

JULIA KNOP

Schuld und Vergebung

Überlegungen zum anthropologischen und hermeneutischen Potenzial des Sündenbegriffs

76

JULIA KNOP

Dem Christentum wird immer noch eine besondere Affinität zum Thema Schuld beziehungsweise Sünde zugemessen, wobei die Art und Weise der Verbindung recht unterschiedlich bestimmt wird. Da gibt es diejenigen, die, ganz im Sinne der freudschen Religionskritik, froh sind, einer unheilvollen Verquickung von Glaube und Moral den Rücken gekehrt zu haben. Ihrer Erfahrung nach kreist das Christentum um das Thema Sünde; es vertritt eine rigide, kasuistisch verengte Moral, züchtet ungesunde Schuldgefühle, besonders im Bereich der Sexualethik. Auf dieser Basis versuche es, das Angebot der Erlösung umso glanzvoller an den Mann und an die Frau zu bringen und Einfluss auf den Alltag und das Seelenleben der Menschen zu nehmen. Wohl denen, die diesem unheilvollen Kreislauf von künstlich erworbenen Schuldgefühlen und ›gnädig‹ erteilter Vergebung entronnen sind! Denn hier wird nicht die Befreiung von Schuld als heilvoll erlebt, sondern die Befreiung von einer repressiven, lebensverneinenden Verquickung von Religion und Schuldgefühl. Der Skrupel taugt nicht als *praeparatio evangelii*.¹ Die Kirche steht vor der Herausforderung, mit der Schuld umzugehen, die sie sich durch eine solche Priorisierung und Verzerrung der Sündenthematik in Katechese und Pastoral selbst aufgeladen hat. Das ist tief in das Langzeitgedächtnis unserer Gesellschaft eingegangen. Kirche und Sündenpredigt: eine Schuldgeschichte; Religion: ein Hindernis freier, starker Menschen.

Solch unheilvollen, dabei wirkmächtigen Memen zum Trotz misst man dem Christentum weiterhin Kompetenz in der Gewissensbildung und Werterziehung zu. Pfarrliche Jugendarbeit, kirchliches Bildungswesen und Caritas erfreuen sich ungeachtet des ansonsten breiten Bedeutungs-

1 | Vgl. Werbick, Jürgen: *Schulderfahrung und Bußsakrament*, Mainz 1985, 7–34.

verlustes der Kirchen großer Wertschätzung. Dem schulischen Religionsunterricht und der gemeindlichen Sakramentenkatechese traut man zu, bei Kindern und Jugendlichen ethische Ressourcen aufzubauen oder freizulegen, die eine Gesellschaft im Sinne des Böckenförde-Diktums braucht, um als soziales Gefüge zu funktionieren und zu überleben. In Ethikkommissionen und Beiräte sozialer Institutionen werden mit einer gewissen Selbstverständlichkeit theologische Fachleute berufen. Von Gemeinden, Kindergärten, Seniorenheimen und Sozialstationen in kirchlicher Trägerschaft erwartet man Integrationsfähigkeit gegenüber ›Sorgenkindern‹ aller Art und einen von Gerechtigkeit, Ehrlichkeit und Wohlwollen geprägten Umgang. Dass im Zuge des Missbrauchsskandals und der ›Affäre Limburg‹ die Wogen der öffentlichen Empörung so hoch schlugen und weiter schlagen, hängt gewiss auch damit zusammen, dass man der Kirche eigentlich eine hohe soziale Kompetenz und ein ausgeprägtes Verantwortungsbewusstsein für die ihr Anvertrauten zuspricht beziehungsweise abfordert. Das macht das Enttäuschungspotenzial umso größer – und damit die Herausforderung, der sich die Kirche stellen muss. Natürlich werden Christen, wird erst recht eine Institution, die professionell über Sünde, Umkehr und Neuanfang zu reden weiß und erfahrungsgesättigte Formate zum Umgang mit Schuld und Vergebung vorhält, an ihren eigenen Maßstäben gemessen. Das geschieht völlig zu Recht. Die Sensibilität, mit der die Öffentlichkeit kirchliches Fehlverhalten wahrnimmt und benennt, und die Rigorosität, mit der sie Aufklärung, Buße und einen transparenten Neuanfang verlangt, bloß als Empörungsrhetorik oder Medienhetze abzutun, greift viel zu kurz. Letztlich kommt darin die gesellschaftliche Kehrseite des eigenen hohen Anspruchs zum Ausdruck. Diese Krise ist zu weiten Teilen hausgemacht. Ich möchte im Folgenden die verbreitete Intuition – dass Christentum und Sündenrede irgendwie zusammengehören – aufgreifen und systematisch anscharfen. Das Christentum hat sich seit jeher als Erlösungsreligion verstanden und die in Christus, dem ›Heiland‹, geschenkte Rettung immer auch, wenn nicht in erster Linie, als Befreiung von den Mächten des Todes und der Sünde begriffen. Keine Frage: Man kann mit diesem soteriologischen Fokus Missbrauch treiben, man kann die Prioritäten verschieben und den Blick auf Heil und Erlösung hamartiologisch engführen oder »halbieren« (J. B. Metz). Das ist viel zu oft und viel zu

lange geschehen.² Man wäre aber schlecht beraten, angesichts dieser realen Gefahr und des schweren Erbes einer *verzerrten* Sündenlehre theologisch lediglich in die Defensive zu gehen und das Thema Sünde im Ganzen zu den Akten der geistesgeschichtlichen Forschung zu legen. Stattdessen plädiere ich dafür, das theologische und anthropologische Potenzial dieses Themas freizulegen, es theoretisch stark und pastoral fruchtbar zu machen. Das soll in fünf Perspektiven geschehen: zunächst schöpfungstheologisch (1), dann anthropologisch (2), soteriologisch (3), liturgietheologisch (4) und schließlich ekklesiologisch (5).³

1. Wer von Sünde spricht, denkt groß vom Menschen!

78

JULIA KNOP

Es klingt paradox: Wer von Sünde spricht, denkt groß vom Menschen. Verbreiteter dürfte die gegenteilige Vermutung sein: Wer das Wort ›Sünde‹ ernsthaft gebraucht, also keine Verstöße gegen einen Diätplan oder das Tempolimit meint, steht im Verdacht, den Menschen klein zu denken oder klein zu reden, ihn klein zu machen oder klein halten zu wollen. Es lohnt sich, diesen Verdacht einmal gegen den Strich zu bürsten.

Ein Menschenbild, das Sünde und Schuld integriert, bietet die Möglichkeit, einen anspruchsvollen Subjekt- und Freiheitsbegriff mit einer realistischen und zugleich wohlwollenden Lesart der Wirklichkeit zu verbinden und beides – Schuld und Freiheit – in den größeren Horizont Gottes zu stellen. Denn Bedingung der Möglichkeit von Sünde ist Freiheit. Der religiöse Begriff ›Sünde‹ benötigt wie sein säkulares Pendant ›Schuld‹ einen starken Freiheitsbegriff. Ein Tisch kann nicht schuldig werden, ein Hund ebenso wenig. Sünde braucht ein Subjekt, das weder in seinem Urteilsvermögen noch in seinen Handlungsimpulsen schlechthin determiniert ist. Im Maße des tatsächlich realisierbaren Freiheitspotenzials, also der inneren und äußeren Bedingungen, in denen jemand lebt, wächst auch seine reale Möglichkeit, schuldig zu werden.⁴ Die Größe menschlicher Freiheit ist zugleich ihre Gefährdung.

2 | Vgl. Striet, Magnus: Wie heute über Sünde reden? Zwischen Ballast und Befreiung, in: Herder Korrespondenz 65 (2011), 568–572.

3 | In den ersten beiden Abschnitten dieses Beitrags greife ich auf Überlegungen zurück, die ich in meiner Dissertationsschrift entwickelt habe; vgl.: Knop, Julia: Sünde – Freiheit – Endlichkeit. Christliche Sündentheologie im theologischen Diskurs der Gegenwart (ratio fidei Bd. 31), Regensburg 2007.

