois. Gnade uns Gott, was im Genossen steckt.“ Oder Brechts Gedicht an die Nachgeborenen: „Die wir den Boden bereiten wollten für Freundlichkeit, konnten selbst nicht freundlich sein, / Ihr aber, wenn es so weit sein wird, daß der Mensch dem Menschen ein Helfer ist, gedenket unserer mit Nachsicht.“; zit. nach Metz (A. 2) 121f.

¹⁰ F. Nietzsche, *Jenseits von Gut u. Böse*, in: ders. (A. 4) 625.

¹¹ P. Bruckner, *Ich leide, also bin ich. Die Krankheit der Moderne. Eine Streitschrift* (Weinheim 1996) 13, 123f., 136f.

¹² So heißt es im Synodendokument „Unsere Hoffnung“: „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?“

¹³ P. Bruckner, *Verdammt zum Glück. Der Fluch der Moderne* (Berlin 2002) 19.

¹⁴ D. Bonhoeffer, *Nachfolge* (München 1971) 13f. Weiter heißt es: „Weil Gnade doch alles allein tut, darum kann alles beim alten bleiben ... Billige Gnade ist Predigt der Vergebung ohne Buße, ... ist Absolution ohne persönliche Beichte. Billige Gnade ist Gnade ohne Nachfolge.“

¹⁵ Für die Befreiungstheologie ist daher wichtig, daß die präferentielle Option für die Armen nicht zu einer exklusiven Option wird, welche die Reichen ausblendet und infernalisiert. – Vgl. G. v. Lengerke, *Die Begegnung mit Christus im Armen* (Würzburg 2007).

¹⁶ Vgl. J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes* (Gütersloh 1985) 279–285.

¹⁷ Vgl. P. Hünermann, der diesen doppelten Aspekt treffend zusammengefaßt hat: „In Jesus Christus vermag der Sünder so mit Gott gegen sich selbst zu stehen, weil Gott sich schon zu ihm gestellt hat. In Jesus Christus vermag der Mensch aber auch – und dies ist die andere Seite des Verhältnisses – sich zu seinem sündigen Bruder zu stellen, weil er in Jesus Christus und mit ihm die Sünde des Bruders zu tragen vermag“ („Erlöse uns von dem Bösen“, in: ThQ 162, 1982, 317–329, 325).