4 | Einem Kind oder einem geistig behinderten Menschen messen wir genau aus diesem Grund allenfalls eine verminderte Schuldfähigkeit zu. Die reale Freiheit und mit ihr die Schuldfähigkeit dessen, der in sozial prekären Verhältnissen lebt, von klein auf ungerechten

Weil hier zwingend von Freiheit die Rede ist, ist die Thematisierung von Schuld ein theoretisches Antidot gegen eine biologistische Einordnung der praktischen Vernunft in die ›Naturgeschichte‹ des menschlichen Geistes.⁵ Sie schließt eine Reduktion und Banalisierung von Moralität und Selbstreflexivität auf natürliche Phänomene aus. Wer reflektiert von Schuld spricht, ist darum weit davon entfernt, das *malum morale* zu verharmlosen. Er realisiert den Abgrund, der sich menschlicher Freiheit auftut. Was Menschen einander antun und sich zuschulden kommen lassen, ist mehr und Bedrohlicheres als natürliche Aggression oder ein psychologischer Impuls, soziale Anerkennung zu erlangen. Versteht man den Menschen als Freiheitswesen, setzt man voraus, dass er nicht gezwungen ist zu tun, was er tut, dass er kein bloßes Opfer der Evolution, der Umwelt oder seines Charakters ist, dass er weder ›Sachzwängen‹ noch einem vermuteten Mainstream noch den Narben einer schweren Kindheit schlichtweg ausgeliefert ist. Als Freiheitstat kann das *malum morale* durch seine kausale – psychologische, medizinische, systemische – Herleitung nicht restlos entschuldigt werden. Zugleich existiert Freiheit nicht ohne diese Bezüge. Freiheit ist in ihrer realen Ausprägung *ab ovo* eine kontextbezogene Größe. Niemand beginnt am Nullpunkt. Keiner ist deshalb nur (Erst-) Täter, sondern immer auch Opfer fremder Schuld und Opfer eines schuldbehafteten Systems, das er mitträgt, aber als Einzelner nicht entmachten kann.

Religiöse wie nichtreligiöse Rede von Schuld setzen einen starken Freiheitsbegriff voraus, der es erlaubt, das *malum morale* als böse ernstzunehmen und Freiheit in ihrer Kontextualität wahrzunehmen. Wenn im Rahmen theologischer Anthropologie nicht nur von Freiheit und *Schuld*, sondern von Freiheit und *Sünde* gesprochen wird, erhält dieser Horizont zusätzliche Konturen, zunächst eine schöpfungstheologische Prägung: Menschliche Freiheit vollzieht sich nach christlicher Überzeugung in den Koordinaten Gottes und vor dem Angesicht Gottes.

Strukturen unterworfen ist und sein Leben nicht selbstbestimmt gestalten kann, hat faktisch andere Grenzen als die eines Menschen, dem buchstäblich die ganze Welt offen steht.

5 | Vgl. Essen, Georg: Der ›wahre Mensch‹ und die Bestimmung unseres Menschseins. Die Christologie vor der Herausforderung des Naturalismus. in: Neuner, Peter (Hg.): Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie? Die Mind-Brain-Debatte um das christliche Menschenbild (Questiones Disputatae Bd. 205), Freiburg i. Br./ Basel/ Wien 2003, 129–155.

»All unsere Freiheit, die Freiheit, die wir haben, die Freiheit, die wir sind, die Freiheit, die wir suchen, die Freiheit, die wir verwirkt haben – all diese unsere Freiheit gründet in der Gewissheit der Zuwendung Gottes zu uns, die der Glaube ergreift.«⁶

Ursprung, Maß und Ziel menschlichen Lebens ist im Deutungshorizont des Glaubens »Gott, der Vater, der allmächtige, der Schöpfer des Himmels und der Erde« (*Apostolikum*). Seinen Bezug zu Welt und Mensch bringen die Benediktionen des ersten biblischen Schöpfungsberichts (Gen 1–2,4a) unübertroffen ins Wort: Grundsätzliche Guttheißung – in religiöser Diktion: Segen (*benedictio*) –, charakterisiert Gottes Beziehung zu Welt und Mensch. In allem Unbill des Lebens, in aller Schuldverstrickung, vor und sogar unabhängig von seiner eigenen Zustimmung bleibt jeder Mensch das geliebte, unwiderruflich beim Namen und so ins Dasein gerufene Geschöpf Gottes. Das ist die Basis, biblisch: das Prinzip⁷, das nach gläubiger Lesart allen menschlichen Möglichkeiten zugrunde liegt.⁸

Sich selbst beziehungsweise den Menschen an sich im Guten wie im Bösen *coram Deo* wahrzunehmen und zu reflektieren, Selbstbild und Anthropologie also theozentrisch zu verankern, weitet darum den Blick auf Freiheit und Schuld. Sie werden einerseits intensiviert, andererseits relativiert: Ihre Bezugsgröße ist Gott-Vater. Sünde und Freiheit werden aus einer personalen Relation verständlich. Freiheit wird als verdankte und verwiesene (geschöpfliche) Freiheit verständlich,⁹ die Ursprung und Ziel außerhalb ihrer selbst findet. Natürlich muss sie ihr Maß ihrem Gehalt, Anforderungsprofil und Geltungsanspruch nach rational verantworten und kommunizieren, um dem ihr eigenen Qualitätskriterium zu entsprechen. Doch Bezugsgröße von Sünde ist für den Gläubigen nicht

6 | Pesch, Otto Hermann: Das Evangelium von der Sünde. Theologie der Sünde zwischen Zeitgeist, Seelsorge und neuen Einsichten, in: Doré, Joseph (Hg.): *Le Péché* (Académie internationale des Sciences religieuses), Brüssel 2001, 77–123, hier 110–111.

7 | *In principio* – nicht: *in initio* – *creavit Deus coelum et terram* (übersetzt daher die Vulgata Gen 1,1).

8 | Ohne die sakramententheologischen und pastoralen Konsequenzen, die er zieht, in Gänze teilen zu müssen, vgl. die anregenden schöpfungstheologischen Ausführungen von Fuchs, Ottmar: Wir müssen gar nichts tun, sondern dürfen anders sein, um das Richtige tun zu können, in: *evangel. Magazin für missionarische Pastoral* 1 (2014).

9 | Vgl. Schockenhoff, Eberhard: Wie frei ist der Mensch? Zum Dialog zwischen Hirnforschung und theologischer Ethik, in: Gestrich, Christof u. a. (Hgg.): *Freier oder unfreier Wille?* Berlin 2005, 53–71.

der Geltungsanspruch eines allgemeinen moralischen Gesetzes, sondern ein lebendiges Gegenüber.¹⁰

Was materialiter Schuld ist, ist innerhalb des Glaubenskontextes immer auch Sünde. Allerdings kann sich Sünde, verstanden als Beziehungs- und Identitätskonflikt, auf Bereiche erstrecken, die eine praktisch-philosophische Vergewisserung nicht erreicht: Ein gläubiger Mensch kann etwas als seine Sünde erkennen, das ethisch nicht verwerflich wäre, weil es nicht jedermann geboten ist. Ihm persönlich kann es aber als »Verweigerung der wahren Verwirklichung des [ihm, J.K.] aufgetragenen Ich«¹¹ vor Gott deutlich werden. Sünde wird also weniger als Verstoß gegen einen vorgezeichneten allgemeinen Lasterkatalog denn als Krisenmoment der Identitätsbildung vor Gott verständlich, als Zurückbleiben hinter dem, was als Ruf Gottes an die eigene Person wahrgenommen wurde.

Dabei beschreibt der Wille Gottes nicht in erster Linie eine Pflicht, sondern eine Verheißung, nämlich die Verheißung eines authentischen, erfüllten Lebens, das gelingt, weil es sich »in der zuvorkommenden Gegenwart Gottes und seiner unbedingte bejahenden Liebe«¹² verwurzelt weiß. Dieser Überschuss, den eine solche Lebensverheißung gegenüber dem kargen, notwendigerweise überindividuellen Sollen eines ethischen Imperativs aufweist, wird in den Kontexten deutlich, in welche die Bibel zentrale Gebote stellt: Sowohl der Dekalog (Ex 20,2–17; Dtn 5,6–21) als auch die Gebote, die Jesus den Seinen nach dem Johannesevangelium testamentarisch hinterlässt (Joh 14,21–24), machen das Tun des Gotteswillens nicht als Pflicht oder Vorleistung, sondern als existenzielle Konsequenz der Gotteserfahrung deutlich. Wer sich von Jahwe, dem Befreier aus ägyptischer Sklaverei, gerufen weiß, der *soll* nicht nur, der *wird* keine anderen Götter mehr verehren. Er hat es nicht mehr nötig, weil er weiß, dass sie nichtig, »Nichtse« (Ps 96,5), sind. Wer sich vom Vater Jesu Christi in die Würde der Gotteskindschaft erhoben weiß, erfährt sich befreit dazu, selbst vorbehaltlos zu lieben. Wer Jesu Geist empfangen hat, der kann gar nicht anders als an seinem Wort festzuhalten, so die Logik der

10 | Der Sündenbegriff »kennt kein letztes Absolutum außer Gott (als den aus sich Seienden) und darum auch kein ethisches Absolutum, das nicht letztlich in Gott begründet ist. [...] Der theologische Sündenbegriff [...] kennt letzte (nicht schon vorletzte) Verantwortung nur vor Gott.« Fuchs, Josef: Sünde. Bemerkungen zu einem zeitgemäßen Begriff, in: Stimmen der Zeit 214 (1996), 27–41, hier 29.

11 | Fuchs, Josef: Sünde, 27.

12 | Pröpper, Thomas: Zur vielfältigen Rede von der Gegenwart Gottes und Jesu Christi. Versuch einer systematischen Erschließung, in: Ders.: Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i. Br./ Basel/ Wien 2001, 245–265, hier 258.

Abschiedsreden Jesu. Christliche Ethik ist darum »letztlich *keine Sollenethik, sondern eine Könnensethik*«¹³.

2. *Unrecht oder Schuld, Sünde oder Schuldgefühl? Eine Frage der Perspektive*

Ein zweiter Schritt soll mit Hilfe eines Vergleichs verschiedener Fachperspektiven den theologischen Zugriff auf das Thema Schuld weiter profilieren. Ohne die jeweilige fachinterne Vielfalt pauschalisieren zu wollen, unterscheide ich dazu grundsätzlich zwischen juristischen, philosophischen, theologischen und psychologischen Zugängen.

Der *juristische* Zugang zum Thema Schuld ist objektivierend und beschreibend.¹⁴ Schuld ist Unrecht, das einem Täter heteronom zugesprochen und damit angelastet wird. Dazu wird die Gesamtsituation nach festgelegten Kriterien bewertet, indem man den Tatbestand eruiert und die Schuldfähigkeit des Täters klärt. Auch werden etwaige Entschuldigungsgründe (Notwehr oder Weisung eines Vorgesetzten) sondiert. Maßstab ist die geltende (Straf-) Rechtsordnung, also ein Regelwerk, dessen Geltung formal auf dem Konsens der politischen Gemeinschaft beruht. Zuschreibungsinstanz ist die zuständige Judikative, die den Souverän, das Volk, vertritt und in seinem Namen ein Urteil spricht, dessen Ausführung wiederum der Exekutive überlassen ist. Schuld ist eine rein forensische Bestimmung, die eine betroffene Person ausschließlich im Konfliktfall und nur im Hinblick auf die fragliche Tat als Täter kennzeichnet. Dies geschieht aus der Perspektive des Geschädigten beziehungsweise der geschädigten oder gefährdeten Allgemeinheit. Es geht um Unrecht im Sinne von Legalität, nicht um Schuld als Verfehlen von Moralität. Die zugemessene Strafe dient der Wiedergutmachung des angerichteten Schadens oder der Sühne für nicht wieder gut zu machendes Unrecht. Existentielle Formen der Schuldbewältigung stehen außerhalb des Blickwinkels der Judikative; allerdings können Maßnahmen zur Resozialisierung, Therapie oder Prävention in das Strafmaß integriert werden.

In *praktisch-philosophischer Perspektive* wird Schuld einerseits als (objektive) Normverletzung, zugleich aber immer als Bestimmung der Person be-

13 | Mieth, Dietmar: Theologie und Ethik, Das unterscheidend Christliche, in: Ders.; Wils, Jean-Pierre (Hgg.): Grundbegriffe der christlichen Ethik, Paderborn u. a. 1992, 223. (Hervorhebung J.K.)

14 | Vgl. Jakobs, Günther: Das Schuldprinzip. Kleve 1993.

trachtet. Der Mensch kommt als sittliches Subjekt in den Blick, das sich selbst gegenüber einem gesollten Guten verfehlen kann. Die Instanz, vor der beziehungsweise nach Maßgabe derer eine Tat nicht nur als ›falsch‹, sondern als ›böse‹ (*malum morale*) bewertet wird und vor dem sich das sittliche Subjekt verantworten muss, ist das eigene Gewissen als innerer Gerichtshof.

»Erst diese Relation [...] lässt das faktisch handelnde Subjekt als ein solches hervortreten, das sich vor einem anderen (und sei es vor dem beurteilenden Ich) zu verantworten hat; sie stellt ihm das Gute als ein zu Tuendes, als ein ›Gesetz‹ vor. Die ›Verantwortung vor‹ konstituiert damit einerseits das Subjekt als ein seiner selbst mächtiges Wesen, dem sein eigener Vollzug der Freiheit zugelassen ist, und andererseits die Schuld als einen Anspruch, der von einem frei wollenden Subjekt verfehlt wurde.«¹⁵

Zuschreibung von Schuld geschieht hier nicht heteronom, sondern nach Maßgabe des sittlich Gebotenen durch das sich schuldig wissende Subjekt selbst. Schuld ist deshalb personal übernommene, nicht fremd zugesprochene Kategorie. Zuschreibende Instanz ist das Gewissen des einzelnen, das den Geltungsanspruch des zu tuenden Guten autonom ratifiziert. Gerade weil Schuld damit zugleich als Selbstverfehlung deutlich wird, hat der einzelne ein ureigenes Interesse daran, seine Schuld anzuerkennen und sich so als verantwortliches Subjekt wahrzunehmen. Wie das zu tuende Gute im Einzelnen bestimmt wird, in welchem Maß und auf welcher Basis Moralität vernünftig zu rechtfertigen ist, wie ein gesellschaftlicher Konsens darüber gefunden werden kann und ob das überhaupt nötig und möglich ist, ist Teil komplexer gesellschaftlicher Konstruktionsprozesse. Sie können bekanntlich durchaus unterschiedlich ausfallen – man denke nur daran, wie unterschiedlich die formelle Anerkennung und faktische Achtung der Menschenrechte in der Welt ausfallen.

Die *theologische* Kategorie Sünde unterscheidet sich von ihrem philosophisch-ethischen Pendant im Wesentlichen hinsichtlich ihrer Bezugsgröße und der Art und Weise, wie dieser Bezug gedacht wird. Sünde meint die durch den Menschen frei verursachte Störung seiner Bezie-

15| Honnefelder, Ludger: Zur Philosophie der Schuld, in: Theologische Quartalsschrift 155 (1975), 31–48, hier 33.

hung zu Gott, seinem Schöpfer. Weil diese Beziehung im Rahmen einer religiösen Weltdeutung für Sein und Identität konstitutiv ist, hat Sünde eine autodestruktive Dimension und existentielle Brisanz. Sie wird als Versuch verständlich, die eigene Geschöpflichkeit existentiell zu leugnen beziehungsweise zu konterkarieren. Hier greifen die traditionellen Beschreibungen von Sünde als Autarkie, Selbstherrlichkeit, als Sein-wollen-wie-Gott, geschöpfliche Egozentrik. In sich selbst verkrümmt (*cor incurvatum in seipsum*) statt exzentrisch auf Gott ausgerichtet, gefährdet der Sünder die Basis seines Daseins. Grund und Möglichkeit der Sünde ist die menschliche Freiheit, ihre Folge ist das Verhängnis einer gestörten Beziehung: »Sünde ist [...] Verhängnis durch eigene Tat.«¹⁶

*Psychologische Zugänge zum Thema*¹⁷ kommen bei aller Unterschiedlichkeit darin überein, dass sie empirisch-diagnostisch ansetzen. Transzendente Bezugsgrößen des Menschen spielen allenfalls als Element der Selbstdeutung des einzelnen eine Rolle, nicht aber normativ. Thema ist eigentlich nicht Schuld, sondern menschliches *Schuldempfinden* als mögliche Irritation eines starken, reifen Selbst. Es werden keine transsubjektiven Werte oder objektiven Kriterien zur Zumessung von Schuld formuliert; vielmehr geht es darum, die psychosozialen Faktoren der Moralentwicklung und des subjektiven Schuldgefühls zu beschreiben und zu analysieren. Wichtiges therapeutisches Ziel ist es, Verhaltensweisen aufzubauen, um Konflikten verantwortlich begegnen zu können. Im Falle einer pathologischen Verzerrung des Selbst- und Schuldbewusstseins bietet man Hilfestellung an, um ein realistisches Schuldempfinden und ein entscheidungsfähiges, »narzisstisch kompetentes« Ich zu entwickeln.¹⁸ Dass es Schuldbewusstsein gibt, wird als menschliches Grundphänomen erkannt, durch das der Einzelne sein Versagen gegenüber sittlichen, sozialen oder religiösen, kollektiven oder individuellen Normen bewertet, die er in seinem Lebenskontext als gültig erlebt. Über die Mo-

16 | Pesch, Otto Hermann: Das Evangelium von der Sünde, 112.

17 | Vgl. Schlagheck, Michael (Hg.): Theologie und Psychologie im Dialog über die Schuld, Paderborn 1996; Funke, Dieter: Schuldilemma. Wege zu einem versöhnten Leben, Göttingen 2000; Gast, Lilli; Körner, Jürgen (Hgg.): Psychoanalytische Anthropologie I: Über die verborgenen anthropologischen Entwürfe der Psychoanalyse, Tübingen 1997, 95–116; Heuser, M.P. u. a. (Hgg.): »Die Sünde« ... Von der Schuld zum Wahn, von der Sühne zur Therapie ..., Innsbruck 2002.

18 | Konflikt- und Schuldempfinden auslösende Momente können dabei als unausweichliche Naturbedingungen oder Sozialfaktoren interpretiert werden, die es gerade nicht zu meiden gilt, sondern an denen und durch die menschliche Reifung erst möglich wird, oder aber als heterogene Hindernisse der Selbstorganisation, von denen sich das Ich emanzipieren muss.

ralität und Legitimität dieser Normen wird jedoch aus psychologischer Perspektive kein Urteil gefällt.¹⁹

3. *Felix culpa* – glückliche Schuld?

Der Jurist bedenkt, wenn er über Schuld spricht, die Objektivität der Rechtsordnung und die Legalität einer äußeren Handlung. Der philosophische Zugang zum Thema Schuld thematisiert das autonome Subjekt und sein sittliches Bewusstsein. Psychologisch geht es vorrangig um Schuld erleben und Schuldverarbeitung im Kontext einer gesunden Persönlichkeitsentwicklung. Diese Momente gehören je auf ihre Weise auch zu einer religiösen Perspektive. Entscheidendes und zugleich unterscheidendes Merkmal eines theologischen Zugangs ist jedoch die systematische und existentielle Einordnung von Schuld in das Verhältnis des einzelnen zu Gott. Sünde und Freiheit sind theologisch *Relationsbegriffe*.²⁰ Sie beschreiben keinen Sachverhalt, sondern ein Verhältnis. Erkenntnisgrund dieses Verhältnisses ist der Glaube, Sachgrund das Wechselspiel von Gnade und Freiheit. Von Sünde können wir

»nur reden im Hinblick auf Gott. [...] Sünde ist ausschließlich Gegenstand des Glaubens. [...] Ohne den Glauben an Gott und seinen Willen über den Menschen, ohne die Überzeugung von der Wirklichkeit Gottes ist es sinnlos, jene Widerspruchserfahrungen, die wir alle machen, »Sünde« zu nennen. [...] Nur im Glauben wird diese Erfahrung *als Sünde* erkannt. Denn das heißt: Es wird ihr Bezug zu Gott erkannt.«²¹

In dem Maß, in dem sich der Gläubige auf Gott, seinen Schöpfer und Erlöser, bezieht und sich von ihm her definiert, in dem er also seine daseinskonstitutive Verwiesenheit auf Gott existentiell bewahrheitet, kann er erkennen, wie sehr er hinter den Möglichkeiten und Verheißungen dieser Beziehung zurückbleibt beziehungsweise zurückgeblieben ist. Erkenntnis und Bekenntnis von Sünde – des eigenen Sünderseins – ist deshalb Glaubensrede: Selbstreflexion *coram Deo*, Erkenntnis seines eigenen

19| Vgl. Fuchs, Josef: Schuld/ Schuldgefühl, 1. Psychologisch, in: Lexikon der Bioethik, Bd. 3, Gütersloh 1998, 246–247.

20| Vgl. Ebeling, Gerhard: Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 1, Tübingen 1979, 359–360.

21| Pesch, Otto Hermann: Das *Evangelium* von der Sünde, 108–109. (Hervorhebung J.K.)

Unglaubens im Glauben, genauer: seines Kleinglaubens und Misstrauens gegenüber dem Gott, der unbedingte Gutheißung ist. Sünde ist »die Bestimmung und die Deutung ethischer Schuld von den Möglichkeiten Gottes her, sofern wir im Glauben Anteil an ihnen gewinnen könnten«²². Als Relationsgröße – nämlich Verkehrung oder Irritation der Gottesbeziehung und mit ihr der eigenen Zielidentität – wird Sünde dann aber zunächst aus der Beteiligtenperspektive relevant. Mehr noch: Von Sünde ist konsequenterweise *ex positivo* zu sprechen: vom Standpunkt dessen, der Vergebung erfahren hat und glauben kann.

Was das Exsultet der Ostervigil auf den schwierigen Begriff der ›felix culpa‹ – der glücklichen Schuld – bringt, wird vor diesem Hintergrund besser verständlich. Dort heißt es:

»O wahrhaft heilbringende Sünde des Adam, du wurdest uns zum Segen, da Christi Tod dich vernichtet hat. O *glückliche Schuld*, welch großen Erlöser hast du gefunden! – O certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est! O *felix culpa*, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!«

Ohne im Einzelnen etwaige ursündentheologische Implikationen dieser Formulierung traktieren zu müssen, zunächst eine Klarstellung: Das Exsultet erhebt weder Adam zum ersten Menschen noch historisiert es einen wie immer gearteten Sündenfall. Ebenso wenig euphemisiert der Text menschliche Verfehlung. Sünde wird nicht zur *conditio sine qua non* der Erlösung überhöht und damit zu einem notwendigen, vom himmlischen Vater selbst intendierten Moment der Heilsgeschichte stilisiert. Eine solche heilstheologische Verzweckung der Sünde und ihres vermeintlichen Pendant, des satisfaktorisch gedeuteten Kreuzestodes Jesu, wird gegenwärtig berechtigter Kritik unterzogen.²³ Das Exsultet, mit dem seit dem späten 4. Jahrhundert Gottes Heilstaten besungen werden, ist davon freilich nicht betroffen. Es setzt die ›Notwendigkeit‹ der Adamsünde nicht als Bedingung, sondern als Grund des Kreuzes an. Vor allem aber ist zu gewärtigen, dass die soteriologischen Paradoxa des Hymnus überhaupt keine Systematik von Sünde und Vergebung, Fall und Erlösung bieten können noch wollen. Das Osterlob ist kein dogmatischer

22 | Pröpfer, Thomas: Theologische Anthropologie, Bd. 2, Freiburg i. Br./ Basel/ Wien 2011, 720.
23 | Vgl. dazu die Diskussion in Striet, Magnus; Tück, Jan-Heiner (Hgg.): Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen, Freiburg i. Br./ Basel/ Wien 2012.

Traktat, sondern liturgischer Lobpreis. Systematisch ist es deshalb keineswegs irrelevant. Aber man muss es mit gebetstheologischer Hermeneutik interpretieren.²⁴ Zu einer solchen Hermeneutik gehören nicht nur Grammatik und Semantik der liturgischen Aussagen, sondern auch das situative und performative Setting (der ›context‹) des Hymnus und das Selbstverständnis der Beteiligten.

Von seiner sprachlichen Gestalt und liturgischen Einbettung in die Lichtfeier der Ostervigil her ist das Exsultet ein Hochgebet. Eingeleitet durch einen Dialog zwischen Priester/ Diakon und Gemeinde, wird es im feierlichen Präfationston als anamnetisch-epikletisches Gebet vorgetragen.²⁵ Es folgt auf die Segnung des Feuers und die Bereitung der Osterkerze, die als Symbol des Auferstandenen in Prozession zum Ort der österlichen Eucharistiefeier getragen wurde. Als Abschluss der Lichtfeier nimmt das Osterlob hymnisch die Verkündigung des Wortgottesdienstes und den Dank der österlichen Eucharistie vorweg. Die großen Stationen der Heilsgeschichte Israels werden vergegenwärtigt und typologisch auf das *triduum sacrum* bezogen, das als Zentrum und Höhepunkt des Heilshandelns Gottes besungen wird. In der ›Logik‹ des Osterlobs steht von Kreuz und Auferstehung Jesu her alles – Welt, Mensch und Geschichte – in einem neuen Licht. Denen, die diese Perspektive teilen beziehungsweise diesen Perspektivwechsel dadurch vornehmen, dass sie die Ostervigil feiern, wird Gottes Handeln an Israel (beispielsweise der Exodus und Abrahams Bereitschaft zum Sohnesopfer) als Vorausbild (*typos*) der Christusoffenbarung und des Paschamysteriums verständlich. Indem sie das alte Osterlob hören, treten sie in dessen memoriales Erbe ein. Das Ausmaß des Unheils wird ihnen von der geteilten österlichen Erfahrung des Heils her, also in Relation auf den Erlöser, deutlich, nicht aber als neutrale Beschreibung. Erst aus der Retrospektive von Ostern steht den Betern der Ostervigil ihre völlige Heilsunfähigkeit unzweifelhaft vor Augen: »Umsonst wären wir geboren, hätte uns nicht der Erlöser gerettet – *Nihil enim nobis nasci profuit, nisi redimi profuisset.*« (*Exsultet*) Nicht als Sünde wird ›Adams‹ Fall, wird der eigene Fehl, glücklich gepriesen, sondern weil er nicht das letzte Wort über den Menschen blieb, weil die Macht der Sünde im Kreuz Jesu gebrochen wurde.

24| Vgl. dazu: Schaeffler, Richard: Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache, Düsseldorf 1989.

25| Vgl. Fuchs, Guido: Exsultet, I. Liturgisch, in: LThK, Bd. 3, Freiburg i. Br./ Basel/ Wien 1995, 1134.

Das Osterlob, das mit dem Paradox der *felix culpa* gewiss »eine der kühnsten christosoterischen Aussagen«²⁶ trifft, liefert also keine deduktive Soteriologie. Hier spricht sich vielmehr vom liturgisch eingenommenen »Standpunkt der Erlösung«²⁷, in der Perspektive des Beteiligten, der Dank und das Staunen der Gläubigen aus, »dass die faktische Schuld durch einen solchen Erlöser überwunden werden sollte«²⁸. Es handelt sich um Poesie (Soterioästhetik) *post festum*; es ist die performative ›Logik der Aneignung dessen, was liturgisch begangen wird.

4. »Sünder – ja!« Sünde zur Sprache bringen

Im Frühjahr 2014 ist ein Beitrag von Papst Franziskus aus dem Jahr 1991 in deutscher Übersetzung erschienen. Unter dem Titel »Korruption und Sünde«²⁹ kommentierte Jorge Mario Bergoglio damals einen tagesaktuellen Anlass. 2005 wurde das Bändchen anlässlich einer Diözesanversammlung in Buenos Aires neu aufgelegt und mit einem kurzen Vorwort versehen. Dieses Vorwort durchzieht ein eigentümliches Leitmotiv. Immer wieder heißt es darin: »Sünder – ja!« Nicht nur in diesem kleinen Traktat über die Korruption der Seele, der individuellen Voraussetzung systemischer Korruption, sondern in zahlreichen Ansprachen, in Predigten, Statements und sogar via Twitter spricht dieser Papst von der Sünde. Immer wieder bekennt er mit einer für Westeuropäer ungewohnten Selbstverständlichkeit, selbst Sünder zu sein. Damit ratifiziert er in gewisser Weise die vermeintlich typisch christliche Liaison von Christentum und Sündenrede. Bemerkenswert ist jedoch, dass seine praktische Hamartiozentrik in der medialen Öffentlichkeit nicht die üblichen Abwehrreflexe und Ressentiments hervorruft. Franziskus kann Tag um Tag von Sünde reden, ohne dass man ihn deshalb einer pessimistischen Anthropologie, einer miesepetrigen Grundhaltung oder einer moralinsauren Religiosität zeihet. Das liegt vermutlich nicht nur an der Sym-

- 26 | Wohlmuth, Josef: Jesu Weg – unser Weg. Kleine mystagogische Christologie, Würzburg 1992, 161.
- 27 | Der ›Standpunkt des Glaubens‹, der die Selbsterkenntnis als Sünder möglich macht, ist letztlich, so formuliert es Volker Eid unter Rückgriff auf das letzte von Adornos *Minima Moralia*, der ›Standpunkt der Erlösung‹. Vgl. Eid, Volker: »Vom Standpunkt der Erlösung ...« Rechtfertigung und Moral – ein Versuch, in: Neuner, Peter; Lüning, Peter (Hgg.): *Theologie im Dialog*. Münster 2004, 197–208.
- 28 | Wohlmuth, Josef: Jesu Weg – unser Weg, 162.
- 29 | Bergoglio, Jorge Mario/ Franziskus: *Korruption und Sünde. Eine Einladung zur Aufrichtigkeit* [Corupción y pecado, 2005], Freiburg i. Br./ Basel/ Wien 2014.

pathie, die man diesem Papst entgegenbringt. Auch die allgemeine Erleichterung, einen offiziellen kirchlichen Würdenträger eigenen Fehl bekennen zu hören, spielt sicher eine wichtige Rolle. Entscheidend dürfte aber zweierlei sein: die *sprachliche Form*, die Franziskus wählt, nämlich das persönliche Bekenntnis, und der *Horizont*, vor dem er seine Sündentheologie und -katechese entwickelt, eben der Horizont der Vergebung. Sich selbst als Sünder zu erkennen – was er für sich in Anspruch nimmt und denen, die ihm zuhören, als Option ihrer eigenen Selbstreflexion anbietet – ist für ihn grundsätzlich positiv belegt, sogar befreiend. Sein Selbstbekenntnis als Sünder geschieht gelassen und frohgemut. Es ist die Selbstbeschreibung eines Menschen, der sich nicht von seinen eigenen, sondern von den Möglichkeiten Gottes³⁰ her wahrnimmt. In seinem Bändchen zu Korruption und Sünde schreibt er: »Sünder – ja.« Wie schön ist es, das hören und sagen zu können, und uns in diesem Augenblick in die Barmherzigkeit des Vaters zu versenken, der uns liebt und uns immer erwartet.«³¹ Diese Formulierung zeigt, obgleich sie keine theologische Reflexion, sondern persönliche Betrachtung ist, was der genuine Sitz im Leben, was die primäre, authentische Sprachform in Sachen Sünde ist: nicht die Schuldzuweisung, die Anklage oder Verurteilung des anderen³², sondern das eigene Bekenntnis.³³

Sünde thematisiert man sinnvollerweise im Indikativ in der ersten Person Singular oder Plural beziehungsweise in anderen Sprachformen, in denen die persönliche Beteiligung zum Ausdruck kommt. Das ist in der Liturgie, wenn von Schuld die Rede ist, durchgängig der Fall, sei es im allgemeinen Schuldbekenntnis, im »Herr, ich bin nicht würdig« oder in der 5. Vaterunserbitte, im Exsultet der Osternacht, in der Taufe und der Feier der Versöhnung, im Kontext der Sterbesakramente, der Schriftverkündigung oder des Psalmengebets. Der »Standpunkt der Erlösung« bleibt im Beten der Christen gewiss. Er ist jedoch konsequent in Sprachformen von *Bekenntnis* und *Bitte* eingeschrieben. Denn nicht nur Freiheit

30 | Diese Formulierung ist angelehnt an Werbick, Jürgen: Schuldvergebung und Bußsakrament, 46.

31 | Bergoglio, Jorge Mario/ Franziskus: Korruption und Sünde, 33.

32 | Ein beeindruckendes Beispiel dafür gab Papst Franziskus bei seinem Besuch in Yad Vashem am 26.05.2014. Sein Thema dort war Anthropozidie, nicht Theozidie; doch seine Sprachform blieb das Gebet und die Frage, nicht die Anklage – weder Gottes noch (!) der Täter.

33 | Vgl. Beintker, Michael: Neuzzeitliche Schuld wahrnehmung im Horizont der Rechtfertigungsbotschaft, in: Ders. u. a. (Hgg.): Rechtfertigung und Erfahrung, Gütersloh 1995, 137–152, hier 146.

und Sünde, auch Heil und Vergebung sind Relationsbegriffe, die ein Gegenüber und damit ein dialogisches Format voraussetzen. Sprachliches Vorbild liturgischer Sündenrede ist auch in der Gewissheit der Vergebung nicht die Selbstherrlichkeit des lukanischen Pharisäers, der für seine eigene Rechtschaffenheit dankt, sondern das »Gott, sei mir Sünder gnädig«, das dem Zöllner als einziges über die Lippen kommt (Lk 18,10–14).

Von Sünde kann man nur im Glauben sprechen – sich selbst als Sünder bekennen kann nur der Gläubige. Das folgt aus der Beschreibung von ›Sünde‹ als Relationsbegriff, der ›Schuld vor Gott‹ benennt. Das zeigt sich zudem sprachpragmatisch im primären liturgischen Kontext von Sünde. In den Sprachformen der Anklage und Verurteilung ist die Rede von Schuld und Sünde dagegen verheerend. Aus gutem Grund beschränkt sich die politische Judikative, die professionell und mit Vollmacht Schuldige verklagt, auf die Bewertung äußerlich feststellbarer Tatsachen und unterscheidet konsequent zwischen Tat und Täter. Auch als Selbsteingeständnis kann die Rede von Schuld und Sünde enormes destruktives Potenzial entfalten, wie jeder erfahrene Psychologe bestätigen wird. Zum eigenen Fehl, zur eigenen Schuld stehen, »ohne an seiner Würde zu verzweifeln«³⁴, ohne von der Endgültigkeit und Ausweglosigkeit des Schuldig-geworden-Seins erdrückt zu werden – das ermöglicht erst ein Gegenüber, das der Vergebung mächtig ist.

Aber was bedeutet Vergebung? Vergebung erkennt und benennt, dass tatsächlich Unrecht geschehen und zu verantworten ist. In einem solchen Kontext kann der Schuldige seine Schuld *als Schuld* anerkennen; er muss sie nicht verdrängen oder durch kausale Herleitung entschulden oder zum Verhängnis und sich zum bloßen Opfer stilisieren. Verzeihung zu erleben meint das Widerfahrnis, vom anderen her neu anfangen zu können.³⁵ Vergebung durch den anderen erkennt an: »Du warst es, und was du getan hast = wie du warst, ist unentschuldbar. Aber jetzt wird dir von neuem Leben und Daseinsrecht zugesprochen, eine neue, gemeinsame Zukunft.«³⁶ Auch die Zukunft, die hier gemeint ist, bezieht sich auf eine personale Relation. Es ist Zukunft, die aus einem vom anderen her er-

34 | Schockenhoff, Eberhard: Schuld und die heilende Kraft der Vergebung – Überlegungen aus moraltheologischer Sicht, in: *Lebendige Seelsorge* 52 (2001), 201–206, hier 205.

35 | Vgl. Seibert, Christoph: Versprechen und Verzeihen. Zwei Grundbegriffe unseres ethischen Selbstverständnisses, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 109 (2012), 70–95, hier 87–88.

36 | Splett, Jörg: Erlösung wovon? Aus der Sicht philosophischer Anthropologie, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 43 (1992), 3–16, hier 9.

möglichten neuen Selbstverhältnis entsteht, aus der frei gewährten Möglichkeit, sich neu zur eigenen Vergangenheit zu positionieren. Was fehlte, was falsch war, bleibt Teil der eigenen Biographie, aber – und das ist entscheidend! – »nicht als finale Determinante«³⁷. Diese Eröffnung des Neuanfangs ist es, die die Sünde glücklich preisen lässt und das papale Selbstbekenntnis ermöglicht: »Sünder – ja!«

5. ... wie auch wir vergeben: Sakrament der Barmherzigkeit

Magdalene Frettlöh hat vor einigen Jahren dankenswerterweise eine Passage aus Bonhoeffers Ethik³⁸ in Erinnerung gerufen und kritisch diskutiert,³⁹ in der dieser die Verbindung von Kirche und Schuld bedenkt. Bonhoeffers Überlegungen sind theologisch ebenso steil wie eindrucksvoll. Sie münden in ein Schuldbekenntnis, das er der Kirche seiner Zeit in den Mund legen möchte. Hinter diesem Bekenntnis bleiben heutige allgemeine oder situationsbezogene kirchliche Schuldbekenntnisse, so nötig und wegweisend sie sind, weit zurück. Bonhoeffers Gedankengang ist auch ökumenisch interessant, weil er andeutet, wie die Rechtfertigungsbotschaft, also der *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, mit einem (in katholisch-theologischer Diktion) »sakramentalen« Kirchenverständnis verbunden werden könnte. Mit dieser Zuordnung von Rechtfertigung und Kirche benennt Bonhoeffer einen genuin christlichen Beitrag zum Umgang mit Schuld und Sünde. Er markiert, worin Christen in der Gestaltung und Deutung der Welt unersetzbar seien. Kirche, schreibt er, sei der »Ort der Schuldkenntnis« schlechthin. Wo sie das vergesse oder vernachlässige, sei »Kirche nicht mehr Kirche«⁴⁰.

Bonhoeffer rekurriert nicht auf den naheliegenden Umstand, dass die Kirchen in Verkündigung und Katechese Sünde und Vergebung thematisch präsent halten und pastorale Formate der Umkehr und Erneuerung bereit stellen, dass hier also zumindest die Möglichkeit besteht, Schuld

37 | Vgl. Seibert, Christoph: Versprechen und Verzeihen, 86. Vgl. auch die instruktiven Ausführungen über Schuld und Vergebung von Nitsche, Bernhard: Gedanken über Hass und Liebe, Schuld und Scham, Vergeben und Verzeihen, in: Wege zum Menschen 61 (2009), 151–163.

38 | Vgl. Bonhoeffer, Dietrich: Ethik, in: Ders.: Auswahl in 6 Bänden, Bd. 4: Konspiration 1939–1943, Gütersloh 2006, 67–182, hier 102–111.

39 | Frettlöh, Magdalene L.: Vergebung oder »Vernarbung der Schuld«? Theologische und philosophische Notizen zu einer frag-würdigen Alternative im gesellschaftlichen Umgang mit Schuld, in: Evangelische Theologie 70 (2010), 116–129.

40 | Beide Zitate: Bonhoeffer, Dietrich: Ethik, 103.

anzuerkennen und zu bekennen statt zu verdrängen und Vergebung zu erfahren, statt sich mit der Rolle des unfreien Opfers abzufinden. Beides ist wichtig; das Entscheidende reicht Bonhoeffer zu Folge jedoch tiefer: Als Gemeinschaft der Gerechtfertigten sei Kirche ermächtigt und beauftragt, Christus nicht nur zu erinnern, sondern an sich Gestalt werden zu lassen und ihn für alle Welt erfahrbar werden zu lassen. Nachfolge Jesu bestimmt er in erster Linie als Nachfolge Jesu, des Stellvertreters, der »unsere Schuld bedingungslos und vollständig auf sich nahm, sich für schuldig erklärte an unserer Schuld und uns frei ausgehen ließ«⁴¹. Daraus folge zum einen, als Christ wie als Kirche vollständig den Mechanismen der Selbstrechtfertigung, des Aufrechnens und selbstmächtigen Entschuldigung zu entsagen, um stattdessen in vollem Umfang Verantwortung für das eigene Tun und Lassen samt seiner systemischen Valenz zu übernehmen. Darüber hinaus bedeute Nachfolge Jesu, Abstand zu nehmen von der ›Anklage der Brüder‹, von der Zuweisung fremder Schuld, um stattdessen selbst stellvertretend Schuld zu übernehmen. Denn allein Bekenntnis und Schuldübernahme eröffneten Vergebung. »Mit diesem Bekenntnis fällt die ganze Schuld der Welt auf die Kirche, auf die Christen und indem sie hier nicht gezeugnet, sondern bekannt wird, tut sich die Möglichkeit der Vergebung auf.«⁴²

Authentische Form der Rede von Schuld und Sünde, so wurde oben entfaltet, ist das Bekenntnis. Nicht nur die Anklage des anderen, auch das Bekenntnis fremder Schuld wäre übergreifig. Schuld ist keine »transmissible Verbindlichkeit [...], sondern [...] allerpersönlichste«⁴³ Angelegenheit. Das kirchliche Schuldbekenntnis, das Bonhoeffer im Anschluss an seine theoretischen Überlegungen formuliert, trägt beidem Rechnung: Kirche bekennt darin ausschließlich, aber umfassend, ihre Mitverantwortung für die tödliche Dynamik, für den Wahnsinn der Massenvernichtung, in den das Nazi-Regime die Welt führte. Sie bekennt, ihr »Wächteramt und ihr Trostamt«⁴⁴ verraten zu haben und der Berufung, Christus überzeugend und kraftvoll Gestalt werden zu lassen, nicht treu gewesen zu sein. Sie bekennt *ihre* Verantwortung für die Apokalypse des Dritten Reichs: ihre Schuld am Tod und Leid ungezählter Menschen, an

41 | Ebd., 104.

42 | Ebd.

43 | Vgl. Kant, Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, A 88, in: Ders.: Werke in sechs Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. IV: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, Darmstadt 1983, 645–879, hier 726f.

44 | Bonhoeffer, Dietrich: Ethik, 105.

menschenverachtenden Gesellschaftsstrukturen, ihr Versagen in der Verkündigung Jesu Christi; ihre Schuld durch Unterlassen und offenes oder stilles Mittun, ihre Farblosigkeit und fehlende Überzeugungskraft, ihre Feigheit und Lauheit, ihr unchristliches Sicherheitsbedürfnis und ihre Zuschauermentalität.

»Indem die Kirche die Schuld bekennt, entbindet sie die Menschen nicht vom eigenen Schuldbekenntnis, sondern sie ruft sie in die Gemeinschaft des Schuldbekenntnisses hinein. Nur als von Christus gerichtete kann die abgefallene Menschheit vor Christus bestehen. Unter dieses Gericht ruft die Kirche alle, die sie erreicht.«⁴⁵

Das Moment der Stellvertretung, das Bonhoeffer stark macht, ersetzt also nicht das Bekenntnis des anderen, sondern will ihm die Erste-Person-Perspektive ermöglichen, das alles entscheidende Selbstbekenntnis vor Gott.

In katholischer Ekklesiologie tut man sich gemeinhin schwerer mit dem Gedanken einer sündigen Kirche und arbeitet sich an einer trennscharfen Differenzierung zwischen (einzelnen) Sündern in der Kirche und der Kirche als ganzer ab.⁴⁶ Deren Heiligkeit – nicht zu verwechseln mit moralischer Integrität – bekennen alle christlichen Konfessionen im Credo. Dort wird sie als Konsequenz beziehungsweise Ausdruck des Geistwirkens und damit als Gabe und Verheißung, nicht als Leistung oder Unfehlbarkeit ihrer Mitglieder, deutlich. Beides, Gabe und Verheißung der Gemeinschaft mit Christus im Heiligen Geist, soll in der Feier der Liturgie realsymbolisch erfahrbar werden. Daran erinnert das II. Vatikanische Konzil, wenn es in seiner ersten, programmatischen Schrift die Liturgie der Kirche vom Paschamysterium her entfaltet, in das die Gläubigen je neu eintreten, an dem sie aktiv teilhaben können sollen.⁴⁷

Nimmt man den Gottesdienst als einen der drei Wesensvollzüge der Kirche ernst, also als Ereignis, in dem Kirche geschieht, als Dynamik des Christseins, dann zeigen sich Kirche und Christsein noch einmal neu als

45| Ebd., 108.

46| Vgl. dazu den Beitrag von Johanna Rahner in diesem Band.

47| Vgl. dazu Knop, Julia: *Participatio actuosa: Liturgie feiern – Kirche sein*, in: Jeggle-Merz, Birgit; Kranemann, Benedikt (Hgg.): *Liturgie und Ökumene. Grundfragen der Liturgiewissenschaft im interkonfessionellen Gespräch*, Freiburg i. Br./ Basel/ Wien 2013, 240–254.

Erfahrung der Vergebung, als Sich-Einüben in das Geschenk der Versöhnung vor und mit Gott. Diese befreiende Erfahrung artikuliert sich existentiell und mindestens darin überkonfessionell im verblüfften Staunen und im Dank, bedingungslos Vergebung zu erfahren, *sola gratia* neu anfangen zu können.

Sakrament des Heils⁴⁸ und Sakrament der Barmherzigkeit⁴⁹ ist Kirche in dieser Lesart also nicht als selbstgewisse Vermittlerin oder Zwischeninstanz göttlichen Heils, sondern als Gemeinschaft derer, die Gottes Barmherzigkeit erfahren, bezeugen und weitergeben wollen, die sich je neu in diese Relation einüben und sie nach innen und außen erlebbar machen wollen. Die sakramentale Ekklesiologie des Konzils buchstabiert letztlich systematisch aus, was man in praktisch-theologischer Hinsicht als pastorale Wende bezeichnet, auf die das Konzil die Kirche verpflichtet hat.⁵⁰ In Sachen Schuld und Vergebung bedeutet diese Wende im Selbstverständnis und in der Aufgabenbeschreibung von Kirche und Christsein, die frohe Botschaft der Versöhnung existentiell zu bewähren und in den öffentlichen Diskurs über Schuld und in den praktischen Umgang mit Schuld, das heißt in Prozesse der Versöhnung, einzuspeisen.

Ein Fazit in Thesen

1. Christliche Sündenrede zeichnet sich dadurch aus, dass sie die humane Relevanz eines starken Freiheitsbegriffs verdeutlicht und Schuld als Freiheitsbestimmung expliziert, ohne darüber das reale Bedingungsfeld menschlicher Freiheit außer Acht zu lassen. Sie thematisiert Größe und Gefährdung, Verfehlung und Verhängnis menschlicher Freiheit dabei prinzipiell im Horizont Gottes.
2. Sünde ist weniger als Normverstoß⁵¹ denn als Konfliktmoment der Gottesbeziehung verständlich zu machen, die als konstitutiv für Sein und Dasein der eigenen Person erlebt wird. Der Schwerpunkt christlicher Bußerziehung und Wertevermittlung sollte daher v. a. in der Un-

48 | Lumen Gentium, Nr. 48; vgl. Nr. 1.

49 | Vgl. Kasper, Walter: Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens, Freiburg i. Br./ Basel/ Wien 2012, 155.

50 | Vgl. Knop, Julia: Dem Christsein Gestalt geben. Weichenstellungen des Pastoralkonzils, in: Münchener Theologische Zeitschrift 63 (2012), 294–307.

51 | Vgl. Meyer-Blanck, Michael: Heilsame Nähe. Sünde und Vergebung im Gottesdienst, in: Block, Johannes; Eschmann, Holger (Hgg.): Peccatum magnificare. Zur Wiederentdeckung des evangelischen Sündenverständnisses für die Handlungsfelder der Praktischen Theologie, Göttingen 2010, 95–103, hier 95.

terstützung der Persönlichkeitsbildung liegen. Grundlage dafür, Begabungen entfalten und Verantwortung übernehmen zu können, ist die vorgängige Erfahrung von Gutheißung.

3. Heil wird nicht von konstruierter Heilsangst, Befreiung nicht von Sündenpredigt her verständlich, sondern umgekehrt: Die Erfahrung von Vergebung ermöglicht es (oftmals retrospektiv), das eigene Sündersein angstfrei wahrzunehmen, anzuerkennen und zu bekennen.
4. Primäre und sinnvolle Sprachformen der Sündenrede sind nicht Anklage und Verurteilung des anderen, sondern das eigene Bekenntnis, der Dank für und die Bitte bzw. die stellvertretende Fürbitte⁵² um Vergebung, durchweg also performative Sprechakte im Horizont der Gottesbeziehung und Christusnachfolge.
5. Die sakramentenanalogue Beschreibung der Kirche und des Christseins durch das II. Vatikanum erfordert einen glaubwürdigen Umgang mit Schuld und Sünde:⁵³ das aufrichtige Bekenntnis kirchlicher (auch systemischer) Schuld, die praktische Solidarität mit Opfern von Schuld, transparente und überzeugende Schritte der Umkehr sowie das fürbittende Gebet und den Einsatz für Schuldige und Gescheiterte. Statt Schuld und Scheitern durch Exklusionsmechanismen zu zementieren, müssten Räume, Formate und eine Sprache eingeübt und weiter entwickelt werden, die tatsächlich und nicht nur theoretisch das verantwortliche Bekenntnis, Prozesse der Aussöhnung und Umkehr sowie die Erfahrung von Vergebung ermöglichen.

Christsein und Sünde, Kirche und Schuld – das gehört in der Tat zusammen. Aber als Evangelium: als frohe Botschaft, als erfahrbarer Anbruch des Heils. Denn von Sünde zu sprechen heißt Gottes Zuwendung in Jesus Christus zu bezeugen und auf sie zu setzen.

Literatur

- Beintker, Michael: Neuzeitliche Schuld wahrnehmung im Horizont der Rechtfertigungsbotschaft, in: Ders. u. a. (Hgg.): Rechtfertigung und Erfahrung, Gütersloh 1995, 137–152.
- Bergoglio, Jorge Mario/ Franziskus: Korruption und Sünde. Eine Einladung zur Aufrichtigkeit [Corupción y pecado, 2005], Freiburg i. Br./ Basel/ Wien 2014.

52 | Vgl. dazu Fuchs, Ottmar: »Stellvertretung« – eine christliche Möglichkeit! In: Theologische Quartalsschrift 185 (2005), 95–126, hier 112–114.

53 | Vgl. Sattler, Dorothea: Erlösung? Lehrbuch der Soteriologie, Freiburg i. Br./ Basel/ Wien 2011, 337–433.

- Bonhoeffer, Dietrich: Ethik, in: Ders.: Auswahl in 6 Bänden, Bd. 4: Konspiration 1939–1943, Gütersloh 2006, 67–182.
- Ebeling, Gerhard: Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 1, Tübingen 1979.
- Eid, Volker: »Vom Standpunkt der Erlösung ...« Rechtfertigung und Moral – ein Versuch, in: Neuner, Peter; Lüning, Peter (Hgg.): Theologie im Dialog, Münster 2004, 197–208.
- Essen, Georg: Der »wahre Mensch« und die Bestimmung unseres Menschseins. Die Christologie vor der Herausforderung des Naturalismus, in: Neuner, Peter (Hg.): Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie? Die Mind-Brain-Debatte um das christliche Menschenbild (Questiones Disputatae Bd. 205), Freiburg i. Br./ Basel/ Wien 2003, 129–155.
- Frettlöh, Magdalene L.: Vergebung oder »Vernarbung der Schuld«? Theologische und philosophische Notizen zu einer frag-würdigen Alternative im gesellschaftlichen Umgang mit Schuld, in: Evangelische Theologie 70 (2010), 116–129.
- Fuchs, Guido: Exsultet, I. Liturgisch, in: LThK, Bd. 3, Freiburg i. Br./ Basel/ Wien 1995.
- Fuchs, Josef: Sünde. Bemerkungen zu einem unzeitgemäßen Begriff, in: Stimmen der Zeit 214 (1996), 27–41.
- Fuchs, Josef: Schuld/Schuldgefühl, 1. Psychologisch, in: Lexikon der Bioethik, Bd. 3, Gütersloh 1998, 246–247.
- Fuchs, Ottmar: »Stellvertretung« – eine christliche Möglichkeit! In: Theologische Quartalsschrift 185 (2005), 95–126.
- Fuchs, Ottmar: Wir müssen gar nichts tun, sondern dürfen anders sein, um das Richtige tun zu können, in: *εὐαγγελ.* Magazin für missionarische Pastoral 1 (2014).
- Funke, Dieter: Schuld dilemma. Wege zu einem versöhnten Leben, Göttingen 2000.
- Gast, Lilli; Körner, Jürgen (Hgg.): Psychoanalytische Anthropologie I: Über die verborgenen anthropologischen Entwürfe der Psychoanalyse, Tübingen 1997.
- Heuser, M.P. u. a. (Hgg.): »Die Sünde« ... Von der Schuld zum Wahn, von der Sühne zur Therapie ..., Innsbruck 2002.
- Honnefelder, Ludger: Zur Philosophie der Schuld, in: Theologische Quartalschrift 155 (1975), 31–48.
- Jakobs, Günther: Das Schuldprinzip, Kleve 1993.
- Kant, Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: Ders.: Werke in sechs Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. IV: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, Darmstadt ⁵1983, 645–879.
- Kasper, Walter: Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens, Freiburg i. Br./ Basel/ Wien ²2012.
- Knop, Julia: Sünde – Freiheit – Endlichkeit. Christliche Sündentheologie im theologischen Diskurs der Gegenwart (ratio fidei Bd. 31), Regensburg 2007.
- Knop, Julia: Dem Christsein Gestalt geben. Weichenstellungen des Pastoralkonzils, in: Münchener Theologische Zeitschrift 63 (2012), 294–307.
- Knop, Julia: Participatio actiosa: Liturgie feiern – Kirche sein, in: Jeggli-Merz, Birgit; Kranemann, Benedikt (Hgg.): Liturgie und Ökumene. Grundfra-

- gen der Liturgiewissenschaft im interkonfessionellen Gespräch, Freiburg i. Br./ Basel/ Wien 2013, 240–254.
- Meyer-Blanck, Michael: Heilsame Nähe. Sünde und Vergebung im Gottesdienst, in: Block, Johannes; Eschmann, Holger (Hgg.): *Peccatum magnificare*. Zur Wiederentdeckung des evangelischen Sündenverständnisses für die Handlungsfelder der Praktischen Theologie, Göttingen 2010, 95–103.
- Mieth, Dietmar: Theologie und Ethik, Das unterscheidend Christliche, in: Ders.; Wils, Jean-Pierre (Hgg.): *Grundbegriffe der christlichen Ethik*, Paderborn u. a. 1992.
- Nitsche, Bernhard: Gedanken über Hass und Liebe, Schuld und Scham, Vergeben und Verzeihen, in: *Wege zum Menschen* 61 (2009), 151–163.
- Pesch, Otto Hermann: Das Evangelium von der Sünde. Theologie der Sünde zwischen Zeitgeist, Seelsorge und neuen Einsichten, in: Doré, Joseph (Hg.): *Le Péché* (Académie internationale des Sciences religieuses), Brüssel 2001, 77–123.
- Pröpper, Thomas: Zur vielfältigen Rede von der Gegenwart Gottes und Jesu Christi. Versuch einer systematischen Erschließung, in: Ders.: *Evangelium und freie Vernunft*. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i. Br./ Basel/ Wien 2001, 245–265.
- Pröpper, Thomas: *Theologische Anthropologie*, Freiburg i. Br./ Basel/ Wien 2011.
- Sattler, Dorothea: *Erlösung? Lehrbuch der Soteriologie*, Freiburg i. Br./ Basel/ Wien 2011.
- Schaeffler, Richard: *Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache*, Düsseldorf 1989.
- Schlagheck, Michael (Hg.): *Theologie und Psychologie im Dialog über die Schuld*, Paderborn 1996.
- Schockenhoff, Eberhard: Schuld und die heilende Kraft der Vergebung – Überlegungen aus moraltheologischer Sicht, in: *Lebendige Seelsorge* 52 (2001), 201–206.
- Schockenhoff, Eberhard: Wie frei ist der Mensch? Zum Dialog zwischen Hirnforschung und theologischer Ethik, in: Gestrinch, Christof u. a. (Hgg.): *Freier oder unfreier Wille?* Berlin 2005, 53–71.
- Seibert, Christoph: Versprechen und Verzeihen. Zwei Grundbegriffe unseres ethischen Selbstverständnisses, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 109 (2012), 70–95.
- Splett, Jörg: Erlösung wovon? Aus der Sicht philosophischer Anthropologie, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 43 (1992), 3–16.
- Striet, Magnus: Wie heute über Sünde reden? Zwischen Ballast und Befreiung, in: *Herder Korrespondenz* 65 (2011), 568–572.
- Striet, Magnus; Tück, Jan-Heiner (Hgg.): *Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen*, Freiburg i. Br./ Basel/ Wien 2012.
- Werbick, Jürgen: *Schulderfahung und Bußsakrament*, Mainz 1985.
- Wohlmuth, Josef: *Jesu Weg – unser Weg. Kleine mystagogische Christologie*, Würzburg 1992.